

...PRÜLÜ KÜT.
18
ASIM BY.



۱۸

وبه نستعين بسم الله الرحمن الرحيم عليه توكلت واليه انيب

الحمد لله الذي نزل الفرقان على عبده باسلوب بديع تعجز عن مثله مصاقع الخطباء واودع
فيه صنوفا من البلاغة والبراعة افحمت من رام لمعارضته من البلغاء وابرز فيه حقايق الحكم
من علوم الاولين واقاصيص الاخرين تحير فيه فطان الفصحاء واحكم دقايق لطائف البينات
حتى بذت بلاغته كل منطيق من كلام العظماء واظهر شقايق حدايق مصابيح الدجى وانور
دلائل التوحيد تعجب فحطان مكة والبطحاء من العرب العرباء وبين للناس من شعائر الشرايع بايات
محكمات مثاني تصدع صم الصخور وتقشعر منها جلود فحول العلماء فمن اتبع هداه فقد فاز بمتفاه ومن
اعرض عن ذكره فكانما خر من السماء فقد هوى في بوادي الردى تهاب من لقائه الشجعان الاصفياء
والصلوة والسلام على من محى دجى الظلم بالبراهين الساطعة واللوامع المضيئة بشيرا ونذيرا
واسكت صمصامة المكابرين بالمعجزات الباهرة تكاد الرواسي تسير ابها تسييرا وافحم قماقم المعاندين
بالحجة النيرة تكاد الارض طرسا والرياض سطوره ليتبصروا تبصيرا واظهر الخوارق الباهرة بحيث كل
خطيب لسن يرى انجاعه بها منشورا ليتذكروا تذكيرا واوضح السبيل بصحيح البيان فظل كل شاعر
في واد يهيمون ولا يجدون شعورا وحسبوا انهم سحروا تسحيرا وعلى آله واصحابه الغرانيق الذين
حموا حوزة الهدى وعرفوا اشارات العلى ونقلوا نقلا منيرا وبذلوا مهجتهم واموالهم وجاهدوا معه
عليه السلام ووطأوا موطأ ويغيظ الاشرار والكفار ونصروه نصرا مؤزرا ونوروا شوارق العبادة
في الافاق ما اصطفت السطور في مصاف الاوراق ليتنوروا تنويرا وعلى من قاسموا موروثات الكتاب
وتلويحات من اوتي فصل الخطاب واجتهدوا في استنباط الاحكام الخفية السنية اجتهادا كبيرا ما لمعت
بروق البراهين من افق اليقين واضاءت شموس الدلائل من مطالع المتين افاض الله علينا من بركاتهم
ونفعنا بشفاعتهم اجمعين اما بعد فيقول العبد البائس الفقير المفتقر الى لطف ربه القدير
الحافظ اسمعيل بن محمد بن مصطفى القونوي تغمدهم الله تعالى بغفرانه العلي ان النصوص ناطقة
والعقول شاهدة على ان كمال النفس الذي هو غاية القصوى من خلق الانسان وعلى ان تزكية القلوب
التي هي الحكمة الكبرى في تخمير طينة آدم بحسبان انما هو بتكميل القوة النظرية بالتوحيد الذي هو معظم
الاعتقاديات والقوة العملية بالاستقامة التي هي خلاصة العمليات ومنتهى المبرات اذ يدور على ذلك
دائرة فلك السعادة العظمى والفوز بالكرامة الكبرى ولا سبيل الى ذلك المطلب الاعلى سوى الاطلاع

على طاقة القوة البشرية اسرار التنزيل وانوار التاويل فانه تعالى جلت عظمته ودقت حكمته وان ابرز
آيات وحدانيته وعظم قدرته في صحايف الاكوان من الاعراض والاعيان وان جعل كل ذرة من الذرات
وقطرة من القطرات ونقطة من النقطات جرى عليها قلم الابداع في لوح الاختراع ذريعة لمشاهدة جلاله
ومرآة لمطالعة جماله ووسيلة الى خوض لجة الوصول الى ما تحير دونه العقول لكن النصوص ناطقة بالمسكين
وناطقة بالمطلبين بخلاف البراهين العقلية فانها تلوح بالطف اشارة الى التوحيد وغيره من المعتقدات
التي لا تتوقف على الشرع لكون الشرع متوقفا عليها مع ان الاعتناء بها انما يتحقق اذا اخذت من الشرع
ثم كان اقصى المقاصد حالا ومآلا واسعد المآرب رفعة وكمالا واعلى المناصب رتبة وجمالا التحلي بالمعارف
الالهية والعلوم اليقينية المأخوذة من مواقف التنزيل وان توقف بعضها على التفكر والنظر في الآثار
والاستدلال بعجائب مصنوعاته على عظم سلطانه وكمال قدرته والوقوف على لطائف القرآن ودقايقه
انما هو بالمجاهدة والرياضة في تكميل المراتب والمسافرة في احراز المناصب والترقي في كسب المآرب
والمناقب والتجافي عن اكتساب المثالب والمعايب وبذل المجهود في استخراج كنوز العبر والتعاجيب والنظر
الصائب في اطلاع غوامض الدقايق والفكر الثاقب في كشف استار الحقايق واتعاب القريحة وترك
الراحة في المدة الوفيرة ولقد حاول حل عويصات مشكلاته فطان ائمة التفسير وعظماء ارباب التعبير
والتحرير وتصدى لتأويل غوامض محكماته قروم اساطين البيان والتقرير فصنفوا كتبا منقحة معتبرة
وزبرا محررة مهذبة لكن قدماؤهم روح الله ارواحهم اقتصروا على ما روي عن سيد البشر في تبيين المعاني
على وفق الاثر ومتأخروهم طاب الله ثراهم جاؤوا بلوامع ذلك ابرازا مزايا الرشيقة حسبما نطق بها قواعد
علم البلاغة الانيقة ليظهر اعجازه لكل جليل وحقير مما لا يطيق به عقول البشر وما هو الا الخالق القوي والقدير
وليعلموا امتيازه عن سائر الكتب الالهية وليشاهدوا افضله على سائر الزبر السماوية لا سيما انوار
التنزيل واسرار التأويل للامام العلامة والحبر الفهامة وشيخ مشايخنا الكرام وسيد اعيان النبلاء
العظام اسوة المدققين وقدوة المحققين وفخر قروم الاخيار ومسند سادات الابرار ابي سعيد
عبد الله بن عمر بن محمد بن علي ابي الخير القاضي ناصر الدين البيضاوي فانه كتاب احتوى على معان كثيرة
الشعوب متدانية الجنوب مسومة المبادي والمطالع مقومة الاعالي والقواطع واحتوى ايضا
من قواعد البلاغة واصول الفصاحة اهمها ومن شعب البلاغة والبراعة وفنون البدايع ادقها
واسناها ومن قوانين العلوم الادبية اقويها واعلاها فكان من بين التفاسير كالغرة الغراء والفريدة البيضاء
ومرآة لانفهام وجوه البلاغة والاعجاز وصحائف المزايا الحسان والايجاز مع عبارة لطيفة انيقة
واشارة دقيقة رشيقة كانها سحر عجاب يتحير منه اولوا الالباب فصار في الاشتهار كالشمس في الظهيرة
ونصف النهار واعتمد عليه اولوا الابصار من الفحول العظماء في جميع الاقطار والامصار يقول العبد
الذليل المحتاج الى لطف ربه الجليل لقد من الله تعالى علي بتوفيق تدريس هذا التفسير الجليل الشأن
بجامع ابي الفتح الغازي السلطان محمد خان اسكنه الله تعالى في روضة الجنان وحين مجاورة الطلاب الخلان



حررت ما سنح بالبال بعون الله الملك المتعال مما يتعلق بحل في اطراف القرطاس اذ كل علم ليس في قرطاس
ضايع لعدم الاستيفاء ثم اكرمني الله تعالى بجمع ما في القرطاس مع ضم ما بقي اليه من حل مواضع اخر
من ذلك الكتاب بعون الله الملك الوهاب مع قلة البضاعة وعدم الزاد والقلة وتشتت البال
وتفرق الحال والهجوم خطوب الحدثان وجموم مواقع الزمان وتراكم عوائق الاوان وتزاحم المعانة
والمضارة وتفاقم المعانة والمضادة مع انقراض من اذا سمع فرائد فوائد المهرة وجواهر عوائد
الكملة يضع على رأسه ويعض عليها باضراسه والى الله المشتكى من دهر حيث رحالي من بلد الى بلد كانه
التزم الجور والكبد لكل والد وما ولد حتى اقمت بمدينة قسطنطينية المحمية المحروسة صانها الله تعالى
عن النوب والبلية ولقد جمعت فيها المحاسن والمكارم باسرها واهل المعارف والكمال عن آخرها واعظمها
خدمة القران المجيد نظما ومعنى فانها مقر القراء الاجلاء ومهبط فحول العلماء وسادات الفضلاء
فكانت اسر بلاد الاسلام حيث انتشر منها وجوه القراءة على الانام وفنون العلوم والمعارف على العلماء
الاعلام فهي بلدة طيبة ومقام كريم وبهجة انزه البقاع ومنزل نعيم وذلك كله بيمن المؤيد من الله تعالى
بالسلطنة العظمى والخلافة الكبرى اللهم اجعل بالعدل والعدالة قاصم القياصرة وقاهر الاكاسرة
مالك الخلافة الكبرى والسلطان الباهر وارث الامامة العظمى كابرا عن كابر السلطان الاعظم مالك
رقاب الامم سيد ملوك العرب والعجم وملاذ اشراف سلاطين العالم ظل الله تعالى على كافة الانام
الممتاز من لدن رب حكيم بفضل جسيم وخلق عظيم ولطف عميم كانه كوكب دري طلع من افق علي
اضاء العالم بنوره ومحى ظلمة الجهل والعدوان بضيائه وبحر عميق لا ينال الغواص بقعره ينتفع
الناس بفرائده ويتمتعون بانواع جواهره وهو الذي اصبحت حدائق العلوم بعزة احسانه
مثمرة الدقايق ويانعة الحقايق وامسى بانوار نصرته لواء الشرع بالعز معقودا واعلام رفع الدين
بالاشراف ممدودا سلطان الاسلام والمسلمين ناصر الدين المتين والشرع المبين خادم الحرمين
المحترمين الجليلين الا وهو السلطان الافخم والخاقان الامجد الاعظم عبد الحميد خان ابن السلطان
المظفر المنصور الغازي احمد خان ابن السلطان الخاقان الموقر الغازي محمد خان خلد الله خلافته
وابد سلطنته ما دام الشمس متحركة في فلكه ومد ظل عواطفه على الانام ما دام الكوكب طالعا من افقه
سدته السنية كهف الانام وملاذ العلماء الاعلام اللهم انصره نصرا موزرا وافتح له فتحا مبينا
وايده سرادق مهابته تأبيدا باهرا واجعل له لسان صدق في الآخرين وارفع مقامه في اعلى عليين
واجعل ارواح اباءه الكرام واجداده العظام مستريحة في روضة الجنان ومتنعمة بانواع الكرامة
والاحسان والرضوان واتحفت نسخة منها الى عتبته العلية وسدته السنية اهداء الغمام قطرة
الى بحر عمان معترفا بالعجز والنقصان متوكلا على الله الملك المستعان وكان الشيخ المؤلف
نور الله تعالى مضجعه اماما في فقه الشافعي والتفسير والاصولين والعربية والمنطق نظارا زاهدا
متعبدا ومن مصنفاته هذا التفسير الشريف وهو اجلها وادقها ومنهاج الاصول وشرحه وشرح المختصر ابن الحاجب

ومتن

المعانة بالعين المهملة المضادة والعازة بالزاء المعجمة
المبالغة والمضادة المعاداة والمضارة بمعنى الضرار
وتفاقم بمعنى تعاظم بين المعانة والمعانة جناس
ناقص وكذا بين المضادة والمضارة جناس ناقص ايضا

ومتن في علم الهيئة وشرح المنتخب للرازي والطوالع والايضاح في اصول الدين والغاية القصوى
في فقه الشافعي وشرح المصابيح ومختصر الكافية وتاريخ الدول الفارسية الذي سماه نظام التواريخ
كذا كالوا برد اللا مهجعهم قيل توفي رحمة الله تعالى في خمس وثمانين وستمائة بتبريز وقال السبكي
سنة احدى وتسعين وسبعمائة وصحح المورخون في التواريخ الفارسية انه توفي في شهر جمادي الاولى
سنة تسع عشر وسبعمائة تقريبا وهو المعتمد عليه انتهى وكيف يعتمد عليه مع هذه الاختلافات
الكثيرة فالاولى السكوت وعدم التعرض له للسلامة عن الكذب والخطاء اذ المورخون يكتبون
كل صحيح وسقيم كما قال قاضي عياض في الشفاء واكثر ما يحررونه ماخوذ من اطراز القرطاس بلا سند
قويم ونقل مستقيم يا من وقت حكمته وخلت عظمته ووضح برهانه وظهر سلطانه وتحيرت
العقول في كبرياء ذاته وتهللت على وجنات الكائنات اثار ملكوته وجبروته
وتولهت الاوهام والاذهان في عظيم صفاته ويا من دل على
وحدانيته وكمال قدرته نظام المصنوعات وتشهد
على وجوب وجوده وكمال غنائه سلسلة الموجودات
ثبتنا على النهج القويم والطريق
المستقيم واستعملنا لطاعتك
وسهلنا طرق مرضاتك
حتى يأتينا اليقين
والوصول الى الصديقين
والشهداء والصالحين
وما توفيقي واعتصامي الا بالله
ولا نستعين الا اياه
والله الهادي
الى سواء السبيل
فحسبنا الله
ونعم الوكيل

قوله الحمد لله الخ وسيأتي تفصيل بحث الحمد لله في اول الفاتحة اختار نزل لانه المناسب اذ التنزيل
هو النزول متفرقا وبالتدريج ونزول الفرقان كذلك والانزال هو الدفعي وهذا هو الاصل وقد يستعمل
كل منهما في موضع الاخر ولذا ورد انا انزلناه قيل وهل هو اكثري او كلي او عند التقابل وضعي مستفاد
مما يدل عليه التكثير اولا ذهب الى كل طائفة والمستفاد من كلام الزمخشري ما ذكرناه والتمكن من علم
الصلة ينزل منزلة العلم بها وبهذا يأول الصلة فلا اشكال بان الموصول يقتضي سبق العلم بالصلة
وهنا ليس كذلك لكن هذا الاشكال انما يرد على النظم في سورة الفرقان ونحوه لانه معلوم في زمن
التصنيف واتصاف النظم بالنزول مجاز باعتبار حامله كما سيجيء توضيحه في قوله تعالى والذين يؤمنون
بما انزل اليك الاية قوله الفرقان ع وفي نسخة القران بدل الفرقان والاول اولى لكونه موافقا للتنزيل
لانه بمعنى ما يكون متفرقا في التنزيل والقران في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع
المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وعند الاصوليين يطلق على المجموع وعلى كل جزء
منه والتفصيل في التلويح ويطلق ايضا على الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى اما اشتراكا
او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر والمص راعى المقام فقال الحمد لله ولم يقل تبارك الذي نزل
الفرقان مع ان فيه كمال الاقتباس لان هذا وان كان حمدا عند المحققين لكن الامتثال بالحديث
الشريف انما هو بلفظ الحمد لله اذ في رواية لم يبدأ فيه بالحمد لله برفع الدال على الحكاية فلا يقال
انه لما اراد الاقتباس براعة الاستهلال فرعايته اولى فان الاقتباس من محسنات البديع لان
هذا لا يقاوم ما ذكرناه واختار العبد ليوافق ما في النظم ووجه اختياره في النظم الكريم لانه اشرف
اسمائه كما بين في سورة الاسرى ولم يذكر اسمه العلمي اذ العبد هو المتمحض لجانب الحق كماله في النبي عليه السلام
فالاضافة للعهد او للجنس مبالغة وفي كيفية نزول وسائر الكتب الالهية اختلاف والمختار عند
المص بان يتلقفه الملك من الله تعالى تلقفا روحانيا او يحفظها من اللوح المحفوظ فينزل بها
فيلقنها على الرسول عليه السلام وكمال التفصيل سيجيء ان شاء الله تعالى قوله ليكون علة تحصيلية
ومصلحية جلية والظاهر ان ليكون بمعنى ليصير ومرجع الضمير العبد وكونه فرقانا بعيد وجوز ان يكون
لله تعالى قوله للعالمين من الثقلين اشار اليه المص في سورة الفرقان حيث قال نذيرا للجن والانس
وصيغة العقلاء هنا في بابها لا حاجة الى التغليب كما في قوله تعالى رب العالمين والملائكة وان دخلوا
في العالمين هنا لكنهم في حكم المستثنى عقلا او شرعا لما علم في موضعه من انهم لم يكلفوا بحكم القرآن
فظهر ضعف ما قيل انه مبعوث اليهم ايضا بتكلف ان انذار الثقلين انذار لهم وهو بعيد لا يعبأ به
قوله نذيرا اي منذرا او انذارا كالنكير بمعنى الانكار فيكون للمبالغة كرجل عدل وعلى الاول
ففعيل بمعنى المفعل بكسر العين وفيه نزاع كما سيجيء في قوله تعالى عذاب اليم والاقتصار على الانذار
لان الغرض الاهم من الارسال والانزال واكتفى به اقتداء بالنظم الكريم والقول بان بشيرا
مقدر ضعيف وكذا القول بانه اكتفى به ليوافق قوله فتحدى اذ المعارضة انما وقعت من الكفرة

ومعنى الفرقان مبين في سورة الفرقان مفصلا ع

اشار الى ان اللام في مثله مستعار للحكمة المترتبة على التنزيل او هي لام العاقبة ص

واللايق

واللايق بهم الانذار لا التبشير ليس بمناسب اذ اللايق الانذار لمن اصر على الكفر والتبشير لمن آمن
فالاكتفاء التنبيه على انه اهم قوله فتحدى الفاء لان التحدي مترتب على التنزيل ولهذا قال فتحدى
باقصر سورة التحدي طلب المعارضة من الحدي وهو التغني لحث الابل على سرعة السير ثم استعملوا
في طلب المعارضة توسعا لان فيه حثا على المعارضة ليعرفوا عجزهم فيؤمنوا به وفيه اشارة الى ان القرآن
ابهر معجزاته عليه السلام لكونه معجزا بسبب كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة فترتب التحدي
على التنزيل لكون الاعجاز بالبلاغة منفهم من الفرقان والقران لاشتهاره به فانكشف منه وجه
اختيار الفرقان هنا دون الكتاب اذ الاعجاز لا يفهم من الكتاب وضمير تحدى راجع الى العبد ولا يحتاج
الى رابط وان عطفت على جملة الصلة اذ الفاء تجعلهما كجملة واحدة فيكتفي بالضمير الواقع في احدهما هذا
اذا جعل الفاء للعطف مع السببية كما نقل ذلك عن الرضي واما اذا جعلت لمجرد السببية فلا يحتاج الى هذا
الاعتذار وهذا هو الظاهر فهو كقوله الذي يطير فيغضب الذباب فان الظاهر فيه كون الفاء للسببية
فقط فلا يحتاج الى الضمير ويحتمل كون الفاء للسببية مع العطف ح يعتذر بالاعتذار المذكور كما نبه عليه
العارف الجامي تبعا للشيخ الرضي فكذا فيما نحن فيه ايضا ص وكذا الكلام اذا كان ضمير فتحدى راجعا الى القران
فانه اذا جعل الفاء للعطف مع السببية ح يحتاج في ترك الضمير الراجع الى الموصول الى القول المذكور
لكن عوده اليه خلاف الظاهر اذ القران هو المتحدى به لا المتحدي قوله باقصر سورة الخ يحتاج الى التكلف دفعا
لكون الشيء آلة لنفسه والقول بان الضمير لله تعالى في غاية من البعد قوله تعالى وان كنتم في ريب
مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله الاية للتعجيز لا للتحدي حتى يقال ان التحدي نسب اليه تعالى
ايضا لقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا الاية ثم الظاهر ان المراد بالقران المجموع هنا اذ هو اخبار
وقت التصنيف واما في النظم الجليل فقوله تعالى نزل الفرقان بصيغة المضي بناء على التغليب ح يرد
عليه ان الفاء يحتاج الى التكلف لان التحدي لم يكن بعد نزول المجموع والجواب ان الفاء باعتبار
نزول بعضه اذ نزول الكل مستلزم لنزول البعض فالضمير في قوله من سورة راجع الى ذلك البعض
فانه مع كونه بعضا من المجموع مشتمل على سور كثيرة ناقص سورة كما انه بعض من المجموع بعض من بعضه
المشتمل على سور كثيرة كعشر سور مثلا او الفاء للترتيب في الاخبار لا في الوجود وحاصل المعنى ح
اخبر اولا انه تعالى نزل الفرقان على عبده واخبر ثانيا عقيبه بانه عليه السلام تحدى باقصر سورة الخ
قال الفاضل السعدي في قوله تعالى فلينظر هل يذهبن كيده ما يغيظ الفاء في قوله فلينظر للترتيب
في الاخبار او الفاء بمعنى الواو كقوله بين الدخول فحومل كما في مغني اللبيب او بمعنى ثم كما في قوله تعالى
ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة الاية فالفاءات في فخلقنا في المواضع الثلثة بمعنى
ثم للتراخي معطوفاتها كذا في المغني ايضا ولارباب الحواشي مقال في دفع هذا الاشكال يضطرب منه اهل الحال
والبال قوله باقصر سورة مستفاد من التنكير في قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله الاية وفيه مبالغة قوله
من سورة احتراز عن سور غيره من التورية وغيرها من الكتب الالهية كما سيجيء توضيحه في اوائل سورة

ويمكن ان يقدر فيه ضمير اي فتحدى به باقصر سورة من سورة بانه اليه تعالى كما نبه عليه الجامي في قوله الذي يطير لكن ص

الفاتحة قوله مصاقع الخطباء جمع خطيب وهو البليغ الكامل في البلاغة سواء كان كاملا مسجعا او لا
المصاقع جمع مصقع بوزن منبر البليغ والعالي الصوت او من لا يرتج عليه كلامه والمراد به هنا المعنيان
الاخيران اذ في الاول يلزم اضافة الشيء الى نفسه وهذا ماخوذ من صقع الديك اذا صاح لانه عالي الصوت
او من الصقع بمعنى الجانب لانه يقدر على تاليف كلام بليغ باي وجه اراد من كل جانب وكل طريق قوله
من العرب كون من تبعيضية اولى من كونها بيانية والعرباء الخلص الفصيح وصف بها العرب للمبالغة
في الوصف بالعربية مثل ظل ظليل وليل اليل قال الامام المرزوقي ان من شان العرب ان يشتقوا من لفظ
الشيء الذي يريدون المبالغة في وصف ما يتبعونه تاكيدا وتنبيها على تناهيه من ذلك ظل ظليل وداهية
دهياء وشعر شاعر انتهى والعرب العرباء من هذا القبيل والعرباء بوزن الحمراء مشتق من العرب اذ
الاشتقاق يجري في الجوامد ايضا وجه التانيث ان العرب اسم جنس بمعنى الجماعة وافراد العرباء
باعتبار لفظ العرب ونقل عن ابي قتيبة انه قال العرب العاربة ولد اسمعيل عليه السلام والمتعربة
غيرهم والكلام في العاربة مثله في العرباء ومعنى المبالغة معتبر في هذا المعنى قوله فلم نجد به قديرا اي على
المعارضة مع كمال فصاحتهم وفرط بلاغتهم فضلا عن غير مصاقع الخطباء وللاشارة الى هذا تصدى
لهذا القيد اي فلم يصادف فالوجدان بمعنى المصادفة فيتعدى الى مفعول واحد وان حمل على الوجدان
العلمي فيتعدى الى مفعولين والمفعول الاول محذوف وهو المتحدي بصيغة المفعول اي فلم يجد العبد
المكرم المتحدي به قديرا او هو تكلف فالاول هو المعول والباء في به متعلق بقديرا قدم لرعاية الفاصلة
والباء بمعنى على اذ القدرة تعديتها ولو اول بانه لا طاقة له به لكان الباء على ظاهره لكنه خلاف المتعارف
وضمير به راجع الى اقصر سورة وهو اولى من رجوعه الى الفرقان بل الاولى رجوعه الى التحدي الدال عليه
فتحدى اذ القدرة متعلقة بالفعل لا بالذات فالمراد اذا رجع الضمير الى الفرقان او الى اقصر سورة تحديها
وقدير بمعنى قادر اختير للفاصلة فلا اشكال بان نفي القدرة الكاملة لا ينافي ثبوت اصل القدرة او المبالغة
في النفي لا نفي المبالغة بان لوحظ النفي اولا ثم المبالغة ثانيا فيصير المبالغة في النفي ولو لوحظ المبالغة اولا
ثم النفي ثانيا يصير نفي المبالغة فيرد الاشكال المذكور وهذا كقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد
في احد الوجوه وهذا الكلام ابلغ لانه كناية عن نفي القدير لانه لو كان لوجد والكناية ابلغ من التصريح
الفاء في فلم يجد لترتب ما بعده على ما قبله اذ عدم القدرة انما يظهر بعد التحدي وما نقل عن الراغب من ان
القدير لا يطلق على غيره تعالى بخلاف المقتدر فلا يكون حجة على المص لان اطلاق صفات الله تعالى على غيره تعالى
انما هو في اللفظ والاسم دون المسمى وصيغة المبالغة وغيرها في ذلك سواء مثل جبار وقهار وعليم وخبير
وغير ذلك سوى الرحمن فانه لا يطلق على غيره تعالى صرح به العلماء الثقات وعدم اطلاق القدير على غيره تعالى
مطلوب البيان من العلماء الاعيان فلا جرم ان كلام الراغب في مثله ليس بمرغوب قوله وافحم عطف على تحدى
كما هو الظاهر والجامع عقلي اذ التحدي سبب للافحام ولو عطف على لم يجد به يكون من قبيل عطف التاكيد
لعدم تمحضه في التاكيد فلا يمنع العطف وفي نسخة افحم بلا عاطف فيكون بيانا لقوله فلم يجد به او تاكيدا

والافحام اسكات الخصم والزامه بحيث يصير وجهه لفرط خجالته اسود كالفحم فالهمزة للتعدية بطريق
التشبيه وفي العرف الاسكات والالزام قوله وتصدى اي تعرض اصله تصدد فابدلت الدال الاخيرة
ياء لدفع ثقل التكرار مثل تلظى وتقضى قوله للمعارضة يدل على وقوع التصدي لكنهم لم يقدروا على المعارضة
بالحروف اعرضوا عنها الى المقارعة بالسيوف وهذا هو الموافق للواقع ونقل علماء الكلام تصديهم
للمعارضة حتى نقلوا عن بعضهم قوله في قصد المعارضة الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وخرطوم
وغير ذلك فما في الكشاف من انهم لم يتصدوا للاتيان بما يوازيه او يدانيه فمحمول على ان النفي متوجه
الى القيد كما هو القاعدة من ان النفي في الكلام المفيد راجع الى القيد اي لم يقدروا على اتيان
ما يوازنه او يدانيه حين التصدي للمعارضة فان كلام الشيخين واحد ولا مساغ لحمل كلام الزمخشري
على نفي التصدي بالكلية لما مر من انه خلاف ما نقل عنهم فليس كلام الكشاف بابلغ حتى يرام نكتة عدول
المص عنه قيل وفي كلام الازهري اختلف الناس في العرب ولم سموا عربا فقال اول من نطق بالعربية
يعرب بن قحطان ابو اليمن وهم العرب العاربة ونشأ اسمعيل عليه السلام منهم فتكلم بلسانهم واولاده
العرب المستعربة وقال اخرون نشأ بعربة وهي بلدة من تهامة فنسبوا الى بلدهم وفي الحديث
خمسة انبياء عليهم السلام من العرب اسمعيل ومحمد وشعيب وصالح وهود عليهم السلام وهذا يدل
على ان لسان العرب قديم وكل من يسكن جزيرة العرب وتكلم بلسانهم فهو منهم انتهى وعند بعضهم اول
من تكلم بالعربية اسمعيل عليه السلام قوله من فصحاء عدنان كلا عدنان وقحطان اشارة الى قسمي العرب
العاربة والمستعربة وكناية عن جميعهم اذ الظاهر ان المراد بهما القبيلة اذ عدنان احد اجداده عليه السلام
والمراد به هنا اولاده وكذا الكلام في قحطان وتقديم عدنان لما مر من انه احد اجداده عليه السلام وان
كان المراد هنا اولاده واضافة الفصحاء الى عدنان والى قحطان اضاف البلغاء للتفنن والفصاحة
هنا بمعنى البلاغة او شامل للبلاغة قال ارباب علم المعاني وقد يراد بالفصاحة البلاغة على ان الفصاحة لها
مدخل في البلاغة والاعجاز لكونها موقوفا عليها للبلاغة وفي اضافة الفصاحة الى عدنان رمز الى انه فائق
في البلاغة اذ اطلاق الفصاحة على الكلام العذب السهل شايع كما ان اطلاق البلاغة على الكلام الجزيل
المتين ذايع فلا تغفل قوله حتى حسبوا الخ حتى ابتدائية او جارة بتقدير ان اي الى ان حسبوا وعلى
التقديرين يكون غاية للافحام باعتبار ملاحظة استمراره اذ لا امتداد له فلا غاية له اي ظنوا او
او تيقنوا اذ قد يستعمل الحسبان بمعنى الظن وهو الاصل وقد يستعمل بمعنى العلم اليقين والمراد
الاول ولا يبعد ان يراد الثاني وفيه اشارة الى ان ظنهم فاسد بناء على عدم التفرقة بين السحر والمعجزة
او التعصب والعناد وسيجيء معنى السحر في قصة هاروت وماروت لكن المراد به حاذق ماخذه وما
يخيل شيئا ليس بواقع بل هو تمويه ليس له حقيقة وفعله من الثلاثي قال تعالى فلما القوا سحروا
اعين الناس الاية ويجوز ان يكون من التفعيل والظاهر ان هذا الحسبان الفاسد حال بعضهم
فان بعضهم علم انه ليس بساحر وانما ظهر ذلك دفعا للخجالة وتمسكا بالمكابرة وليس لهم الحسبان

قحطان بن عامر بن شالخ البوحي
يقال هو قحطان بن اوقطاحي
على خلاف القياس كما فيه
منه

المذكور فانه امر قلبي ولا يبعد ان يكون حسبوا انهم كناية عن تلك المكابرة والمدافعة الفارغة عن الفائدة
وحسبوا بصيغة المعلوم وسحروا مبني للمفعول وجوز ان يكون حسبوا مبنيا للمفعول في الحسبان
من رأاهم من الناس وهو ابلغ كما قيل ولا يخفى بعده قوله ثم بين وثم للتراخي الرتبي اذ مرتبة التبيين
المذكور ارفع من الافحام المذكور والحمل على التراخي الزماني يقتضي كون الدعوة الى التوحيد متأخرا
عن الافحام ولا يخفى بعده فانه يقتضي تاخير البيان عن وقت الخطاب وهذا وان جاز فيما فيه اجمال
لكن لا يجوز مطلقا كما لا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة قوله ما نزل اليهم اى الى الناس ومعنى الانزال
اليهم انهم متعبدون بتفاصيله وللاشارة الى ذلك قال ما نزل اليهم ولم يقل ما نزل اليه والانزال
اليهم بهذا المعنى حقيقة اذ التنزيل للتبليغ مختص بالرسول عليه السلام وهذا ليس يراد ههنا حتى
يكون نسبة التنزيل اليهم مجازا ونسبته الى الرسول عليه السلام حقيقة كما جنح اليه بعض المحشين
وكون معنى الانزال اليهم ليكونوا متعبدين به اشار اليه المص بقوله تعالى قولوا آمنا بالله وما انزل
الينا الآية واكتفى بالناس لانهم المقصودون والجن بالتبع وان جعل الناس من الناسي حذف الياء
اكتفاء بالكسر يعم الجن ايضا كما نبه عليه المص في سورة الناس واللام كونها للتعليل اولى من كونها
للصلة قوله حسبما عن حسب منصوب على الظرفية لانه بمعنى المقدار وقيل على نزع الخافض اى على
مقدار ما عن وعامله بين وما موصولة او موصوفة اى الامور التي بينها الشرع احكاما لها او امور
كذلك والمعنى ثم بين لاجل الناس على مقدار ما سنح وظهر امورا واحكاما كذلك قوله من مصالحهم
بيان لما وانما كان التبيين كذلك لان نزول القران كذلك انزل على حسب الوقايع والمصالح وبيان
القياس والاخبار والاجماع راجع الى بيان القران ولا دخل للدليل العقلي في بيان الاحكام الاعتقادية
لكن من جهة الاعتداد انه مأخوذ من الشرع وقد عرفت ان المراد بالتبيين الاعلام والتبليغ فلا يتناول
ههنا بيان المجمل ونحوه نعم هذا هو المراد في قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ويجب مراعاة
معنى كل لفظ ما يناسب المقام قوله ليدبروا اى الناس اياته اى ايات ما نزل التدبر الفكر في عواقب
الامور والمراد به هنا النظر فيها ليطلعوا الاحكام المدلول عليها والتذكر الايقاظ والتيقظ وهذا بعد
التدبر ولذا اخره في الذكر والالباب جمع لب وهو العقل الخالص عن شوائب النقص والوهم وهو لب
الانسان والبدن قشره قوله تذكيرا مصدر مبني للمفعول فيكون مفعولا مطلقا ليتذكروا او مصدر
من غير فعله او مصدر فعل المقدر فيكون من قبيل الاحتباك وهو الاولى لانه يفيد انهم مع تذكرهم
في انفسهم يذكرون غيرهم وهذا مرتبة التكميل بعد كماله فاختياره لهذه النكتة الرشيقة لا لمجرد
الرعاية للفاصلة فحينئذ يكون المراد بالناس العلماء على ان اللام للجنس يراد به الكاملون في الانسانية
كما حقق المص في قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا كما امن الناس الآية وفيه اقتباس مع تغيير ما وقد
جوزوه اذا لم يقصد به التلاوة كذا قيل قوله فكشف قناع الانغلاق الفاء لترتب ما بعدها على ما قبلها
اذ البيان المذكور سبب للكشف المزبور الكشف ازالة ما يستر الشيء عن المستور به هذا في المحسوسات

كوجود الباري والتوحيد منه

ظاهر والظاهر انه استعارة في المعنوي كما فيما نحن فيه القناع بالكسر ما يستر به الرأس والانغلاق انفعال
من غلق الباب اذا سده وضرب عليه ما يمنع فتحه كالقفل والظاهر ان الاضافة من قبيل لجين الماء
اى فكشف الانغلاق الذي هو كالقناع في الستر وصعب الوصول الى ما ستره وفي تشبيهه بالقناع
دون غيره من الاستار لطف عظيم يعرفه من له طبع سليم ويحتمل ان يكون استعارة مكنية وتخييلية
شبه هذا الخفاء بالرأس الذي هو مستور بالقناع في الخفاء وهذا مكنية واثبت له ما هو من خواص
المشبه به تخييلية وهو القناع والكشف ترشيح له وقيل شبه الايات المخزونة بالنفايس تارة واخرى
بمخبيات العرايس واثبت للاول الانغلاق وللثانية القناع ففيه استعارتان مكنيتان وتخييلتان وهو
وجه توجيه ذكره اهل المعاني نظيره في قوله تعالى حتى جعلناهم حصيدا خامدين كما في شرح المفتاح وتشبيه
الايات المخزونات بالنفايس مستفاد من ذكر الانغلاق واما تشبيهها بالعرايس فغير مفهوم من ذكر القناع
اذ هو ليس من خواص العرايس الا ان يقال انه من حلاها بناء على التبادر وان لم يكن من خواصها
وايضا اضافة احد التخييليين الى الاخر غير متعارف والمشهور اضافته الى المشبه حتى يكون قرينة المكنية
وبالجملة ما ذكر لا يخلو عن كدر فتدبر قوله عن ايات محكمات المحكم ما احكمت عبارته بان حفظت عن الاحتمال
والاشتباه والمتشابه بخلافه فيدخل في المحكم الظاهر والنص والمفسر ويدخل في المتشابه ما يخالفه وهو
المجمل والخفي والمشكل كذا بينه المص في اوائل سورة آل عمران قيل وهذا مصطلح الشافعي في اصولهم وعند
الحنفية ما ازداد وضوحه حتى لا يبقى احتمال النسخ معنى وان احتمل لفظا وتلاوة والمتشابه ما خفي بنفسه
فلا يدرى اصلا فلا يشمل الاقسام انتهى والتفصيل في فن الاصول لكن الظاهر ان المراد بالمحكم والمتشابه
ما يشمل الاقسام كلها اتفاقا قوله تاويلا وتفسيرا والاول ناظر الى المتشابهات والثاني الى المحكمات لف ونشر
غير مرتب اختاره لهذا الرعاية الفاصلة ومعنى التاويل اى تحصيل ما له بالنظر والتأمل وهذا في المجمل والخفي
والمشكل واما المتشابه المقابل لهذه الاقسام وهو ما خفي المراد بنفسه حتى لا يرجى ادراكه في هذا العالم
سوى النبي عليه السلام ومعنى التفسير تبيين المعنى المراد مستندا الى النقل وهذا في الاقسام الاربعة
وهي الظاهر والنص والمفسر والمحكم على ما اختاره المص اما المتشابه بمعنى لا يدرى اصلا فلا تبيين
فيه الا ان يعم التبيين البيان الذي هو التبليغ لكن قوله تاويلا وتفسيرا يأبى عنه فالاولى حمل التبيين
على ما سوى المتشابه المذكور او تعميم بيان المعنى المراد الى عدم ادراكه والاعتقاد بحقيته وهذا اعظم
الفائدة في نزول المتشابهات وبهذا وضح معنى فكشف قناع الانغلاق وانه شامل للاقسام كلها اما
في غير المتشابه فظاهر لان الظاهر والنص والمفسر والمحكم وان ظهر المراد منها لكن فيها انغلاق في الجملة
وعن هذا اختلف المجتهدين في استنباط الاحكام منها كما لا يخفى على من راجع الى الفقه واصوله والانغلاق
وكشف قناعه في الخفي والمجمل والمشكل ظاهر واما المتشابه الذي لا يرجى الوصول اليه فكشف قناعه
عن الانغلاق ببيان اعتقاد حقيته وانه لا يعلم الا الله والكشف والانغلاق في كل قسم من تلك الاقسام
ما يليق به ويناسبه لا على نسق واحد واضطراب ارباب الحواشي في حل هذا الكلام للذهول عن هذا

بمقتضى القواعد والنظر الصحيح وليس هذا
تفسيرا بالرأى الموعود عليه في حديث
من فسر القران برايه فليتبوأ مقعده
من النار لان هذا انما كان بمجرد التشهي
ويجزم فيه بانه مراد الله تعالى
منه

التفصيل الوافي والتفريق العالي قوله ام الكتاب اى اصل القران يراد اليها غير المحكمات فكونها ام الكتاب
باعتبار منتشابهاته لا مطلقا والا لزم كون الشيء اصلا لنفسه ولظهور المراد قيل ام الكتاب على اطلاقه
والقياس امهات لكنه افرد لان المراد كل واحد منها بمنزلة شيء واحد كذا قاله فى سورة ال عمران قوله
من رموز وجمع هنا بناء على ظاهره فلا يرام له نكتة وقيل لان للمتشابه اسباب كثيرة هذا بناء على ان المراد
بها ما يعم الخفي والمجمل والمشكل على اصطلاح الشافعية والخطاب الكلام الموجه نحو القبلة سواء كان
غائبا او تكلما او خطابا اذا اصله توجيه الكلام نحو القبلة والمراد بالكلام مطلق الكلام غائبا او تكلما
او خطابا كما يراد ذلك فى قولهم الحكم الشرعي خطاب الله قوله وابرز اى اظهر عطف على كشف فى حيز
الفاء والجامع ظاهر لكن اختيار كشف هناك وابرز هنا يحتاج الى نكتة فتأمل غوامض جمع غامضة
او جمع غامض وهو الظاهر لان فاعلا فى الاسماء وصفات غير العقلاء يجمع على فواعل كما يجيء توضيحه
فى سورة الرعد فى قوله تعالى رواسي ان تميد بكم الاية بمعنى الخفا والحقايق جمع حقيقة وهي كنه
الشيء وماهيته والاضافة من اضافة الصفة الى الموصوف وهذا اولى من كونها لامية وكذا الكلام
فى لطائف الدقايق اللطيف له معان والمناسب هنا كونه ضد الكثيف والدقايق جمع دقيقة وهي
الامور الخفية المحتاجة الى امعان النظر فى معرفتها وفى وصفها باللطافة مبالغة والمراد بالحقايق
حقايق الاحكام الشرعية التي وضعها الله تعالى لا حقايق الموجودات الخارجية والاعم منها لان بيانها
ليس من الوظائف الشرعية قوله ليتجلى لهم اى ليظهر لهم خبايا الملك بضم الميم التصرف فى الاعيان بالامر
والنهي والملك بكسر الميم هو التصرف فى الاعيان المملوكة كيف يشاء والمراد به ههنا هو التصرف فى الامور
مطلقا والخفايا جمع خفية ضد الظاهر والملكوت عظيم الملك لان التاء يفيد المبالغة وقيل هو عالم
الملك والملكوت ما اوجده بالامر الازلي بلا تدريج او الملك ما ظهر للحواس وتميز بعضه عن بعض
بقدرته تعالى قوله قدس الجبروت الجبروت القهر والعظمة والكبرياء ويقابله الرأفة وفى القاموس
انه تكبر من ليس لاحد عليه حق واضافة القدس وهو التنزه عن دنس النقص الى الجبروت لان
جبروت الله تعالى منزه عن الظلم والنقص بخلاف تجبر العباد فانه غير خال عن الجور والظلم فالاضافة
من اضافة الصفة الى الموصوف اى الجبروت المقدس وخبايا جبروت المقدس صفات الله تعالى
الذاتية والفعلية والعطف عطف الخاص على العام تنبيها على كمال شرفها كانها تغاير الخفايا وانها
فوقها والخفايا جمع خفية عامة للصفات وغيرها والخبية التي واحد الخبايا بمعنى الستر من خبائه اذا
ستره قال تعالى الا يسجدوا لله يخرج الخبء فى السموات والارض الاية منها بمعنى واحد وللتفنن
اضاف الخفايا الى الملك والملكوت والخبايا الى قدس الجبروت وتخصيص الثاني مستفاد من المضاف
اليه وقد يراد بالجبروت عالم العقول وهو بين عالم الملك وهو عالم الشهادة ويعبر عنه ايضا بما يدرك
بالحس وبين الملكوت عالم الغيب وما لا يدرك بالحس مما يصح ان يلحق بكل من عالم الملك والملكوت
فعلم من مجموع هذا البيان ان الجبروت يجيء بمعنى العظمة والكبرياء وبمعنى عالم العقول الكائن بين عالم

اى الخبايا والخفايا

الملك

الملك والملكوت والمراد هنا به العظمة والقهر والكبرياء ولا يبعد ان يراد به عالم العقول وكذا الكلام
فى الملك والملكوت اما ان يراد بهما صفاته تعالى وهو التصرف فى الامور مطلقا والملكوت عظمته او يراد بهما
عالم الملك والملكوت كما عرفته وقد عرفت ان المراد بغوامض الحقايق الاحكام الشرعية والتجلي الذي هو
غاية الابراز ما قدرته تعالى على تصرف الامور وعظمته وكبريائه وسائر صفاته الذاتية والفعلية
فلا يتوهم اتحاد العلة والمعلول قيل فان قلت الجلاء الخفايا والخبايا فهو بحسب المآل ابراز الغوامض
فكيف يجعل علة غائية له قلت المراد بابراز غوامض الحقايق اظهار حقايق الموجودات المحسوسة
والمعاني المعقولة بقدر ما تسعه الطاقة البشرية والجلاء عالم الغيب فى الملك والملكوت معرفة
الصانع والعقايد الحقة والحاصل انه اوجد العالم ليدل على موجده ويصدق بكل ما جاء منه انتهى
وفيه نظر لا يخفى فان هذا بناء على ان ضمير ابرز راجع اليه تعالى وان المراد بالحقايق حقايق الموجودات
والظاهر ان ضمير ابرز له عليه السلام وان المراد بالحقايق الاحكام الشرعية ويؤيد ما ذكرناه
قوله ومهد لهم قوله ومهد لهم التمهيد وضع المهاد وهو البساط استعير للتهيئة والاعداد لانه
لازم لوضع المهاد او مشابه به فى مطلق الاعداد والقواعد جمع قاعدة وهي المسائل الكلية والاحكام
جمع حكم وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين اعتقادا او عملا بالاقتضاء والتخيير والاضافة لامية
قوله واوضاعها جمع وضع وهو سبب الحكم وشرطه فالخطاب نوعان تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير ووضعي وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرط ذلك كالدلوك لانه سبب
للصلوة والطهارة شرط لها فضمير اوضاعها راجع الى المضاف اليه وهو الاحكام وهو جائز على الاصح
فاشار الى نوعي الخطاب تتميما للمرام فى هذا الباب قوله من نصوص الايات جمع نص وهو عبارة النص
والالماع جمع لمع واللمع اشارة النص واقتضاء النص ودلالته بيان لما يستفاد الاحكام منه
فلفظة من ابتدائية قوله ليذهب عنهم الرجس اى الذنب والمعصية استعير الرجس للذنب
لانه المدنس للعرض كما ان الرجس اى النجس يدنس البدن والثوب والمكان وهذا اشارة
الى التخلية قوله ويطهركم اشارة الى التحلية ولذا اخره مع مراعاة الفاصلة او هذا ترشيح اذ المعنى
ويطهركم عن المعاصي تطهيرا وعلى الاول ويطهركم بانواع المبرات تطهيرا لكن الترشيح مختار المص
فى سورة الاحزاب وما ذكرناه مختار بعض المحشين حيث قال وتطهيره بالعلوم والملكات وهو الاولى
لان التأسيس اولى من التأكيد وايضا فيه اشارة الى التخلية والتحلية معا اذهاب الرجس ظاهر
ان اريد به الجهل وان اريد المعاصي فالظاهر انه من قبيل ضيق فم البئر قيل وفيه اقتباس مع تغيير
يسير وهو جائز عند بعضهم قيل وهو مناسب لما قيل فى الاية من ان المراد باهل البيت الامة لانهم
اهل بيت الشريعة انتهى وهذا ضعيف لمخالفته بما قبل الاية وما بعدها والاقتباس لا يتوقف على ذلك
ولما كان الفقرة الاولى وهي قوله فكشف اشارة الى افادة ان القران بعضه يكشف معاني بعض اخر
منه لم يذكر المص علة غائية له لظهورها والفقرة الثانية وهي قوله وابرز غوامض اشارة الى افادته

اصل الفروع العملية عللها بقوله ليتجلى والفقرة الثانية وهى قوله ومهد لهم لما كانت اشارة الى الفروع
الموقوف صحتها على ذلك الاصل عللا بقوله ليذهب عنهم وبهذا ظهر وجه تقديم الفقرة الاولى على الثانية
وهى على الثالثة واتضح ما ذكرنا آنفا من ان المراد بالحقايق فى قوله غوامض الحقايق حقايق الاحكام
الشرعية التى وضعها الله تعالى لا الحقايق الموجودات الخارجية كما ذهب اليه البعض قوله فمن
كان له الفاء للتفريع ما بعده على ما قبل قلب اى قلب واع يحفظ ما وقع فيه ويتفكر فى حقايقه او القى السمع
او اصغى الاستماع ما القى اليه وهو شهيد حاضر بذهنه ليفهم معانيه ويعمل بمقتضاه من الشهود وبمعنى
الحضور او شاهد بصدقه فيتعظ بظواهره وينزجر بزواجره من الشهادة والمناسب للمقام
المعنى الاول كلمة او لمنع الخلو بل مآلهما واحد وفيه تنبيه على ان كل قلب لا يحفظ ما القى اليه من الامور
المهمة ولا يتفكر فيها فليس بقلب متعد به وفى تنكيره مع ما فيه من التفخيم اشعار بذلك فان اسم
الجنس كما يطلق ويستعمل لمسماه مطلقا يستعمل لما يستجمع المعانى المخصوصة به والمقصود منه
ولذلك يسلب عمن غيره فيقال زيد ليس بانسان وفيه اشارة الى ان محل العلم القلب على ما دل
عليه السمع قال تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال تعالى فيكون لهم قلوب يعقلون بها
كذا فى المواقف وبما ذكرناه من ان لفظة او لمنع الخلو اندفع ما قيل من ان العطف بالواو اولى لان
القلب محل الادراك والالقاء عبارة عن الجد فى تحصيل المدرك ولا بد من الامرين مع ان النظم
وقع هكذا او كلام المص اقتباس قوله تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو
شهيد وتخصيص القاء السمع من بين اسباب الادراك لمناسبة المقام فى النظم الكريم وفى كلام
المص ايضا وما قيل من ان المراد بمن كان له قلب ذووا الانفس القدسية الغنية عن الكسب والتعلم
وبمن القى السمع المحتاج الى ذلك فضعيف لان المراد اوساط الناس او اعم منها لان من القى السمع
فله قلب واع ايضا فلا يصح التخصيص وايضا غناء النفوس القدسية ليس بمسلم فى عموم الاشخاص
ولو سلم ذلك لكن لا نسلم ذلك فى عموم الاوقات وكذا القول بان الاول اشارة الى مرتبة الاجتهاد
والثانى الى التقليد ضعيف ايضا قوله حميدا اى محمود فى الدنيا فظاهر واما فى الاخرة فمحمود ايضا يحمده
من اقتبس بنوره وانتفع بعلمه او حامد فى الكونين وسعيدا اى فى الدنيا حيث عمل بمقتضى الفرقان
وفى الاخرة سعيد بمعنى انه معدود من زمرة السعداء قوله ومن لم يرفع اليه راسه اى من لم يرفع
الى المنزل راسه كناية عن استكباره عن الايمان به والعمل بمقتضاه وحاصله ومن ليس له قلب واع
ولم يلق اليه السمع لكنه عدل عنه لنكتة بارعة لان فى قوله لم يرفع راسه اشارة الى علو مرتبة ورفعة
منزلة لان الناظر انما يرفع راسه لما كان عاليا عليه ومرتفعا فوقه ففى كلامه استعارة مكنية وتخييلية
فتامل وكن على بصيرة وفيه صنعة الاحتباك ايضا اذ فى الاول ذكر قلبا واعيا للمنزل القران ولم يذكر
رفع الراس وفى الثانى عكس ذلك مع ان كلا منهما مراد فى الموضعين قوله واطفاء مهموز من اطفاء النار
قال تعالى يريدون ان يطفؤا نور الله الاية قيل وقد يراد معتلا وليس هذا بمتعارف قوله والنبراس المصباح

مستعار للعقل فانه رأس مال كالفطرة التى فطر الناس عليها يتوسلون به الى درك الحق ونيل الكمال
فلما ضاع ذلك باعتقاد الباطل وبعدم رفع رأسه الى القران بقى خاسرا عن الربح آيسا وهذا هو المراد
باطفاء النبراس قوله يعيش بالجزم جواب الامر الشرط قوله ويصل بالجزم باسقاط الياء عطفا
على يعيش وفى نسخة ويصلى بالرفع على الاستيناف كانه قيل حاله فى الدنيا قد علمت فما حاله فى الاخرة
فاجيب بانه سيصلى البتة سعيرا اى نارا موقدة والسعير علم لدرك مخصوص من دركات جهنم
لكن المراد هنا مطلق دار العقاب اختاره للفاصلة وعلم من هذا البيان ان المراد بمن الكافر مطلقا
واما الموعد الفاسق فاما داخل فى القسم الاول او حاله مسكوت عنه قوله فيا واجب الوجود الفاء
لان جميع ما ذكر من ان الفرقان معجز لم يستطع احد من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان ان يعارضوه
وابراز الخبايا والخفايا لما دل على وجوب وجوده وكمال فيض جوده ونهاية كل مطلوب فرع على جميع
ما ذكر فقال فيا واجب الوجود التفاتا من الغيبة الى الخطاب تنبيها على ان اول كلامه بناء على
ما هو مبادى حال العارف من التفكر فى الائه من انزال القران المعجز وبيان الاعتقادات الحقة والفروع
العلمية به وذلك يدل على عظم شانه وباهر سلطانه وبذلك صار مترقيا من حضيض الغيبة الى ذروة
الحضور فقال فيا واجب الوجود فناجاه كانه يراه عيانا ويخوض لجة الوصول بيانا ووجوب الوجود
عند المتكلمين كون الذات علة تامة لوجوده وعند الحكماء كون الوجود عين ذاته ومعنى كون الذات
علة تامة لوجوده ان وجوده تعالى ليس من غيره تعالى واطلاق الواجب الوجود عليه تعالى بناء على
ما ذهب اليه الغزالى من جواز اطلاق ما علم اتصافه به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء
الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز اذا تحقق بدون مانع بخلاف التسمية فانها تصرف فى المسمى
كذا قيل وفيه ما فيه فالاولى جواز اطلاقه بالاجماع الفعلى وان لم يتحقق الاجماع القولى وكذا الكلام
فى ويا فائض الجود كرر حرف النداء تنبيها على ان الثانى منادى مستقل على حياله وصيغة البعد وجهها
ظاهر واصل الفيض سيلان الماء من جوانب الحوض مثلا لكثرته والافاضة الاسالة على الموج المحرر
والمراد هنا العطاء لا لعوض ولا لغرض والجود افادة ما ينبغى لمن ينبغى شبه بذلك لكثرة المنافع
فيهما وفائض الجود وصف بحال المتعلق اى فائض جوده وفيه مبالغة عظيمة وهو ابلغ من مفيض
الخير والجود قوله ويا غاية كل مقصود تكرير النداء لما مر والمراد بالغاية معناها اللغوى وهى النهاية
والمنتهى اى كل طالب يطلب مطلوبا لا بد ان ينتهى ذلك المطلوب اليك فانك مفيض المطالب كلها
لا سواك من الوسائط اى كل مقصود حصوله منك لا من غيرك وهذا معنى كونه تعالى غاية ونهاية
كل مقصود او المعنى انه تعالى غاية كل مقصود اى جنابه تعالى هو المقصود من كل مقصود العارف
فما من مقصود للعارف الا فالمقصود من ذلك المقصود هو الله تعالى فيجوز ان يراد بالغاية معناها
الاصطلاحى وهو العلة الغائية فان جميع الموجودات وسائل المعرفة التى هى نهاية المآرب وهذا
هو المناسب لهذا المقام قوله صل عليه اى عبدك الذى انزلت القران عليه اذ كل ما وصل الينا

من النعم الدينية والاخروية انما هو بواسطته عليه السلام قوله قوا توازى اى تساوى وماضيه آزى
وتبدل الهمزة واوا فى المضارع فيقال يوازى ولا يبدل فى الماضى فيقال وازى وهى مولدة عند بعض
ارباب اللغة والظاهر انه ع.ى حاصل قوله غناه بالغين المعجمة والمد النفع العظيم ونفعه عليه السلام فى الدارين
اظهر من ان يخفى والعناء فى قوله وتجازى عناه بالعين المهملة التعب والمشقة وتعبه عليه السلام
فى تبليغ الاحكام وارشاد الانام لا سيما فى ابتداء الاسلام اجل من البيان ومن اراد الاطلاع فليراجع
الى السير بين الغناء والعناء جناس ناقص وقدم الاول لان سببيته للصلوة اظهر فالمعنى انه
عليه السلام يستحق صلاة لا تحصى ولا تعد لان منافعه وتعبه لا تحصى ولا تنقصى قيل وفى قوله توازى
وتجازى جناس مضارع والاكتفاء بالصلوة لا يكون مكروها على الاصح خلافا للبعض فلو قال صلى وسلم
لا سلم من المناقشة قوله وعلى من اعانه وهم الصحابة رضى الله تعالى عنهم اجمعين واكتفى به لشهرتهم
بالاعانة وكذا الكلام فى قوله وقرر والمراد به التابعين والذين هم اتبعوه الى يوم الدين قوله تبيانه
بكسر التاء المثناة من فوق مصدر بمعنى البيان كقوله تعالى وتبيانا لكل شئ الاية ويفيد المبالغة
فى البيان وفى نسخة بنيانه بضم الباء الموحدة مصدر بناه يبنيه بوزن غفران وهو استعارة
لما جاء به من الشريعة وهو استعارة مشهورة لطيفة قال تعالى افمن اسس بنيانه على تقوى من الله الاية
قال عليه السلام بنى الاسلام على خمس الحديث والمعنى حينئذ وقرر اى جعله قارا وباقيا ترشيحا
للاستعارة لان البقاء من شان البناء وفى الاولى فالمعنى وقرر اى جعل بيانه قارا فى الاذهان
يسهل به المعرفة والاذعان قوله وافض علينا وقد عرفت معنى الاضافة وانها استعارة من اسالة
الماء لكثرة المنافع والبركات والبركة الزيادة والنماء وكثرة الخير اى وافض يا ربنا من معالم رفقهم
والاجتهاد فى اكتساب اعمالهم وتيسر السلوك فى اثرهم قوله واسلك اى ادخل بفضلك من سلك
المتعدى قال تعالى كذلك سلكناه فى قلوب المجرمين اى ادخلناه مصدره سلك بفتح السين
واما سلك اللازم فمصدره السلوك والباء فى بنا لافادة الاستصحاب والدلالة على المبالغة
فى الادخال قال المص فى قوله تعالى ذهب الله بنورهم عدى الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها من معنى
الاستصحاب والاستمساك يقال ذهب السلطان بماله اذا اخذه وما امسكه الله تعالى فلا مرسل له
انتهى فما ادخله الله تعالى فلا مخرج له اصلا ولا يخفى ان ما اورده المص فى الخطبة من براعة الاستهلال
وسائر انواع البلاغة والبراعة مما تحير الناظرون وتعجب الماهرون حيث حمد الله تعالى اولا على
ذاته ثم على نعمه تنبيها على الاستحقاقين واستيفاء للمسلكين ومن اجل نعمه تنزيل الفرقان الحاوى
لمصالح العباد فى الدارين ونظام المعاش وتحصيل المعاد وغير ذلك مما تم بيانه وشيد اركانه وظهر
ما ذكرناه من ان الضمائر فى تحدى وافحم وبين وكشف وغير ذلك كونها راجعة الى النبى عليه السلام
اولى ليتضح غناه وعناه والمجاهدة فى ارشاد العباد وتكميل الزهاد والعباد وضوحا لا يخفى على احد
من اهل الرشاد قوله وبعد شروع فى بيان سبب تاليف الكتاب مع توفيق الله الملك الوهاب قوله

فان اعظم

فان اعظم العلوم اى العلوم المدونة سواء كان المراد بها المسائل او التصديقات او الملكة والظاهر الاول
لانه المشهور المعول قوله مقدارا اى قدرا والمراد به المنزلة والرتبة والظاهر ان المراد العلوم الشرعية
اذ المتبادر من العلوم العلوم الشرعية لا سيما اذا ذكرت فى بيان العلم الشرعى ولا ريب فى كون علم
التفسير اعظمها لان موضوعه القران لانه يبحث فيه عن احواله الذاتية وهو اصل فى الايمان فان الايمان
لا يتم بدونه اما من جهة الذات او من جهة الاعتقاد فان الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وتصديق
النبى عليه السلام بالمعجزات وان لم يتوقف على الشرع من جهة الذات كما فى التلويح لتوقف الشرع عليه
لكنها تتوقف على الشرع من جهة الاعتقاد ولذا قال المص فى سورة القتال فى قوله تعالى وامنوا بما نزل
على محمد تخصيص به اشعارا بان الايمان لا يتم بدونه وانه الاصل فيه ومعلوم مع انه مراد الله تعالى الدال
عليه كلامه جامع للعقائد الحقة كلها والاحكام الشرعية باسرها كما فى قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شئ وغايته التمسك بحبل الله المتين والفوز بالسعادة والفضل المبين وقد صرح فى موضع ان جهات
شرف العلم ثلثة شرف موضوعه ومعلومه وغايته واختار صاحب المواقف شرف محجة بدل شرف
مسائله ومعلومه واعتذر قدس سره بان كون مسائل العلم اقوم فراجع الى اقومية الدلائل ووثاقتها
ومن عد المعلوم من جهات شرف العلم فقد نظر الى انها مقصودة والدلائل انما اعتبرت لاجلها فلا اشكال
بان موضوع علم الكلام ذات الله وصفاته تعالى فيكون علم الكلام اشرف العلوم اذ قد عرفت ان كلام الله تعالى
مشتمل على اعتقادات الحقة والتوحيد الذى هو اس الاعتقادات فيندرج فى موضوعه موضوع الكلام
على ان المختار ان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية فلا ريب فى اشرفية القران
من ذلك وكلام المص مبنى عليه على ان الاعظم يتعدد باعتبار فيجوز تعداد اشرفية العلوم بجهة مختلفة
وبما اشرف مما عداهما قوله وارفعها الشرف علو القدر وكون المراد علو المكان على الاستعارة ضعيف لان كون
الشرف علو المكان الحسى مجازا وعلو المكان المعنوى عين علو القدر والمنار محل النار والنور اذ النار الخالص
عن الدخان هو النور وهو المراد هنا وفيه تشبيه العلم بالنور وهو الشايع فى الاستعمال المحفوظ فى الصدور
والمنار كالمنارة كونهما موضع الاذان مرادا به الدليل لا يناسب المقام وهذا يوافق ما قبلهما مال بل عينه مرجعا
وان كان مغايرا مفهوما والاعظم والارفع مستعاران فى مثله قوله علم التفسير الاضافة من قبيل اضافة العام
الى الخاص والاسم هو التفسير وهو فى الاصل مصدر من الفسر وهو الكشف والايضاح ثم شاع فى بيان معنى
كلام الله تعالى رواية حتى صار حقيقة عرفية وشاع التاويل فى بيان معنى كلام الله دراية بمعونة قواعد العلوم
الادبية وبمراعاتها قيل ويطلق التاويل على بيان معنى كلام الله تعالى مطلقا وهذا غير متعارف ثم صار علما
للعلم المدون لبيان معنى كلام الله تعالى مطلقا سواء كان ذلك البيان بالرواية والدراية الموافقة لقواعد
البلاغة مثل بيان الاستعارات والمجازات ووجوه التقديم والتاخير والاطلاق والتقييد والذكر والحذف
وغير ذلك مما ذكر فى علم البديع من الجناس والاستخدام وصنعة الطباق وغير ذلك والمراد بالعلم علم الجنس
وقد ادعى البعض انه علم الشخص وهو ليس ببعيد قوله الذى هو صفة مادحة لا مخصصة ولا موضحة

والقول بان قوله وسلم علينا وعليهم
شاهد على ان عليه السلام عبد جدا
منه

وكقوله تعالى ما سلككم فى سقر
منه

واذا كان اعظم العلوم الشرعية
لا يكون اعظم العلوم الغير الشرعية
بطريق الاولوية
منه

كما قال شراح الحديث فى افضلية كلمة التوحيد
وافضلية سبحان الله والحمد لله الخ
منه

كما هو عادة الشيخين علامة الزمخشرى
والشيخ البيضاوى فانهما اجتهدا
فى بيان قواعد البلاغة دراية
منه

قوله رئيس العلوم الدينية الرئيس سيد القوم ومرجعهم في مهماتهم ولما كان القران موضوعه الذي هو
رئيس الادلة الشرعية وراسها ومرجعها كان علم التفسير رئيس العلوم الدينية وراسها والراس عضو
معروف يتوقف حيوة البدن على بقائه ويفنى بفنائه وههنا استعارة مصرحة لعلم التفسير للتنبيه على ان
اعتداد سائر العلوم الشرعية عليه قد عرف مشروحا فيما مر قوله ومبنى قواعد الشرع واساسها والمبنى موضع
الدينية يتوقف عليه فهو ابلغ من التعبير بالرئيس وجه توقف سائر العلوم صح
البناء لما عرفته من انه راس العلوم والراس مبنى البدن والقواعد جمع قاعدة وهي المسائل الكلية
وقيل القاعدة ساق البناء لكنها مستعارة لتلك المسائل والاساس ما يوضع عليه غيره عطف على المبنى
عطف تفسير له لا على القواعد لان العطف على المضاف اليه فيه مقال قيل لئلا يلزم اختلاف حركة ما هو
كالردى المعيب وفيه ما فيه ومآل الفقرتين واحد مثل ما سبق والتغاير باعتبار المفهوم وقد التزموا
في الديباجة والخطبة للمبالغة في المدح والاشنية تنشيطا لفرط الرغبة قوله لا يليق لتعاطيه التعاطي
تناول الشيء بتكلف صرح به المص في سورة القمر وفيه تنبيه على ان التناول في غاية من الصعوبة فقوله
لا يليق من باب الاكتفاء بالادق واصله في اللغة تفاعل من العطاء وهو مستلزم للاخذ والتناول فهو
مجاز ثم شاع في ذلك فصار حقيقة اصطلاحية وقيد التكلف منفهم من بناء التفاعل والتصدي التعرض
والاشتغال للتكلم فيه اي اخذه من كتب التفسير والتكلم بكلامهم فيها قوله الا من برع بالباء الموحدة
وفتح الراء من الباب الثالث وضمها من الباب الخامس وعين مهملة بمعنى فاق وبام من ان المراد
بكون علم التفسير رئيس العلوم الدينية ان سائر العلوم الشرعية يتوقف عليه من جهة الاعتداد
لا من جهة الذات اندفع الاشكال بان كونه رئيسا يستلزم توقف البراعة والتفوق عليه فكيف
يتوقف تعاطيه على البراعة والتفوق المذكور مع انه يستلزم توقف نفس علم التفسير على البراعة فهل
هذا الا دور وحاصله ان المتوقف عليه الاعتداد بها اي لا يعتد بها ما لم يؤخذ من الشرع اذ ما من علم
من العلوم الدينية اعني علم الحديث والفقه وعلم الكلام الا وهو ماخوذ من كلام الله تعالى الذي
لا يفهم معناه الا بعلم التفسير وتعلمه موقوف في حد ذاته على البراعة المذكورة فلا دور لتغاير جهة
التوقف نظيره ان الاعتقاد بوجود الباري ووحدته وقدرته وكلامه لا يتوقف على الشرع بالذات
بل يتوقف الشرع عليها لكن تتوقف من جهة الاعتداد على الشرع فلا دور فكذا فيما نحن فيه قوله اصولها
كاصول الفقه واصول الحديث والفروع علم الفقه مثلا قوله اصولها بدل من كلها قدم الاصول
لكونها موقوفا عليها وان كان الفروع مقصودة والجمع في الموضعين باعتبار مسائلها والا فحق العبارة
اصلين وفرعين والمراد بالعلوم الدينية ما لها انتساب وتعلق بالدين بوجه ما ولا ريب في تعلق
اصول الفقه واصول الحديث بالدين ولو بواسطة فروعها قوله وفاق تفنن في البيان في الصناعات
العربية قيل العلم ان لم يتعلق بكيفية العمل بل كان مقصودا في نفسه يسمى علما وان تعلق بها وكان
المقصود منه العمل يسمى صناعة في عرف الخاص وينقسم الى قسمين قسم يكون حصوله بمجرد النظر
والاستدلال كالطب وقسم لا يحصل الا بمزاولة العمل كالخياطة والحياكة ونحوهما وهذا القسم يختص

وهو من الراس كما هو الظاهر لكنه صار في العرف حقيقة في معنى السيد بعد ما كان استعارة له منه

باسم الصناعة

باسم الصناعة في عرف العامة انتهى ومقتضى بيانه ان الفقه من قبيل الصناعات ولم يقل به احد
وايضا الخياطة ونحوها لا يسمى علما اذ المراد بالعلم العلوم المدونة ونحو الخياطة ليس كذلك اذ ليس لها
موضوع ولا محمول ولا غاية واطلاق العلم عليها لغة لا يفيد واطلاق الصناعات على العلوم العربية
لمجرد التفنن ولذا عبر ثانيا بالفنون الادبية وفيه اشعار انها مقصودة لغيرها لا لمجرد التعلق بكيفية
العمل لانه غير مطرد كما عرفته وسميت الفنون الادبية ادبية لان ادب النفس في تعبيرات الكلام
انما يحصل بها وعرفوا علم الادب بانه علم يحترز به عن الخلل في كلام العرب لفظا او كتابة وقسموه الى اثنى عشر
قسما كما نقل عن شروح المفتاح وعلم التفسير يستمد من العروض والقافية وقرض الشعر والانشاء بالنظر فيه
على اتم الوجوه وان لم يستمد منها بالنظر الى نفسه بدون ملاحظة الاتمية واستمداده من سائر الفنون
ظاهر فالخط فلان الرسم العثماني يحتاج اليه فلا بد من معرفته لكن علم الخط والقافية ولم يلتفتوا
اليهما في هذا الزمان فالاشكاء الى الله تعالى وكذا قرض الشعر والعروض والقافية اذ لو لم ينظر فيه لم يفرق
بينه وبين الشعر حتى يعلم معنى قوله تعالى وما علمناه الشعر وما ينبغي له والشعراء يتبعهم الغاوون وقد وقع
في النظم الكريم ما هو موزون كما وقع في الخبر الشريف وقد بينوا انه اي في الخبر اتفاقي لا قصدي وايضا
قد اختلفوا في بعض البحر كبحر الرجز انه من الشعر ام لا ومن لم يعرف العروض لم يعرف ما هو ممدوح من غيره
ولم يعرف مخالفته للنظم الجليل والظاهر ان علم القراآت غير لازم في التفسير وقيل ان علم القراآت لا بد منه
ايضا في التفسير ولم يعد من العلوم الادبية فاما ان يدرج في العلوم الدينية لاختصاصه بالقران او في علم
التفسير كما يشعر به كلام المص فيما سياتي ويعرف التفسير حينئذ بما يعرف به معاني كلام الله تعالى والفاظه
بحسب الطاقة البشرية ويكون تسميته بالتفسير تسمية باشرف اجزائه ورد بانه لم يقل احد ان القراآت من
التفسير وانت خبير بان القائل لم يجزم به بل ذكره على سبيل الاحتمال ولا كلام في احتماله اذ موضوعه ايضا
القران فان قيد بان القران موضوع التفسير من حيث المعنى لم يتناول علم القراآت لان موضوعه القران
من حيث النظم وان اطلق عن هذا القيد فلا ريب في تناوله وعدم عدهم لا يستلزم العدم ثم ان سلم
ان علم القراآت لا بد منه فيه فيقال ان المص لم يدع حصر ما يتوقف عليه التفسير فيما ذكره بل اشار الى
عدم الحصر بقوله فيما سياتي ويعرف من وجوه القراآت المعزية الخ نقل عن شرح ادب الكاتب الادب في اللغة
حسن الاخلاق ومكارم الافعال واطلاقه على غيره من العلوم العربية مولد حدث في الاسلام وكذا ما قاله
الامام المطرزي انتهى اي انه غير عربي الاصل لكن المؤلفين استعملوا المولدين في كتبهم مراعاة للمقام وتتميما
للمرام قوله ولطال الظاهر ان اللام جواب قسم مقدر تاكيد المضمون الجملة بالقسم والقول بانها زائدة ضعيف
وما كونها مصدرية اولى من كونها كافة والمعنى وبالله لطال طولا مديدا تحديث نفسي وقيل ما كافة عن طلب
الفاعل فان قل وكثر وطال تكف بها اي بما عن الفاعل ولا يصلح ما الكافة بفعل غير هذه الثلثة ولما ساغ
كونها مصدرية لا يصار الى احتمال الكافة لانها خلاف الظاهر واذا جعلت مصدرية فحقها ان ترسم منفصلة
لكن الموجود في اكثر النسخ اتصالها وهذا يؤيد كونها كافة وامر رعاية الخط لا يهتم به الكاتبون ويليها في الاكثر

من اراد التفصيل فليراجع الى ما ذكر في شرح المفتاح للشريف المحقق

ومن اراد التفصيل فليراجع الى ما ذكر وهنا التقسيم المحدود للشك

قوله او كتابة كلمة او هنا للتقسيم

علم العروض علم يعرف به احوال المركبات الموزونة من حيث الوزن

علم القافية علم يعرف به احوال المركبات الموزونة من حيث اواخر ابياتها

علم الخط علم يعرف به احوال نقوش الكتابة وقرض الشعر علم يعرف به احوال ما يختص بالمنظوم وانشاء النثر علم يعرف به احوال ما يختص بالمنثور

الماضي وهنا المضارع فانه يقع ولو قليلا ويقدر كان كما يقدر في مثل قوله تعالى ان يمسسكم قرح فقد مس
القوم قرح مثله الاية صرح به صاحب الكشاف فالتقدير ولطال ما كنت احدث ولا يبعد ان تكون موصلة
بحذف العائد اى ما احدثه نفسي قوله بان اضيف كالبدل من قوله في هذا الفن اى في علم التفسير عبر بالفن
تفننا فاللام للعهد كتابا التنكير للتفخيم كما يدل عليه وصفه التصنيف ماخوذ من الصنف لان المؤلف يجمع
بين اصناف الكلام ويجعلها صنفا صنفا الى تمام المرام فعلم منه ان الكتاب عبارة عن الالفاظ وهي المختار
عند ذوي الابصار قوله يحتوي اى يشتمل على صفوة وهي الخالص ومنه صفوة العباد والمشهور فتح الصاد
المهملة والضم والكسر صحيح ولقد اجاد في اضافة العظماء الى الصحابة اى الاصحاب والعلماء الى التابعين
قوله ومن دونهم اى تبع التابعين والذين اتبعوهم باحسان الى حين التصنيف ولو قال ومن
اتبعهم من السلف الصالحين بدل ومن دونهم لكان احسن سبكا واعم نفعا والسلف من تقدم من
الاباء واستعير هنا للعلماء المتقدمين فانهم اباء تعليم العلم اليقين والمراد بالصالحين من يراعي حقوق
الله تعالى وحقوق المخلوقين قيل وقال المرزوقي في شرح الفصيح الصحابة مصدر بمعنى صحبه لكنه وصف به
وفي التسهيل الصحابة اسم جمع لصاحب كقرابة اسم جمع لقريب وهذا هو الظاهر والصحابي كل مسلم لقي
النبي عليه السلام وتعريفه بمن رأى النبي عليه السلام غير شامل للاعمى كابن ام مكتوم رضي الله تعالى عنه الا ان
يعم من شانه ان يراه لولا المانع فالاحسن من رأه النبي عليه السلام وطول الصحبة ليس بشرط لكن
اللقاء في حال الحيوة شرط فمن لقي بعد ارتحاله وقبل دفنه لا يكون من الصحابة والرواية عنه عليه السلام ليس
بشرط وعظماؤهم ابن عباس رئيس المفسرين حتى سمي ترجمان القران وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم
اجمعين وغيرهم من فضلاء الصحابة ويدخل فيهم الخلفاء الاربعة دخولا اوليا فان التابعين وهم من لقي الصحابة
مع اشتراط طول الصحبة ردوا تفسير القران عنهم وابن عباس وابن مسعود وغيرهم من اجلاء الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وعلماء التابعين مجاهد وعطاء وعكرمة وسعيد بن جبير وطاوس وزيد بن
اسلم رحمهم الله تعالى وبعد هؤلاء الفت تفاسير جمع فيها اقوال الصحابة والتابعين كتفسير سفيان بن
عيينة ووكيع وشعبة وعبد الرزاق وبعد هؤلاء ابن جرير وتفسيره اجل تفسير للمتقدمين ثم
كثر التصنيف حتى انتهى الزجاج والرماني ومنهما اخذ الشيخ الزمخشري وتفسيره مشحون بانواع اللطائف
والبلاغة واصناف النكت والبراعة وقد استغرق جم غفير من الفضلاء بحله والتقط منه جمع كثير قواعد علم
البلاغة والى هذا البيان اشار المص رحمه الله تعالى بقوله كتابا يحتوي على صفوة ما بلغني وقيل ثم جاء بعدهم
من كثر السواد باقوال الحكماء والصوفية كالرازي حتى قيل في تفسيره كل شيء الا التفسير وهذا منقول من
الامام السيوطي وتبعه اخرون لكنه افراط في التشنيع لان تفسيره يحتوي على ما نقل عن عظماء الصحابة وعلماء
التابعين وكيف لا وهو ماخذ المص وسائر المؤلف ومسند ارباب الحواشي يستمدون منه بحل البيضاوي
والكشاف وغاية الامر انه مشتمل على قواعد الحكماء واصطلاح الصوفية العلماء مع تطبيقها على قواعد الاسلام
في بعض المواضع مع الالتيام والمص روح الله تعالى روحه تعرض في بعض المحال بيان المعنى على اصطلاح الحكماء

اى ان اريد بالشرط الماضي يؤتى بكان وان لم يوجد يقدر وكذا ما نحن فيه

حدثت النفس مستعار للخواطر

لان نور النبوة مؤثر فيمن لقيه ولو لحظة

كابي ذويب الهذلي ان صح وقال العلائي انه لا يبعد ان يعطى حكم الصحابة كذا في شرح النخبة لعلي القاري

حتى قال في كروية الافلاك اذا قلنا في حدوثها فاي ضرر في الدين في كرويتها وقس عليه ما عداه

فهو

فهو تشنيع على المص ايضا لانه اخذ من كلام الرازي نعم تركها اولى تجاوز الله تعالى عنا وعنهم اجمعين
فالتجنب عن مثل هذا الاعتراض كالواجب على المتاخرين لانهم اقتبسوا العلم من كبار المتقدمين اسكنهم الله تعالى
في اعلى عليين قوله وينطوي اى يشتمل ولذا عدي بعلى مثل يحتوي وللتفنن اختار ينطوي من طوى في النشر
قوله على النكت جمع نكتة وهي مسئلة لطيفة اخرجت بدقة نظر وامعان فكر من نكت الرمح في الارض اذا اثر فيها
وسميت المسئلة الدقيقة بها لتاثر الخواطر في استنباطها واللطيفة كل اشارة دقيقة المعنى تلوح للفهم
لا تسعها العبارة بارعة اى فائقة من البراعة ورائعة من الريع بمعنى الزيادة والنماء وهذا اولى من كونها
من الروع بفتح الراء وهو الاعجاب او بمعنى الخوف كان الرائع الجميل يروع من رأه ويخيفه وهو تكلف وفي توصيف
النكت بالبراعة واللطيفة بالروع اشارة لطيفة فتامل وكن على بصيرة قوله استنبطتها انا ومن قبلي
الاستنباط استخراج ماء البئر اول ما يحفر هذا اصل معناه ثم استعير لاستخراج المعاني بجد واجتهاد لم يسبق
احد فهو اخص من الاستخراج في قوله استنبطتها انا ومن قبلي ما يلايم معنى الاستنباط الا بتمحل قوله من
افاضل المتاخرين وهو صاحب الكشاف والامام الرازي والراغب فان معتمد المص على هؤلاء حتى قيل ان ما فيه
العربية والمتعلق بالبلاغة من الشيخ الزمخشري وما فيه من اللغة من الراغب ما فيه من الكلام من التفسير الكبير
انتهى وهذا يرد ما مر من التشنيع الشنيع على الفخر الرازي بان فيه كل شيء الا التفسير وفي كل شيء مبالغة
غير ممدوحة ايضا قوله ويعرب عطف على قوله ينطوي او يحتوي اى ويظهر قوله المعزية اى المنسوبة الى الائمة
وفعله عزيته او عزوته واوي او يائي والثمانية هم القراء السبعة المشهورين والثامنة يعقوب بن اسحاق
الحضرمي البصري وراوياه روح بفتح الراء وليس بالتصغير كما قيل والشاذة ما وراء السبعة وقيل ما فوق
العشرة والقراءة الشاذة ليست من القران لانه اعتبر في تعريفه التواتر حتى لا تجوز الصلوة بها ولا يكفر
جاحدها فالاولى عدم التعرض لها ولا يعرف وجه التعرض لها والقول بانها تؤيد في بعض المواضع ما هو
المراد من القراءة المتواترة كما تراه من المص ضعيف لما عرفته من انها ليست من القران قوله والثمانية
اشارة الى اختيار الثامنة دون باقيها لانها اشتهرت حتى قيل انها الشايعة في الصدر الاول الى رأس
ثلثمائة ثم اسقطها منها ابن مجاهد واثبت بدلها قراءة الكسائي وقد قالوا ان يعقوب كان اعلم اهل عصره
بالعربية ووجوه القراءة كما في الاتقان وغيره كذا قيل ولا يخفى ما فيه لان ما هو في الصدر الاول كان شايعا
كيف اسقطها ابن مجاهد واثبت بدلها قراءة الكسائي وفيه خلل من وجهين فالاولى عدم التعرض لمثل هذا
الكلام فانه يؤدي الى انفتاح باب الفساد للملاحدة واللئام ومن اين يعلم مثل ذلك بدون تواتر في المرام
وما هو تواتر في الصدر الاول كيف يحول الى غيره من القراء العظام وان قال زنديق ان ما نحن فيه شايع
في الصدر الاول الى رأس سنة كذا ثم اسقطه فلان واثبت بدله الامر الذي كنتم فيه فماذا جوابه والجواب
عنه مشكل على تقدير ثبوت ما نقل عن ابن مجاهد فالواجب سد هذا الباب والتوفيق من الله الملك الوهاب
قوله الا ان قصور بضاعتي والقصور العجز عنه ولم ينله نقل عن الاساس انه قال قصر عنه قصورا عجز عنه
ولم ينله انتهى لكن في مثل هذا بمعنى القلة والبضاعة بكسر الباء الرأس المال الذي يقصد التجار به الربح

وهنا استعارة للعلم شبه العلم به والاشتغال به في كونه سبب للنماء في العلم والادراك كالماء الذي
يتجر فيه سبب للربح والنماء ويتبطئني اي يعوقني ويؤخرني قوله ويمنعني عن الانتصاب اي عن القيام
في هذا المقام اي مقام تأليف كتاب شأنه كذا وكذا وعظماء المؤلفين كثيرا ما يذكرون هذا المقال
اعترافا بالعجز والنقصان استعانة من الله الملك المتعال لعمري نحن احق باعتراف هذا العجز والنقصان
والعون واللطف من ربنا المستعان بل اشتغالنا بجمع الاوراق لحل هذا الكتاب الرشاد من اعظم
اشراط الساعة وقرب يوم التناد قوله حتى سنح اي استمر ذلك المنع حتى سنح لي اي الهمني الله بعد
الاستخارة ما صمم به فاعل سنح فلم يبق منع وفيه اشارة الى ان اللايق بحال العارف عدم شروع
امر ذي بال الا بعد الاستخارة والاستشارة وهي مرادة وان لم يذكرها لظهورها قوله ان اسميه اي ذلك
الكتاب بعد ان اتممه لئلا يقع التسمية على المعدوم التصرف وبعد الاتمام المسمى اما اللفظ الدال على المعنى
وهو ان لم يكن موجودا لكن والة وهو النقش موجود وكذا الكلام في المعنى واما النقش فالامر ظاهر
والمعنى لكن المختار كونه الالفاظ وكون الاسم اسم جنس او علم جنس او علم شخص ذهب كل طائفة الى
واحد منها وفي نسخة ان اوسمه اي اجعل سمة وعلامة والمعروف فيه وسمه يسمه كوحده يحده واما
وسم المشدد فانه بمعنى حضر الوسم ان صح رواية هنا ههنا فهو لاجل الازدواج مع قوله اتممه وفي
النسخة التي عندنا ان اسميه قوله بانوار التنزيل جمع نور وهو عرض يظهر بنفسه ويظهر غيره فان
جمعت فهو نور فوق نور وهذا باعتبار اصله والمراد بها اسم لهذا الكتاب وكذا الكلام في اسرار التاويل
فان السر في الاصل ما لا يستحسن اظهاره بل يلزم كتمانه وفي اضافة الانوار الى التنزيل والاسرار الى التاويل
لطف عظيم قوله فها انا ذا الفاء لتفريع ما بعده على قصد الشروع وها للتنبيه لكن ادخال حرف التنبيه
على الضمير المرفوع المنفصل مع ان خبره ليس باسم الاشارة صرح بعدم جوازه ابن هشام في مغني اللبيب
حيث قال والثانية الضمير المرفوع المخبر عنه باسم الاشارة نحو ها انتم هؤلاء لعل المص اطلع على جوازه



بسم الله الرحمن الرحيم

سورة فاتحة الكتاب السورة الطائفة من القران المترجمة المسماة باسم خاص التي اقلها ثلث ايات هذا
ما اختاره المص والظاهر ان يقال السورة الطائفة من كتاب الله تعالى المترجمة المسماة باسم خاص اقلها ثلث
ايات ليعم سور سائر الكتب الالهية وكون السورة اصطلاحا جديدا بعد نزول القران لا يضر اذ المراد ما يراد فيها
الا يرى انه نقل في القران عن التورية والانجيل امور كثيرة بالفاظ عربية ولا يلزم منه كون ما نقل منهما عربيا وكذلك في السورة
ايضا فلا يرد ان الانجيل مثلا ليس على اللغة العربية حتى يكون طوائفها المسورة مسماة بلفظة عربية فالظاهر ان لها
اسما عجميا يفيد ما افاده لفظ السورة انتهى فاذا كان لها اسم عجمي يفيد ما افاده لفظ السورة فنحن نعبر عنها بلفظ
السورة قال الشيخ الزمخشري في سورة طه حكى لسان التورية كانت الف سورة كل سورة الف اية تحمل اسفارها سبعون
جملا وقال في اوائل سورة البقرة ولام ما انزل الله التورية والانجيل والزبور وسائر ما اوحاه الى انبيائه على هذا المنهج
مسورة مترجمة السور فعبر جار الله بالسور عما وقع فيها بلفظ اخر فينبغي كون تعريف السورة عاما لسور سائر
الكتب السماوية والظاهر ان واوها اصلية فهي منقولة من سور المدينة من قبيل نقل اسم المشبه به الى المشبه لانها
محيطة بطائفة من القران محوزة على حيالها او محتوية على انواع من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها وان جعلت
مبدلة من الهمزة فمن السورة التي هي البقية او القطعة من الشيء وسميت بها لانها قطعة من مجموع القران او بقية
منه فهذه المناسبة نقل اسم المشبه به الى المشبه وتمام بحثها ياتي ان شاء الله تعالى في تفسير قوله تعالى وان كنتم في ريب
مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله الاية واضافتها الى فاتحة الكتاب من اضافة العام الى الخاص اذ الاسم فاتحة
الكتاب والبقرة وال عمران مثلا فهو تركيب اضافي فهي لامية لان المضاف اليه ليس ظرفا للمضاف ولا صادقا عليه
ولا على غيره وليس من شرطها ان يصح اظهار اللام بل يكفيه افادة الاختصاص كما في طور سيناء كذا قالوا وفيه نظر
اذ اللفظ تابع للمعنى فاذا تحقق الاختصاص الذي يفيده اللام فكيف لا يصح اظهار اللام فعدم صحة اظهاره
امارة على انتفاء ذلك الاختصاص فالاولى كون الاضافة بيانية بمعنى من البيانية فان صاحب الكشاف
ذهب الى ان اضافة البهيمة الى الانعام والى ان اضافة اللهو الى الحديث في قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام
وقوله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث الاية بيانية ورضي به المص مع ان البهيمة عامة والانعام
خاص وكذا اضافة اللهو الى الحديث بمعنى من وهي تبيينية ان اريد بالحديث المنكر لان شرط من البيانية
ان يصح اطلاق المجرور بها على المبين كذا في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان كما صرح به السالكوتي وابن كمال
مع توغله في الرد على الشيخين تبعهما في الموضعين وذهب الى ان الاضافة للبيان في سورة المائدة والاضافة
بمعنى من وهي تبيينية في سورة اللقمان قيل واعلم انه يستفاد من كلام المص والزمخشري ان اضافة العام
الى الخاص المطلق بمعنى من البيانية وبينه على نحو ما ذكرناه ثم قال وهو الظاهر لان شرط من التبيينية

ان يصح اطلاق المجرور بها على المبين كما قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان لكن المذكور في النحو انها لامية انتهى
وقال بعض ارباب الحواشي وذهب شارح الى انها بيانية ايضا ولذلك تراهم يجعلون شجر الاراك من الاضافة اللامية
تارة ومن البيانية اخرى انتهى فعلم منه ان النحويين قائلون بالاضافة البيانية في اضافة العام الى الخاص
المطلق فاتضح ما ذكرناه من ان القول بان اضافتها لامية وليس من شرطها ان يصح اظهار اللام اه ضعيف
والتعويل على ما يستفاد من كلام الشيخين وهو احسن المسلكين مع انه قد نقل عن بعض النحاة بعض
التفات واما القول بانها من قبيل اضافة المسمى الى الاسم فهي في قوة سورة تسمى فاتحة الكتاب فمخالف
لما صرح به الاكثرون من انها من قبيل اضافة العام الى الخاص المطلق اذ السورة عامة لها ولغيرها من السور
فان معناها كما عرفت طائفة من القران مترجمة باسم خاص اه وهذا مفهوم كلي صادق على كل سورة وفاتحة
الكتاب ونحوها مثل البقرة وآل عمران اسم لطائفة مخصوصة دالة على معان مخصوصة فالمسمى تلك الطائفة
المخصوصة في كل من السور لا السورة العامة لكل منها غايته لان السورة صادقة على كل من تلك الطائفة فالمسمى بفاتحة الكتاب هو ما صدق عليه لا المفهوم الكلي الصادق وهذا شبيه باشتباه العارض بالمعروض
فكما لا يقال في اضافة الحيوان الى الانسان انها اضافة المسمى الى الاسم كذلك لا يقال هنا ايضا والتزام
كون المراد بالسورة الطائفة المخصوصة لا المفهوم العام يؤدي الى كون السورة مشتركة اشتراكا لفظيا
بين السور وليس كذلك بل هي مشتركة بينها اشتراكا معنويا وايضا لا يكون السورة ح عامة وقد صرحوا
بان اضافتها اضافة العام الى الخاص المطلق واختار فاضل السعدي كون علم السورة هو مجموع سورة
فاتحة الكتاب وانت خبير بان كون المجموع علما ما لم يصرح به احد مع اهتمامهم ببيان اسمائها الشريفة بل الظاهر
من اقوالهم خلاف ذلك مع ان التسمية بثلثة اسماء قد انكرها ابن الحاجب والمص حيث قال في اوائل سورة البقرة
والتسمية بثلثة اسماء انما يمتنع اذا ركبت وجعلت اسما واحدا على طريقة بعلبك ح وان اثبت جوازها
صاحب التوضيح في بحث الاستثناء بنحو شاب قرناها وبرق نحره وعبد الرحمن وابي عبد الله لكن التجافي عن
موضع الخلاف هو الاولى وما روى المص في اخر السورة من قوله عليه السلام اذ اتاه ملك فقال ابشر بنورين
اوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك فاتحة الكتاب يأبى عن ذلك ونظائره كثيرة بحذف لفظ السورة والتزام الحذف
بعيد جدا مع ان الاعلام يجب صونها عن التغيير والحذف جزما والاحتمال الذي يخالف النقل والاستعمال
ضعيف قطعا فان قيل ان اضافة العام الى الخاص قبيحة كما حكم به التحرير في التلويح قلنا انه فيما اشتهر كون
المضاف اليه فردا للمضاف كانسان زيد لا مطلقا بدليل صحة شجر الاراك وعلم النحو كما صرح به بعض المحشين
وبهذا يحصل التلفيق بين القول بالقبح المذكور وبين القول بصحة اضافة العام الى الخاص فلا اشكال
في قول التحرير كما زعم بعض اصحاب التحرير **فاتحة الكتاب** اي اوله اذ فاتحة الشيء اوله وهو مصدر كالعافية
والباقية بمعنى الصحة والبقاء ثم اطلق على اول الشيء تسمية للمفعول بالمصدر لان الفتح يتعلق به اولا
وبتوسط بالمجموع ثانيا كذا قالوا وفيه مسامحة والمراد التعلق بباقي الاجزاء فهو المفتوح الاول اي ان
الجزء الاول لكونه واسطة في عروض الفتح للكل مبدأ له فيكون اولى بهذا الاسم من الكل وهذا جار في الكل الذي

تدريج في الفتح كالطومار بخلاف ما ليس كذلك كالاوراق المجلدة قيل في قوله فهو للمفتوح الاول وهذا بالنسبة
الى المقرو والمكتوب مطلقا فقول بعض المتصلفين من اهل العصر انه انما يتحقق في المكتوب اذا كان كالطومار
من جمود الفكر وخموده انتهى ولا يخفى ان الكل الذي ما بين الدفتين كون الجزء الاول منه مفتوحا اولا بالنسبة
الى القراءة واضح قال صاحب الارشاد الفاتحة في الاصل اول ما من شانه ان يفتح كالكتاب والثوب اطلقت
عليه لكونه واسطة في فتح الكل ثم اطلقت على اول كل شيء فيه تدريج بوجه من الوجوه كالكلام التدريجي حصولا
والسطور والاوراق التدريجية قراءة وعد اقوله قراءة الاولى تركه لانه لا يختص بالامور التدريجية وايضا
المتبادر من الفتح الكشف وازالة لف وطيه والحاصل ان القراءة والكتابة بمعنى النقش والخياطة ونحو
ذلك من الافعال والاقوال اطلقت الفاتحة على اولها لكونها تدريجية لكن لا بمعنى انه واسطة في تعلق الفتح
بالباقي بل بمعنى ان تعلق الفتح بالاول فتح له اولا وبالذات وهو بعينه فتح للمجموع بواسطة لكونه جزء منه واما
نحو الاقمشة المطوية والطوامير وفي غيرها من الكتب اذا اريد فتحها وازالة طيها على الترتيب الوضعي فالفتح
يتعلق اولا بالجزء الاول ثم يتعلق ثانيا وثالثا ورابعا وهلم جرا الى اخره فباقي الاجزاء موصوف بالفتح
هنا حقيقة بخلاف الصورة الاولى فان اتصاف باقي الاجزاء بالفتح مجاز فالجزء الاول واسطة في العروض في
الاولى وواسطة في الثبوت في الثانية كالكتاب والثوب كما اعترف به اولا فاذا كان المفتوح كالطومار
فالمفتوح الاول هو الجزء الاول وباقي الاجزاء مفتوح ثانيا بواسطة الاول واما ان كان المفتوح كالاوراق
المجلدة فلا يكون الجزء الاول منها مفتوحا اولا بل كل واحد من الاوراق مفتوح دفعة وهذا مراد اهل العصر فالحق
معه وقيل الفاتحة صفة جعلت اسما لاول الشيء اذ به يتعلق الفتح بمجموعه فهو كالباعث على الفتح فيتعلق
بنفسه ضرورة انتهى ولا يخفى ان موجب هذا التوجيه والتوجيه السابق ان هنا فتحين ومفتوحين
احدهما وسيلة وسبب للاخر وفيه تامل فتامل فانه لا يتمشى فيما فتح دفعيا وانما اختار السيد السند الاول
لان فيه مبالغة ولو ادعائيا اذ اطلاق المصدر على الفاعل وعلى المفعول لا بد وان يكون للمبالغة ولما كان الاول
مفتوحا اولا وذريعة الى فتح الباقي من الاجزاء جعل كانه عين الفتح ادعاء والقول بان فاعلة في المصادر قليلة
وان تسمية المفعول بالمصدر خلاف الظاهر ضعيف لانه ان اراد بالقلة القلة في نفسه غير كثير دورانه في السنة
البلغاء فلا يكون فصيحا فغير مسلم كيف وقد ورد استعماله في التنزيل كما صرح به صاحب الكشاف في مواضع
عديدة وان اراد بها القلة بالنسبة الى غيره فلا يضرنا فان الالفاظ الفصيحة يتفاوت استعمالها قلة
وكثرة بنسبة بعض الى بعض والانكار مكابرة وان اراد انه مرجوح بالنسبة الى كونها صفة فقد عرفت ان
الامر بالعكس لافادته المبالغة دون الثاني وايضا قد ظهر ان القلة لا تكون منشأ المرجوحية ما لم يخرج عن
حد الفصاحة وقد بان فصاحته وظهر بلاغته ع وكذا الكلام في كون تسمية المفعول بالمصدر خلاف
الظاهر كيف وقد ورد في كلام الفصحاء والبلغاء لا سيما في كلام الله تعالى وقد صرح بعض شارحي التصريف
انه اذا اريد المبالغة يذكر المصدر ويراد به الفاعل او المفعول مجازا وكيف يدعي ان ما يدخل تحت القاعدة
الكلية خلاف الظاهر واذا كانت صفة فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كالمقدمة وقيل للمبالغة

قوله تعالى من الصواعق يعلم خائنة الاعين
فهل ترى لهم من باقية

ع اى ظهر بلاغة الكلام المشتمل عليه ففيه تسامح

وهو ضعيف

وهو ضعيف وجوز كونها للتانيث لتانيث الموصوف في الاصل اى القطعة الفاتحة ومراده انه يحتمل ذلك كما في
لفظ الحقيقة فان صاحب المفتاح اختار كون التاء فيها للتانيث مع ان كونها للنقل هو الظاهر فلا وجه للبحث
فيه بان موصوفها هنا جزء والجزء الاول ما يعتبر اتصاله بسائر الاجزاء والا لم يكن توسطه في عروض الفتح للكل فلا
يصح التعبير عنه بالقطعة ونحوها او القطعة انما تطلق على الجزء الذي انقطع على سائر الاجزاء انتهى فانه لو سلم ذلك
فلم لا يجوز ان يكون الانقطاع بتقسيم العقل والفرض فان المتكلمين يستعملونه كما في الجواهر الفرد وفي قولهم
وانه تعالى ليس لمحل بمتبعض ولا بمتجز قيل وكان الداعي الى نفي التبعض على الانقسام العقلي والوهمي والتجزي
على الانقسام بالفعل وقوله تعالى فكانما اغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما الاية يشعر استعمال القطعة
في الجزء المتصل وان نوقش فيه فلا اقل من الحمل على الانقسام العقلي والفرضي اذ الليل عبارة عن الزمان
الممتد من غروب الشمس الى طلوع الفجر كما في اللباب فاجزاؤه متصلة واطلاق الفاتحة على الاول على كونها صفة
باعتبار كونها ذات فتح بمعنى مفتوحة تشبيها للملابسة له بملابسة الفاعل له كما في عيشة راضية فيكون موافقا
لكونها مصدرا بمعنى المفعول واقل مؤنة وذهب السيد السند الى ان مداره على تشبيه الاول بالباعث اذ بتوسطه
يتعلق الفتح بالمجموع اى انه لما كان الاول من حيث كونه مفتوحا اولا صار سببا لمفتوحية المجموع فاسند الفتح
الى السبب فيكون مجازا عقليا وفيه مبالغة ولهذا اختاره على كونها مجازا لغويا مع انه موافق لما اختاره اولا
والحاصل انه مفتوح اولا حقيقة فاتح مجازا قال الفاضل السعدي فان قيل الاسناد الى الباعث اسناد مجازي
تشبيها بملابسة بالفاعل فكان الصواب تشبيه بالفاعل فان توسطه في تعلق الفتح بالمجموع يصلح وجها للتشبيه
بالفاعل وفيه قصر المسافة قلنا تشبيه بالباعث لمعنى دقيق ووجه انيق فان وجه الشبه يتضمن اجتماع جهتي العلية
والمعلولية في المشبه لظهور ان تعلق الفتح بالمجموع بواسطته بكونه مفتوحا ليس الا فليتامل اى بخلاف تشبيه
بالفاعل فان وجه الشبه يتضمن جهة العلية فقط دون جهة المعلولية مع انها مقصودة هنا ويرد عليه
ان اطلاق الفاتحة عليه ملحوظ فيها اعتبار العلية فقط ولا يلاحظ فيه اعتبار المعلولية وان تحقق حقيقة فيه وكان
المنشأ العلية وغير الملحوظ كالمعدوم في نظر ارباب البلاغة فالاصوبية في التشبيه بالفاعل قصر المسافة ولعل
هذا كان فليتامل فالوجه اللائق ان يقال اختار تشبيهه بالباعث دون الفاعل ايذانا بان علية الجزء الاول
لفتح الباقي بمجرد كونه ذريعة بلا تاثير كالباعث بخلاف الفاعل فان عليته بطريق التاثير ولو شبه بالفاعل بمجرد
الملابسة بلا نظر التاثير وعدمه لكان له وجه لكن الكلام في الاحسنية والاصوبية وما ذكره صاحب الارشاد
من ان تعلق الفتح بالجزء بالذات وبالباقي بواسطة لكن لا على معنى انه واسطة في تعلقه بالباقي ثانيا
بل على معنى ان الفتح المتعلق بالاول فتح له اولا وبالذات وهو بعينه فتح للمجموع بواسطة لكونه جزء منه
فليس بتام على اطلاقه فان هذا انما يتصور في الشيء المفتوح دفعة واما في امثال الاقمشة المطوية
والطوامير وفي غيرها من الكتب اذا اريد فتحه على الترتيب الوضعي فالفتح يتعلق اولا بالجزء ثم يتعلق ثانيا
وثالثا ورابعا وهلم جرا بالباقي من الاجزاء بواسطته في العروض وفاتحة الكتاب اسم لهذه السورة
الكريمة واضافته باعتبار المعنى الاضافي اما لامية لانه من اضافة الجزء الى الكل اذ المراد بالكتاب الكل كما هو الظ

لا المعنى الكلي فان الكلي لا اقل له او بيانية ان اريد بالكتاب المفهوم الكلي المشترك بين الكل والجزء وبالاول
فرد منه لكن فيه خلاف الظاهر اما اولا فلان الكتاب كونه عبارة عن مجموع المنزل هو المختار كما سنبينه ان شاء الله تعالى
وارادة الكلي عدول عن الظاهر واما ثانيا فلان هذا بناء على ان المراد بالاول البعض وبالبعض الفرد وكلاهما تكلف
بل تعسف وانما كان الاضافة فيه بيانية دون الاول لتحقق شرطها وهو كون المضاف اليه صادق على المضاف
فيه دون الاول اذ بين الكل والجزء تباين وتجويز كونها تبعيضية بان يكون المقدر من التبعيضية بناء على
ظاهر قول المص في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث فالاضافة تبعيضية لهما او ل
واعترض عليه قدس سره بانه اذا اريد بالحديث الجنس لا وجه لجعل اللهو بعضه اذ هو باطل بل هو بعض من افراد
ذلك الجنس فان البعض بمعنى الجزء غير وارد بل هو بمعنى الجزء قطعا واذا قيل زيد بعض الانسان ففيه تقدير
اي بعض افراد الانسان فيكون زيد جزء من تلك الافراد انتهى هذا عجب لان بعض الانسان حيوان
او ضاحك مثلا قضية جزئية فالحكم فيها على الافراد اي الجزئيات ولو اريد بعض افراد الانسان بمعنى الجزء
لا يصح عليه الحكم بانه حيوان او ضاحك بل الحكم بالبد ونحوه والتاويل بان المراد بالافراد بمعنى مجموع الافراد
غير معتد به اذ الائمة صرحوا بان المحكوم هنا بعض الافراد لا فرد واحد من تلك الافراد وايضا المحكوم عليه
بعض الافراد من الكلي الافرادي وهذا مع كمال وضوحه واشتهاره بين الاجلة والطلبة كيف يذهل عنه
ومنشأ هذا ليس الا التعصب والغفلة عن مراد المشايخ وهذا ظن وبعض الظن اثم وقال الفاضل السعدي
الظاهر عندي انه عبر عن الاضافة بمعنى اللام بمعنى من التبعيضية اظهار الجهة الاختصاصية التي لا بد
منها بين المضافين فانها معنى جنسي تتحقق باسباب شتى معول في انفهام ذلك على شهرة انحصار تقسيم
الاضافة بمعنى من في الاضافة اللامية بعد ما نبه على قصر الاضافة بمعنى من البيانية في مفتتح كلامه
انتهى ولا يخفى عليك انه على هذا التقدير يكون اضافة اللهو الى الحديث من قبيل اضافة الافراد الى المفهوم
الكلي اذ اللهو فرد من مطلق الحديث فيكون اضافته بيانية لا لامية وكلام المص حيث قال وتبعيضية
ان اراد الاعم منه صريح فيما ذكرناه وحمل قوله الاعم منه على المستغرق حتى يكون اضافة الجزء الى الكل ضعيف
وبعيد جدا فالوجه ان يقال ان مقصوده من كونها تبعيضية الاضافة البيانية ايضا الا ان المضاف
اليه ح لما لم يحسن كونه تمييزا وبيانا للمضاف لكون المضاف فردا منه جعل هذه الاضافة تبعيضية
ايذانا بان المضاف جزئي وبعض من المضاف اليه اذ بينهما عموم وخصوص من وجه على هذا التقدير اذا الحديث
المطلق يعم اللهو وغيره كما ان اللهو يكون من الحديث وغيره فالمضاف فرد من المضاف اليه كعكسه وانما
لم يحسن ذلك لا لاجل كونه فردا لايهامه كون مطلق الحديث لهوا مع ان بعض الحديث وهو ما ليس بمنكر
ليس بلهو كما اوضح الفاضل السعدي كلامه قدس سره بهذا الوجه وعول فيه على ان الاضافة التبعيضية
غير متحققة في كلامهم حال كونها قسيمة للاقسام الثلثة ونبه اولا على كونها بيانية اضافية عن التبعيض
لحسن جعل المضاف اليه تمييزا وبيانا للمضاف لاتحادهما في الخارج ثم اشار الى كونها بيانية مع التبعيض
لكونه بعضا من مطلق الحديث فالتقابل باعتبار العارض لا للماهية فلو قيل هنا اضافة الفاتحة الى الكتاب

تبعيضية

تبعيضية واريد انها فرد منه بناء على ان المراد من الكتاب المفهوم الكلي لا يبعد واعلم ان صاحب الكشاف
ذهب الى ان اضافة البهيمة الى الانعام بيانية وتبعه المص مع ان البهيمة عام والانعام خاص فعلم
ان اضافة العام الى الخاص بيانية عندهما ولهذا ذهب الى ان اضافة اللهو الى الحديث المنكر بيانية
مع انها من اضافة العام الى الخاص وهذا اسلم من التكلف الذي ارتكبه الجمهور من ان افادة الاضافة
الاختصاص الذي افاده لام الجارة كاف في الاضافة اللامية وان لم يصح اظهار اللام فيه مع ان المعنى اصل
ومتبوع فاذا تحقق الاختصاص الذي افاده اللام لا بد وان يصح اظهار اللام فمتى لم يصح اظهارها علم
الاختصاص الذي افاده اللام والعلم عند الله الملك العلام واما ما قيل من ان كون المضاف بعض المضاف
اليه لا يقتضي كون الاضافة بمعنى من التبعيضية سواء كان المراد بالبعض الجزء او الجزئي اذ ربما يعتبر
اختصاص الجزء بالكل او الجزئي بالكلي فيكون الاضافة لامية مثال الاول بعض القوم سلطانهم ومثال
الثاني زيد متناول الانسان ومشموله فمدفوع بان الاضافة البيانية يمكن ردها الى الاضافة اللامية
للاختصاص الواقع بين المبين والمبين لكن لما كان الاضافة بمعنى من كثيرة في كلامهم جعلوها قسما
اخر ولم يلتفتوا الى ذلك الاختصاص كذا حققه العارف الجامي ففي المثال المذكور لو لم يسلم ذلك
لا يضرنا ورد ايضا بان اضافة السلطان في المثال الاول انما كانت للاختصاص لان بعضية المضاف
كانت مصرحا بها في عنوان الكلام فلو حمل الاضافة عليها لزم التكرار فتعين الاختصاص وما ذكرناه من غلبة
معنى التبعيض في اضافة الجزء الى الكل مشروط بعدم المانع والمانع هنا ظاهر واما اضافة المتناول والمشمول
في المثال الثاني فخارجة عن البحث لانها اضافة لفظية والكلام في المعنوية انتهى وفيه ما لا يخفى اذ الظ
ان المشتق هنا بمعنى الاستمرار فيكون الاضافة معنوية واما قوله وما ذكرناه من غلبة معنى التبعيض الخ
اعتراف بما ذكره القيل ثم الظاهر ان هذا وامثاله من الاعلام الشخصية فان القران وجزئه عبارة عن
الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ جبرائيل عليه السلام او زيد او عمرو ولا يمكن تعددها الا بحسب محالها
بان يقرأها زيد او عمرو او غير ذلك فيكون مثل الشخصي فيكون اسم جزئه علما شخصيا فجعله علما جنسيا باعتبار
تعددها بالنظر الى محالها تدقيق فلسفي لا يعبأ به في علم شرعي لا سيما في كلام الهي ولا حاجة الى الاعتذار
عن الاعتراض بان القول بعلمية الجنس ضروري لمنع الصرف وغيره من الاحكام ولا ضرورة هنا بان بعضا
من اسماء السور وقعت في الاشعار ممنوعة عن الصرف للعلمية والتأنيث كما صرح به العلامة في قول
الشاعر يذكرني حاميم والرمح شاجر فهلا تلا حاميم قبل التقدم واذا تحققت العلمية في البعض تحققت
في الكل اذ لا وجه للفصل انتهى وان كان القران عبارة عما نزل به جبرائيل ع م فيكون شخصا فيكون اسم
جزئه علما شخصيا ظاهر لكن الحق ما ذكرنا اولا من انه عبارة عن الكلمات المركبة تركيبا خاصا وامادخول
اللام في بعض منها كالفاتحة والشافية فلا ينافي العلمية لانه للمح الوصفية الاصلية في نحو الفاتحة كالحسن
والحسين او لانه جزء العلم في نحو البقرة وبهذا البيان ظهر ما هو المراد من الكتاب اي القران وهو ما نقل
الينا بين دفتي المصاحف تواترا كما في التنقيح او النظم المنزل على رسولنا المنقول عنه تواترا او هو الكل فعلى

قوله الى الحديث المنكر كما جاء في الحديث الشريف الحديث في المسجد يأكل الحسنات فاللهو يكون من الحديث وغيره فبين الحديث واما اذا اريد مطلق الحديث فبينهما عموم وخصوص من وجه منه

بهذا لا يصدق القران على كل جزء منه واما الاصوليون فاختاروا كونه عبارة عن الكلي المشترك بين الكل وبين كل
جزء منه لان الاول لا يلايم غرضهم وان جوزوا اطلاقه عليه ايضا وتفصيل الكتاب والقران وبيان معناهما لغة
وعرفا مشروح في التوضيح والتلويح قال الفاضل الشريف في حواشي الكشاف الاسم قد يوضع لذات مبهمة باعتبار
معنى معين يقوم به فيتركب مدلوله من ذات مبهمة لم يلاحظ معها خصوصية اصلا ومن معنى معين ويصح اطلاقه
على كل متصف بتلك الصفة وذلك المعنى المعتبر فيه يسمى مصححا للاطلاق كالمعبود مثلا ويلزم ذكر موصوفه
معه لفظا او تقديرا تعيينا للذات التي قام بها المعنى وقد يوضع لذات معينة ولا يلاحظ معها شيء من المعنى
القائم بها فيكون اسما لا يشبه الصفة كفرس وابل وقد يوضع لها ويلاحظ في الوضع معنى له نوع تعلق بها وذلك
على قسمين الاول ان يكون ذلك المعنى خارجا عن الموضوع له وسببا باعثا لتعيين الاسم بازائه كاحمر اذا جعل علما
لذات فيه حمرة الثاني ان يكون ذلك المعنى داخلا في الموضوع له فيتركب من ذات معينة ومعنى مخصوص كاسماء الالة
والزمان والمكان وهذان القسمان ايضا من الاسماء والمعتبر فيهما مرجح للتسمية لا مصحح للاطلاق فلا يطرد ان كل
ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا يقعان صفة لشيء لكن ربما يشبهان بالصفة والقسم الاخير اشد التباسا بها لان
المعنى المعتبر في الوضع داخل في مفهوم كل منهما ومعيار الفرق بينهما انهما يوصفان لا يوصف بهما على عكس الصفات
انتهى فالكتاب اسم للمكتوب اي من الاسماء المشبهة بالصفات كالامام والالة وليس بصفة فيوصف بشيء
ولا يقع صفة لشيء **قوله** وتسمى ام القران عطف على سورة الفاتحة فيكون خبرا ايضا اي هذه السورة الفاتحة
وتسمى ام القران حملا على معنى المعطوف عليه فان سورة الفاتحة بمعنى هذه سورة تسمى فاتحة الكتاب قال المص
في قوله تعالى وجعل الليل سكنا عطف على فالق بمعنى خلق لكن هذا ان جعل من قبيل اضافة المسمى الى الاسم فهي
مرجوحة لما مر والاحسن انه معطوف على هذه سورة فاتحة الكتاب فانه يجوز عطف الجملة الفعلية على الاسمية
وعكسه عند الجمهور ولا يمنع الحسن ايضا اذا كان لمانع وهنا اريد الاشارة الى التفرقة بينهما بان الاول ثبوتي
والثاني تجددي ولو ادعا تنبيها على ان السور ليست بجزء علم هنا وفيما سبق وانما قال وتسمى ام القران ولم يقل
ام القران لما ذكرناه من ان فاتحة الكتاب اصل مشتهر دون ذلك وقيل اختير المستقبل تنبيها على تاخر التسمية
بام القران انتهى واثبات التاخر مشكل جدا من انباك التاخر واختار المضارع للاستمرار التجددي ولو عبر
بالماضي لكان له وجه والتعبير هنا بام القران وما سبق بفاتحة الكتاب لا بد له من نكتة والقول بالتفنن يدفع
عدم اختيار الكتاب او القران في الموضعين دون احتمال العكس قال في الصحاح الام الاصل ومنه ام القرى
والوالدات انتهى فاطلاقه عليها على سبيل الاستعارة باعتبار المعنى الاضافي واما المعنى اللقبي فلا مجاز والمراد
بالقران في ام القران ما سوى الفاتحة بالنظر الى المعنى الاضافي واما بالنظر الى المعنى اللقبي فجزء منه لا يراد به معنى
بخصوصه واما فاتحة الكتاب فالمراد بالكتاب فيه مجموعه باعتبار المعنى الاضافي كما يظهر من وجه التسمية واما
في المعنى اللقبي فلا يراد به معنى مخصوص بل هو جزء منه ايضا ولو قيل المراد بالقران في ام القران المجموع ولا يلزم
من كونها اصلا له كونها اصلا لكل جزء منه لا يبعد نظيره ما قال المص في تصحيح كون الم ونحوه اسماء السور
والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد انتهى وهذا يؤيد ما ذكرنا تامل **قوله** لانها اي الفاتحة مفتحة لا

علة للاول قوله ومبداه بيان للثاني بطريق اللف والنشر المرتب والمفتح اسم مكان او اسم مفعول او مصدر
ميمي والمعنى على الاول لانها اي الفاتحة مكان افتتاح القران ومحله ويرد عليه ان محل الافتتاح غير ما يتعلق بها
الافتتاح فيلزم ان لا يتعلق بها الفتح وهذا ينافي ما سبق من ان الفتح يتعلق به اولا فهو المفتوح الاول
والقول بانه مفتوح في نفسها ومحل الافتتاح بالنسبة الى ما سواه تكلف ولو اعتبر اسم المفعول فلا وجه له
لانها مفتحة واضافتها الى سائر المفتتح لا يظهر حسنها الا ان يقال انها من قبيل اضافة الجزء الى الكل على ان يكون
الاضافة لامية وجعله مصدرا ميميا للمبالغة لا يدفع المحذور لانه اما بمعنى اسم المكان او بمعنى المفعول
فيلزم ما لزم والمراد بالمبدئية في كتابة المصاحف والتلاوة حيث مراعاة الترتيب او في الصلوة لانها واجب
تقديمها قراءة على قراءة سائرها او في النزول بناء على انها اول سورة نزلت بتمامها واما سورة اقرأ فاول سورة
نزلت بعض اياتها ويتلوها ما عداها في ذلك فجعلت اما واصلا له بطريق التشبيه والتشبيه لا يقتضي مشاركة
المشبه والمشبه به من كل وجه فقول البعض ان المبدأ يقال للجزء الاول ولما منه الشيء والفاتحة مبدأ
بالمعنى الاول والام بالمعنى الثاني فجعل هذا وجها للتسمية اما غير مرضي اما اولا فلان جزء الشيء يصدق عليه
ما منه الشيء وان لم يكن العكس واما ثانيا فلان الاطلاق على التشبيه لا يكون جزءا والاشتراك في مطلق المبدئية
كاف فيه **قوله** فكانها اصله الظاهر انه تفريع على كونها مبداه اي فاذا كانت مبداه فكانها اصله ومنشاه وبهذا المشابهة
شبهت بام وتسمى ام القران ويحتمل ان يكون تفريعا على المجموع لفا ونشرا اي فاذا كانت مفتحة فكانها اصله
ومبداه فكانها منشاه واليه مال مولانا ملا خسرو حيث قال ثم ان في كل من فاتحة الشيء وامه جهتين جهة النظر
الى اول الحال وجهة النظر الى المال والجهة الاولى في الفاتحة تقتضي كونها مفتحة والثانية كونها اصلا يتفرع
عليه الباقي فلذا قال في الاول لانها مفتحة وفي الثاني فكانها اصل وكذا الجهة الاولى في الام تقتضي كونها مبدأ
للولد والثانية كونها منشأ له فان الولد انما ينشأ ويترعرع بعد الانفصال منها فلذا قال في الاول ومبداه
وفي الثاني منشاه وخص كان بالاصل والمنشأ لان كونها مفتحة ومبدأ امر تحقيقي بخلاف كونها اصلا ومنشاه
انتهى وفيه نوع تكلف لا يخفى وجوز البعض كون قوله مفتحة ومبداه ناظرا الى التسمية بفاتحة الكتاب
وقوله فكانها ناظرا الى التسمية بام القران واعتذر بان ايثار الفاء على الواو مع ان الظاهر الواو فلتفرع
مدخولها على ما قبله في التصور فلا يقدح في استقلال كل منها في العلية انتهى ولا يعرف له نظير اذ لا وجه لتفريع
مدخولها على ما قبله مع انه علة لشيء غير ما الذي قبله علة له فالوجه الاول هو المعول قال بعض الفضلاء كونه
ومبداه عطف تفسير لقوله مفتحة وهما علة لقوله ام القران وترك تسميتها بالفاتحة وجه وجيه الا انه
مخالف لما نقل عن المص رح في حواشيه من ان قوله لانها مفتحة تعليل لما تضمنه قوله سورة فاتحة الكتاب
من الجملة الخبرية التي تقديرها تسمى فاتحة الكتاب وفي هذا الوجه كون المنقول عن المعنى العرفي انسب
كما ان الوجه الاول بالاصلي انسب وان جرى كل منهما في كل منهما **قوله** ولذلك اي ولكونها اصلا تسمى اساسا
اذ الاساس كالقاعدة ما يبتنى عليه الشيء ابتناء حسيا او عقليا ولا مدخل لشبهه بالمنشأ في هذه التسمية
كذا قيل **قوله** ولانها تشتمل الخ تعليل لتسميتها بام القران فقط اذ الاشتمال عليها فيه مناسب لها دون التسمية

بالفاتحة والمعنى لان الفاتحة تشتمل على ما فيه اى فى القران اى اصوله ومقاصده فكانها تشتمل على جميع ما فيه
فلا يرد ان فيه القصص والمباحات وغيرها واليه الاشارة فى كلام المص وهو قوله من الثناء وبعد ظهور
المراد لا وجه للايراد فان بيانه صريح فى ان المراد الاشتمال على مقاصده دون مكملاته ومتماته **قوله**
من الثناء بما هو اهله باجراء الصفات العظام وهو من قوله الحمد لله الى قوله اياك نعبد **قوله** والتعبد بامره
ونهيه المفهوم من اياك نعبد اذ لا معنى لعبادة العبد الا امتثال اوامره ونواهيه فان العبادة اقصى غاية
الخضوع وهو لا يتحقق الا بما ذكرنا فهى تشتمل على جميع العبادات اشتمالا اجماليا بحيث لا يشذ فرد منها
واما خصوص العبادة وتفصيلها ففى سائر السور فتشبه الام فسميت ام القران قيل التعبد بمعنى التكليف
وهو فى الاصل جعل الشخص عبدا يقال عبدنى فلان تعبيدا واعبدنى اعبادا واعتبدنى اعتبادا وتعبدنى
تعبدا والكل بمعنى استعبدنى وصيرنى كالعبد وعدى بالباء لتضمنه معنى التكليف انتهى فح يكون الامر والنهى
بمعنى المامور به والمنهى عنه واورد عليه ان قوله اياك نعبد يفيد التنسك الذى هو وصف العبد لا التكلف
واجيب بانه بناء على لسان العبد تعليما لهم وطلبا لعبادتهم فهو تكليف ثم ان التفسير التعبد بالتكليف
لا يساعده اللغة الا ان يقال هو تفسير له بلازم معناه وحقيقته اتخذ عبدا والتضمين لتعديته بالباء
كذا قيل ولو حمل التعبد على التقرب بانواع القربات والباء فى بالامر على السببية على ان المراد بهما معناهما الحقيقى
لكان اسلم من التكلف وذكر الامر والنهى للاشارة الى ان القربات انما يعتد بها اذا وافق الشرع فعلم منه
ان الامتثال بالامر والنهى معتبر فى كون العبادة عبادة معتدا بها سواء كان الامتثال المذكور لازما للعبادة
او جزء من مفهومها كما هو الظاهر ويؤيده ما وقع فى الكشف من قوله العبادة التحقق بالعبودية بارتسام
ما امر السيد او نهى فانه صريح فى كون الارتسام المذكور قيدا للتحقق فيكون العبادة عبارة عن المجموع
واما قول المص فيما سيجئ ان العبادة غاية الخضوع والتذلل معناه غاية الخضوع مع امتثال ما امر ونهى
الا يرى ان غاية الخضوع بدون الامتثال لا تزن عند الله جناح بعوضة اذ المراد بالعبادة عبادة
المسلمين لله تعالى المفهومة من اياك نعبد فيلزم من اشتمال الفاتحة على التعبد اشتمالها على الامتثال
المذكور واما قوله تعالى ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم الاية فالعبادة فيه صورة العبادة لا حقيقة العبادة
نعم انها عبادة لغة ولا كلام فيه وانما الكلام فى عبادة شرعية **قوله** وبيان وعده ووعيده المفهومان من قوله
انعمت عليهم فان المراد بالانعام الانعام فى الاخرة وما يتوسل به كما اختاره المص والنعامه فى الاخرة يشتمل جميع
ما وعد عباده من اللذائذ الجسمانية والروحانية وغضبه يندرج فيه وعيداته فانها ثمرات الغضب فهذه
السورة الكريمة لاشتمالها على تلك الابعاض اجمالا وصيرورتها مفصلا فى سائر السور تشبه الام التى يندرج
فيها الولد بلا ظهور تام ويظهر عند الانفصال منها وهذا الوجه مبنى على ان نظم القران منقسم اصولا الى الاقسام
الثلثة وان فاتحة الكتاب مشتملة عليها فان الثناء والامر والنهى والوعد والوعيد من قبيل الالفاظ فالفاتحة
عن تلك الالفاظ باعتبار الدلالة على المعانى فاشتمالها على ذلك من قبيل اشتمال الكل على اجزائه بخلاف الوجه الذى
يتلوه فانه بالنظر الى معانيه كما سيعود عليك مفصلا وفى بعض الحواشى ان ابن سيرين كره تسميتها ام القران

مثل المبايعات والمناكحات
منه

ووجه انحصار اصول مقاصده فى هذه الثلثة كما عرفت
انه انزل لارشاد العباد الى معرفة المبدأ بالصفات
الكاملة ليشتغلوا بما يقربهم اليه ويجتنبون عما يتضررون به
فيه والاشتغال والاجتناب لا يكونان الا بالامر والنهى
ولا بد للاول من باعث وهو الوعد وللثانى من زاجر
وهو الوعيد كذا فى حواشى منلا خسرو
منه

والحسن البصرى كره تسميتها ام الكتاب ورد بثبوته فى الصحيحين وغيرهما لحديث الحمد لله ام القران وام الكتاب
كذا قيل ولعلهما لم يطلعا على ما فى الصحيحين لكن ذلك بعيد او مرادهما الكراهية لمن لا يفهم المراد منه او تلك الرواية
غير ثابتة عنهما او على جملة معانيه عطف على قوله على ما فيه وانما اعاد كلمة على لطول العهد مع الالتباس والمراد
بالجملة ههنا المجمل لا بمعنى الجميع والقرينة عليه كنار على علم ولو اريد بها المجموع وجعل قوله من الحكم الخ بيانا له لم يبعد
والمعنى او لانها تشتمل على مجمل معانيه دون تفاصيله ومن ذلك تشبه بالام **قوله** من الحكم النظرية التى شفاء
لما فى الصدور من الشكوك وسوء الاعتقاد وبهذا يظهر وجه تسميتها بالشافية والشفاء والاحكام العملية
الكاشفة عن محاسن الاعمال وقبائحها والمرغبة فى المحاسن والزاجرة عن المقابح وبهذا يظهر وجه تسميتها
بسورة الكنز والوافية والحكم جمع الحكمة وهى ايقان العلم واتقان العمل فيهما معتبران فى الحكمة فمن ايقن العلم
ولم يعمل او اتقن العمل بلا علم فلا يكون حكيما لكن المراد بها ههنا ايقان العلم فقط بقرينة وصفها بالنظرية فالحكمة النظرية
هى العلم بالامور التى يقصد منها مجرد العلم دون العمل كمعرفتنا بالله تعالى وصفاته العلى والنبوة وامر المعاد وغير
ذلك مما يتعلق بالالهيات والاعتقاديات والحكمة العملية هو العلم بالامور التى يقصد منها العمل دون العلم
اذ العلم ذريعة اليه وعبر المص عنها بالاحكام العملية تنبيها على ذلك اذ الحكم الشرعى هو خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع وانما قدم الحكمة النظرية مع انه اخرها فى سورة يونس فى تفسير
قوله تعالى يا ايها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم الاية لانها اساس واصل بصحة الاعمال الجارحة او غيرها
واما تاخيرها هناك فلكون ما اشار الى الحكمة العلمية فى النظم الجليل مذكورا اولا بخلاف ما ذكر هنا كما سينكشف
عليك **قوله** التى صفة جملة معانيه اذ العطف على المضاف اولى مع ان جملة جعل صفة للمعانى المنبئة بالحكم
والاحكام راجع الى ذلك وليس صفة للاحكام وحدها كما يوهم ذكره عقيبها لعدم اختصاص السلوك والاطلاع
المذكورين بالاحكام واما احتياجه الى تقدير المضاف حينئذ اى احكام سلوك فلا يكون وجه ضعف لانه شايع
ذايع لا سيما عند ظهور القرينة كما هنا قوله سلوك الطريق المستقيم مستفاد من قوله اهدنا الصراط المستقيم
وهو كما يكون بالنظر الى الافعال والاخلاق يكون بالنظر الى الاعتقاد فان سلوك الطريق المستقيم انما يتم
بالذكر والفكر والعبادة الخالصة له وتفويض الامر اليه فى جميع الاحوال والاطلاع على مراتب السعداء والاحوال
ويتضمن جميع ذلك الحمد لله الى قوله واياك نستعين فلا وجه للتخصيص بالافعال بل هذا احرى بالاعتقاد
اذ المطلوب فيه وانما السداد وان اعوجاجه يفسد الاعمال دون العكس فى المال وكذا الاطلاع المذكور
المشار اليه بقوله صراط الذين انعمت الاية لا يختص بالحكمة النظرية كما اشار اليه المص بقوله والمراد القسم
الاخير وما يكون وصلة الى نيله من القسم الاخر انتهى فلا وجه للحمل على اللف والنشر لا سيما غير المترتب
فانه شرح كلام لا يرضى قائله لما عرفت من العموم الاتى وما يكون وصلة الخ الى الاعتقادات والاعمال
الصالحات لكن قيل نقل هنا بعض اهل العصر عن المص حاشية قال فيها الحكمة النظرية معرفة الله تعالى
بصفات الكمال المشتمل عليها الحمد لله الى قوله يوم الدين والاحكام العملية فى سلوك الطريق المستقيم
والاطلاع على مراتب السعداء والاشقياء المشتمل عليه اياك نعبد الى اخر السورة انتهى فان صح

عنه ماذكر فهو مخالف لما مر وصاحب البيت ادرى بما فيه بالذى فيه فتدبر انتهى وصحته غير مسلمة اما اولا فلعدم
شهرته وتفرد بعض اهل عصره يوهم عدم ثبوته واما ثانيا فلمخالفته لبيانه الاتى كما اشرنا اليه وكما ستقف
عليه على ان اهدنا الصراط المستقيم اشتماله على الحكمة النظرية اظهر من ان يخفى ولو خصص بها لكان اولى
واما ثالثا فلانه لو سلم صحته لا لابعد ان يقال ان صاحب البيت قد يذهل عن كثير فى البيت وان اردت
العثور على ذلك فانظر الى شرح الشافية والكافية لمصنفهما والى شرحهما لغيره كالفاضل الجاربردى
والشيخ الرضى وعد الاطلاع من المعانى مع انه من العلم لان المراد به الاطلاع بقرينة السياق كذا قيل
ولا يخفى ضعفه اذ المراد بالمعانى العلوم بقرينة بيانه بالحكم النظرية التى عبارة عن العلم وحاصله ان معانى القرآن
اما علوم يقصد منها الادراك فقط او علوم يقصد منها العمل قوله هى سلوك الطريق المستقيم يعم
الاعتقاد فقط والاعمال بعد الاعتقاد وقد عرفت ان المراد بالاحكام العملية الحكمة العملية عبر عنها بها
للاشارة الى ان العمل مقصود منه ولو اريد بها المعلوم لاختل الكلام اذ المراد بالاول الادراك ولو اريد بالثانى
المعلوم لا يصح كونه بيانا للمعانى ولو قيل المراد بالمعانى المعلومات لا يصح حينئذ بيانها بالحكمة النظرية
قيل والناظرون تحيروا فى حل هذين الوجهين فقال بعضهم معنى قوله اولانها تشتمل على ما فيه اصول المعانى
التى فيه لئلا يرد ان القرآن لما اشتمل عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بهذا الاسم وكلمة او فى او على جملة معانيه
كانها اضرابية على مذهب الكوفيين وابى الفتح وابن الدهان فانه يدخل فيه الدعاء والقصص والمباحات
كالمبايعات والمناكحات والمندوبات ولا يرد عليه ما اورد على الوجه الاول من خلوه من الاشتمال عليها
فلا يحتاج فى الجواب الى التزام التكلف فى بيان اندراجها بان مرجع بعضها الى التعبد بالامر والنهى ومرجع
بعضها الى الترغيب والترهيب المقصودين من الوعد والوعيد وبان تلك الاحكام ليست الا لمصلحة نظام
المعاش الذى روعى لاجل العبادة الموقوفة عليه فمقصودية تلك الاحكام راجعة الى مقصودية التعبد
والغرض من القصص الاتعاظ فيرجع الى الوعد والوعيد او تصديق النبى عليه السلام باخباره عن الغيب
فيرجع الى التعبد فلا يكون مقصودا وهذا التوجيه مع كونه قاصرا اذ لم يتعرض فيه لحل قوله التى هى سلوك
الطريق المستقيم وانه كيف يصح جعله صفة لجملة معانيه يرد عليه ان قوله من الثناء على الله تعالى لا يكون
بيانا لكلمة ما بل للفظ الموصول المقدر اذ ليس جميع المعانى المذكورة فيه نفس الثناء والتعبد والوعد
والوعيد اللهم الا ان يراد مما يصدق عليه احد هذه الامور او يرجع اليه وان قوله او على جملة معانيه يكون
اضرابا نظرا الى ذلك المقدر ولا يخفى ان استعمال كلمة او للاضراب عما هو غير مذكور فى الكلام مع كونه صريحا
فى الترديد مخل لفهم المقصود موجب التعقيد لا يجترئ على هذا من له ذوق سليم وقال بعضهم المراد باشتماله
على ما فيه اشتماله على معظم مقاصده ليصح بيان كلمة ما الظاهر فى العموم بثلثة امور والا ففى القرآن مقاصد
اخرى كالقصص والامثال وقوله او على جملة معانيه الخ وجه اخر للتسمية بام القرآن اى لانها تشتمل
على مجمل معانيه ومحصلها وقوله من الحكم النظرية والاحكام العملية بيان لجملة معانيه وقوله التى هى سلوك
صفة لجملة او لمجموع الحكم والاحكام او على حذف مضاف او مفيد سلوك الخ لا للاحكام وحدها اذ سلوك

قيل هذا يفهم منه وجه تسميتها بفاتحة الكتاب ايضا لكونها
مناسبا لما سبق من قوله لانها مفتتحه ومبدأه قلنا نعم
لكن ما يدل على الشئ اخص ان يكون فاتحة له وعنوانا
يستدل به عليه كذا قيل ولا يخفى ما فيه
منه

الطريق المستقيم المشار اليه بقوله اهدنا الصراط المستقيم كما يكون بالنظر الى الاعمال يكون بالنظر الى العقائد
وكذا الاطلاع على مراتب السعداء للاقتداء ومنازل الاشقياء للاتقاء المشار اليه بقوله صراط الذين انعمت
لا يختص بالحكم النظرية فلا وجه للحمل على اللف والنشر سيما غير المراتب ويرد عليه ان اللازم من قوله اذ سلوك
الطريق المستقيم المشار اليه بقوله اهدنا الاية ان يكون هذه السورة مشتملة على مفاد جملة الحكم والاحكام
والمدعى انها مشتملة على نفسها وان الاطلاع المذكور اذا كان للاقتداء والاتقاء يكون من الحكم المفيدة
لسلوك الطريق المستقيم فلا وجه لذكره وجعله ثمرة للحكم والاحكام وقال بعضهم مبنى الوجه الاول على جعل
مقاصد القرآن الثناء وبيان الاوامر والنواهى والوعد والوعيد واشتمال الفاتحة عليها باعتبار اجزائها
ومبنى الثانى على جعل مقاصده الحكمة العملية والنظرية واشتمال الفاتحة عليها باعتبار ما هو دعاء منها
فان المشير الى الحكمة العملية الصراط المستقيم والى الحكمة النظرية ذكر السعداء والاشقياء ويرد عليه مع
قصوره عن حل قوله هى سلوك الطريق المستقيم انه يلزم ان يكون قوله او على جملة معانيه مستدركا
اذ يكفى حينئذ ان يقال او من الحكمة النظرية والاحكام العملية وان الصراط المستقيم لا خصوصية له
بالحكمة العملية وكذا الذكر السعداء والاشقياء بالنظرية وهو ظاهر انتهى ما قيل وقيل على ما فيه يعنى اصول
ما فيه اذ لا يخفى انها لا تشتمل على ما فيه من جزئيات المعانى وقيل لا يجرى تقدير الاصول ايضا لان الثابت
بالبيان الاتى اشتمالها على فرد من كل اصل من تلك الاصول وبهذا القدر لا يتم الاشتمال عليها اقول
لا نسلم ان الثابت اشتمالها على فرد من كل اصل فانها اشتملت اولا على ثبوت جنس الحمد لله تعالى ولا يخفى
انه اصل كلى يعم جميع افراد الثناء وثانيا على تخصيص العبادة به تعالى والعبادة مطلقة تعم جميع العبادات
فهى اصل كلى ايضا وثالثا الوعد والوعيد المأخوذين من ذكر الانعام والغضب ولما كان الانعام
والغضب مطلقين كان الوعد والوعيد المأخوذين منهما مطلقين ايضا فثبت الكلية ههنا ايضا انتهى
ودلالة انعمت وغير المغضوب على الوعد والوعيد لا سترة فيها ولا اعتبار لانكار بعض المحشين قوله
وسورة الكنز الظاهر ان مجموعها اسم ويؤيد كون مجموع سورة فاتحة الكتاب اسما تاما ويحتمل ان يكون
مضافا اضافة العام الى الخاص والوافية عطف على السورة اذ العطف على المضاف اولى ويحتمل
كونه مطلقا على الكنز وكذا الكلام فى الكافية قوله لذلك اى لاشتمالها على مقاصد القرآن او جملة
معانيه التى هى كالجواهر النفيسة المكنوزة لانها ذخر المعاد والسعادة الابدية فتفنى وتكفى فى ذلك
قوله عليه السلام فاتحة الكتاب كنز من كنوز الله تعالى قال فيما من به على رسوله انى اعطيتك
فاتحة الكتاب وهى كنز من كنوز عرشى اى مثل كنز وليس استعارة لذكر الطرفين الا ان يجعل
من قبيل قد زر ازراره على القمر وقيل سميت وافية لانها لا تنصف فى الصلوة كغيرها وكافية لانها تكفى
المصلى دون غيرها وجعله من كنوز عرش فانها محل ابتداء ظهوره وفيضه ولذا رفعت الايدى فى الدعاء
نحوه وانه قبلة حملة العرش كما ان الكرسى قبلة الكروبين ولتمثيل عظم ما فيها وتصويره اضيفت الى
العرش وقيل انه من المتشابه الذى استأثر الله تعالى بعلمه قوله وسورة الحمد الخ الظاهر ان مجموعه

سلكوتى

ص وجه اطلاق الكنز عليها بالنظر الى تحقق المناسبة
بين الموضوع له وبين هذا وكذا ورد وروده
فى الحديث الشريف لذلك
منه

الاسم لا الحمد وحده لعدم ورود اطلاق الحمد وحده على هذه السورة وكذا الكلام في الشكر والدعاء وتعليم
المسئلة فهي معطوفة على الحمد والقول بانه يلزم حذف جزء العلم او العطف على جزئه وكلاهما ممنوع على
ضعيف اما اولا فلان هذه التسمية بمعنى الاطلاق لا وضع العلم ولو سلم ذلك فيجوز ذلك عند الامن
من الالتباس كما في رمضان اذ اشتهار اضافة السورة الى هذه المصادر في الاحاديث يدفع الالتباس
وايضا يجوز العطف على جزء العلم المركب الاضافي باعتبار معناه الاصلي وفيه نوع بعد نوع والقياس
على الاعراب قياس مع الفارق لانهم اعطوا الاعراب الذي اقتضاه العامل في الجزء الاول في مثل عبد الله
فان اخر جزء الثاني مشغول باعراب الحكاية حين كونه علما الا انهم اجروا مثل هذا العلم مجرى غير العلم
من التراكيب الاضافية فلا يلزم من جواز الاعراب في الوسط جواز العطف على جزء العلم قوله وتعليم
المسئلة مصدر ميمي بمعنى السؤال اي طلب الهداية المشار اليه بقوله اهدنا وفي الكشاف فان قلت
فكيف قال الله تعالى متبركا باسم الله اقرأ قلت مقول على السنة العباد ومعناه تعليم العباد كيف يتبركون
باسمه وكيف يحمدونه وكيف يعظمونه وكيف يمجدونه والمص زاد عليه ويسئلون من فضله انتهى فيكون
هذه السورة تعليم الحمد والتعظيم والسؤال فلا بد من النكتة في التخصيص بتعليم المسئلة ولعل لدفع هذا
قال بعض ارباب الحواشي اي تعليم طريق السؤال فان السائل حمد هنا احدا والاثم اثنى عليه ثم ذكر ان عبادتي
ليس الا له ولا الاستعانة الا منه ثم سئل فقدم على سؤاله امورا يحسن تقديمها عليه اي تكون سببا اجابة
السؤال من الملك المتعال فيكون هذا اللفظ اشارة الى اول السورة الى اهدنا الخ لكن ما نقلنا من الشيخين
لا يلائمه فتأمل قوله لاشتمالها اي السورة عليها اي المسئلة اشتمال الكل على الجزء او الكلي على الجزئي ولو كان
المعنى لاشتمال السورة على كيفية تعليمها وكان اشارة الى السورة من اولها الى اخرها لكان امر الاشتمال
مشكلا قوله والصلوة بالجر اي سورة الصلوة او بالنصب عطفا على السورة ان قيل ان لفظ الصلوة
اسم لها بانفرادها قوله لوجوب قراءتها اي لفرض قراءتها كما هو مذهب الشافعي قوله واستحبابها فيها وهو
مذهب الحنفية اذ المراد بالاستحباب ما ليس بفرض فيتناول الواجب الاصطلاحي وهو المراد بقرينة
المقابلة قيل اي في الصلوة كما هو عند الحنفية فان المستحب والمندوب قد يجعل عندهم متناولا للواجب والسنة
والمستحب المتعارف وعبارة المدارك احسن من هذه وهي انها تكون واجبة او فريضة انتهى او المعنى
لوجوب قراءتها اي في كل الصلوة عند الشافعي وفي الاوليين عند ابي حنيفة واستحبابها في الركعتين
الاخريين عند ابي حنيفة فقط بخلاف سائر السور اذ لا وجوب فيها ولا استحباب كذا قيل واستعمل
الوجوب في معنييه ولا يجوز ارادة المعنيين بلفظ الوجوب معا اما عند الشافعي فلانه بمعنى الفرض
فقط واما عند الحنفية فلانه بالمعنى المشهور ولك ان تجعل الوجوب على نوعين قطعي وظني حقيقة
في كل نوع كما ذكره الامام ابن همام ولا محذور ح ايضا لانه من قبيل ذكر العام وارادة ما تحته من النوعين
كذا قيل ولا يخفى ان هذا لا يتمشى على مذهب المص فهو توجيه لا يرضى قائله لكن المص له ان يجمع بين معنى المشترك
وهذا تكلف مستغنى عنه بما ذكرنا ولا على ان الاستحباب المصطلح لا يصلح ان يكون وجها للاطلاق والتسمية

قوله والشافية

وحاصل التأمل ان الظاهر ان هذه السورة فيها تعليم كيفية الحمد وكيفية التعظيم وكيفية التمجيد والسؤال على حال لا ان الحمد وغيره طريقة السؤال

منلا خسرو

قوله والشافية والشفاء والشفاء ابلغ من الشافية والحديث الشريف يدل على صحة اطلاق الشفاء
عليها والقران يدل عليه ايضا كما اشرنا اليه سابقا فاذا صح اطلاق الشفاء صح اطلاق الشافية بطريق
الاولى لقوله عليه السلام هي شفاء لكل داء اي داء حسي اذا قرأ عليه بقلب سليم ولسان صفي وكذا شفاء
لكل داء معنوي لاشتمالها ما هو شفاء من الحكمتين قوله والسبع المثاني منصوب عطفا على السورة
اي ويسمى بمعنى يطلق لا بمعنى العلم السبع المثاني قوله لانها علة لتسميتها سبعا قوله بالاتفاق اي باتفاق
الاكثرين المعتد بهم بخلاف غيرهم لا يعتد به ذكر في التيسير انها ثماني ايات عند الحسن البصري وست ايات
في قول الحسين الجعفي وقد نقل عن بعضهم انها تسع ايات لكنها لا يعبأ به لمخالفة اتفاق القراء والائمة
الحنفية والشافعية قوله الا ان منهم اي من القراء والائمة من عد التسمية اية دون انعمت اي دون
صراط الذين انعمت عليهم لوضوح ان الصلة بدون الموصول والمضاف اليه بدون المضاف لا يكون اية
ومع هذه لا يكون مثل هذا الايجاز مستحسنا وهذا صدر من الزمخشري وتبعه المص قوله ومنهم من عكس
اي عد صراط الذين انعمت عليهم اية دون التسمية وان جعلها جزءا من الفاتحة ولعل هذا الاختلاف منشأ
من ذهب الى انها ثمان ايات جمعا للقولين والمص اشار الى رده بانه على الاختلاف لا على الاتفاق قوله
وتثنى شروع في بيان وجه التسمية بالمثاني اي ولانها تثنى اي تكرر في الصلوة وهذا اولى مما في الكشاف
من قوله تثنى في كل ركعة قيل وهي عبارة مأثورة عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لانها مأولة بان في
بمعنى مع اي يكرر مع كل ركعة ولا يخفى انه لا يدفع الاشكال وبانه مجاز تسمية للكل باسم جزئه والداعي
الى المجاز تنبيه على ان الصلوة مع اشتمالها اركانا فعلية واحدة كركعة او بتثنى مجاز تسمية للمطلق باسم
المقيد اي يذكر ويقرأ او الظرف مستقر لا لغو اي تثنى كائنة نفسها في كل ركعة او واقعة في كل ركعة
او لفظة في ههنا كما في قولهم هذا مستعمل في وضع اللغة لكذا بمعنى انه مستعمل بحسبه وباعتباره فالمعنى
تثنى في الصلوة بحسب كل ركعة وباعتباره كذا قيل ولا يخفى ما فيه كما اوضحه بعض ارباب الحواشي ويحتمل
ان يراد بكل ركعة كل ركعة يمكن ان يكون موقعا للتكرار فيخرج الركعة الاولى كذا قيل فيكون من قبيل قصر
العام على بعض افراده بقرينة العادة فلا محذور اصلا اذ هو حقيقة في الباقي مطلقا على ما اختاره شمس الائمة
نقله صاحب المرآة ولهذه التكلفات عدل عنه الى ما هو صريح في المراد بحيث لا يرد عليه الايراد ولا يخفى
ان اطلاق السبع المثاني على هذا الوجه يلزم ان يحدث بعد النزول والتزامه خارج عن مقتضى العقول
قوله والانزال اي وتثنى في الانزال قيل تثنى المقدر هنا بمعنى ثنيت عبر به حكاية عن الحال الماضية
او يقدر ثنيت فيكون من قبيل علفتها تبنا وماء باردا ولا يخفى ان تسمية الله تعالى هذه السورة بالسبع المثاني
انما يستفاد من قوله ولقد اتيناك سبعا من المثاني فيكون واقعة قبل الهجرة وتكرار النزول ليس
الا بعدها فيكون المعنى على الاستقبال دون المضي انتهى هذا انما يتم لو تعين ارادة الفاتحة من المثاني
والمص بين هناك وجوها اخر على ان قوله تسمية الله تعالى هذه السورة بالسبع المثاني انما يستفاد ضعيف
فالاستفادة المذكورة على اطلاقه غير مسلم وعلى بعض الاحتمالات غير مفيد وانت تعلم ان التسمية او ظهورها

وعن عمرو بن عبيد انه جعل ايا نعبد اية وهي على عده ثمان ايات لكنها شاذ صح بالاتفاق كذا قال منلا خسرو

ولو حمل كلمة في ههنا كما في قولهم الحرف يدل على معنى في غيره لكان اوضح في الجواب

رد على غني زاده فانه اعترض بانه مجاز

وقد عرفت بهذا الغافل في قول الآخر

منلا مسكين

متاخرة عن تغنيها في الصلوة وعن تكرار النزول لان احدهما وجه التسمية ولاريب في تقدم وجه
التسمية على التسمية كما في سائر الاسامي فلا وجه لما قال البعض من ان التسمية مقدمة على تغنيها
ثم بنى عليه كون الانزال وتكراره مستقبلا كما وقع صريحا في كلام بعض المتاخرين فالشجرة تبنى على الثمرة
واحسن ما قيل ههنا ان المقدر صيغة الماضي اي ثنيت كما ان الاحسن كون تسمى بمعنى سميت
كما وقع في بعض العبارة في مثل هذا واشار اليه من قال وجه تسميتها بالسبع المثاني وكذا في سائر
المواضع فان المص حاك عن التسمية الماضية فالاولى اما تسميتها فلكذا او سميت لكن التسمية
لكونها امرا مستمرا عبر عنه بالمستقبل تنبيها على ذلك **قوله** الاصح انها نزلت الخ اي ان صحة تكرار نزولها
مشكوك فيها اذ لا دليل عليه يفيد اليقين فلا يجزم بكونه وجها للتسمية ايضا لانه فرعها ولهذا اخره
وضعفه فلا كان لكون الشك في التكرار يحتمل ان يكون النزول في المدينة فقط كما هو قول مجاهد او في المكة قال
رحمه الله وقد صح انها مكية الخ رد القول مجاهد اذ يلزم منه ان النبي صلعم حين كان في المكة يصلي بغير الفاتحة ولا
يرضى به العقول السالمة حتى نقل عن الحسين بن الفضيل ان لكل عالم هفوة فلهذا هفوة مجاهد فانه تفرد به
والعلماء على خلافه وقيل نزل بعضها في المدينة انتهى ويرد عليه ما يرد على مجاهد مع ان ذلك البعض الذي نزل
مكة ومدينة غير متعين وتوجيه البعض بقول مجاهد بانه لا يتكرر نزولها قرانا والنزول وحيا متلوا الا يستلزم
القرائية يرد عليه ان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران يقتضي ان يتلو القران في الصلوة ولا يكتفي بغيره
وان كان وحيا متلوا على ان ثبوت وحي متلو غير القران غير معلوم في الشرع ومجرد تجويز العقل غير كاف بل يؤدي
الى مفسدة والوحي الذي باشارات الملك كقوله عم ان روح القدس نفث في روعي الحديث لا بعد وحيا متلوا
ولو سلم فلا يكتفي به في الصلوة لما ذكرنا واعان الموجه بعض المحشيين فانه لا بد فيه من التزام ذلك لمن قال
نزولها مرتين والا يلزمه القول بكون الفاتحة سورتين من القران واللازم باطل بالاجماع انتهى وانت تعلم
ما في الالتزام المذكور من النظر **قوله** والا يلزمه القول بكون الفاتحة سورتين غير تام الا يرى ان الفاضل الخيالي
اجاب عن الاعتراض على تعريف الرسول بان الرسول ثلث مائة وثلثة عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح
اشتراط الكتاب في الرسول بانه يمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة انتهى فلما لم يكن
الكتب المتقدمة متعددة زائدة على القدر المذكور بتكرر النزول فعدم كون الفاتحة سورتين بتكرر النزول
اولى اذ القياس على الايات المذكورة في سورة الرحمن قياس مع الفارق فان كل واحد منها مسوقة لمعنى
مغاير للمعنى المراد من السابق واللاحق كما لا يخفى على الناظرين في تفسير المص هناك وكذا الكلام في سورة
المرسلات واما سورة الفاتحة فلعل الحكمة في نزولها ثانيا مع كون المراد باقيا اظهار تعظيمها او الترغيب
على مداومة قراءتها في عموم الاوقات لا سيما في الصلوة والمكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء
نزل بالمدينة او بالمكة عام الفتح او عام حجة الوداع او سفر من الاسفار وهذا اشهر الاقوال والقول الثاني
ان المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة وعلى هذا يثبت الواسطة فما نزل بالاسفار لا يطلق
عليه مكي ولا مدني والثالث ما وقع خطابا لاهل مكة مكي والمدني ما وقع خطابا لاهل المدينة كذا نقل عن الاتقان

والمراد

والمراد هنا المعنى المشهور والنسبة بين المعاني ان الاول اعم منهما مطلقا والثاني والثالث اخص منه
مطلقا وبين الثالث والثاني عموم من وجه وفي المعنى الثالث ايضا يثبت الواسطة لكن بغير الوجه
المذكور في الثاني **قوله** لقوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني لما في الصحيح البخاري عن ابي سعيد المعلى
انه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لاعلمنك سورة هي اعظم سورة في القران قال الحمد لله رب
العالمين هي السبع المثاني والقران العظيم اوتيته وبما فسر النبي عم السبع المثاني بسورة الفاتحة
علم ان المراد به في الاية المذكورة هي السورة الفاتحة **قوله** وهو اي قوله تعالى المذكور **قوله** مكي بالنص اي بالاثر
على ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه فان للموقوف في امثاله حكم المرفوع كما في الاتقان وقد تايد ذلك بان كون
الفاتحة مكية مذهب علي وابن عباس وقتادة وابي بن كعب وعليه جمهور من بعدهم من العلماء ولما ثبت
كونها مكية بهذه المؤيدات لا وجه لما قيل من ان هذا معارض بما روى النسائي باسناد صحيح عن ابن عباس رضي الله عنه
ان السبع المثاني هي السبع الطوال اعني السور من اوائل البقرة الى اخر الاعراف ثم براءة وقيل يونس على ما
ذكره الشيخ شهاب الدين بن حجر في فتح الباري فان للموقوف في امثاله حكم المرفوع اما اولا فلان الموقوف وان كان
في حكم المرفوع لا يقاوم المرفوع واما ثانيا فلان رواية البخاري ارجح واما ثالثا فلان كون المراد به سورة الفاتحة
مؤيد بما ذكرنا حتى يكاد ان يكون مجمعا عليه فكيف يدعى المعارضة ولذا مرض المص في تفسير هذه الاية ما سواها
هذا الاحتمال واما اقول بان مجرد كون الاية مكية لا يستلزم كونها نازلة بمكة قبل الهجرة الى المدينة فمدفوع
بان المراد ههنا كما سبق اشهر الاصطلاحات فيستلزم كونها نازلة قبل الهجرة وما وقع في التيسير من ان سورة
البقرة مدنية الا اية منها نزلت يوم النحر في منى في حجة الوداع فبناء على الاصطلاح الغير المشهور وهو ان يكون
المكي ما نزل بمكة والمدني ما نزل بالمدينة وما نزل في غيرهما خارج عنهما واسطة بينهما وتجويز كون اتيناك في الاية
الكريمة من قبيل ونادى اصحاب الجنة احتمال لا عن دليل فلا يعبا به نعم ثبوت كون الفاتحة مكية بهذه المؤيدات
لا ينافي نزولها مرة اخرى في المدينة لكن لا بد من بيانه بالدليل ولم يثبت عند المص ولذا لم يرض به وعرض
بهذا الاستدلال رد قول نزولها بالمدينة فقط لا نزولها مرة اخرى ثم قوله بالنص ساقط من بعض النسخ وعلى
تقدير ثبوته فالمراد به الاثر كما مر فما قاله بعض الافاضل من ان المراد به ان ما قبله وما بعده الى اخر السورة اي
السورة الحجر في حق اهل مكة ضعيف اما اولا فلانه استدلال بالمعقول المستنبط من المنقول ومثل هذا لا يعد
نصا واستوضح بالبرهان التمانع المقتبس من مشكاة انوار قوله تعالى لو كان فيهما الهة الاية واما ثانيا فلان
قوله ان ما قبله وما بعده في حق اهل مكة لو سلم كونه في حق اهل مكة لا يستلزم كون الاية مكية كما توضيحه وتجويز
كون مبنى كلامه على اصطلاح ثالث يؤدي الى تخليط الاصطلاحات في التقريرات وبعد تبيين ان مراده
بالمكي والمدني على الاصطلاح المشهور لا وجه لحمل كلامه على الاصطلاح الغير المشهور **قوله** هي من الفاتحة
اي جزء منها وان اختلف في انها اية تامة وبعض اية وما ثبت في الكتب الفقهية فهو ان البسملة جزء
من كل سورة في اصح قوليه وانما لم يتعرض لذلك لان الدليل المذكور انما يثبت جزئيتها من الفاتحة قيل
وجزئيتها من غيرها انما تثبت بالقياس عليها اذ الفرق تحكم انتهى لم يثبت التعرض في الجملة قيل وفيه اقوال

عشرة الاول انها ليست اية من السورة اصلا الثانى انها اية من جميعها غير برائة الثالث انها اية من
الفاتحة دون غيرها الرابع انها بعض اية منها فقط الخامس انها اية فذة انزلت لبيان رؤس السور
تيمنا وللفصل بينها وهذا وان ارتضاه متأخر والحنفية لانظير له اذ ليس لنا قران غير سورة ولا بعض
منها السادس انه يجوز جعلها اية منها وجعلها ليست منها بناء على انها انزلت بعضها منها مرة ولم تنزل اخرى
لتكرر النزول استقلالا او لمدارسة جبرائيل عم فى كل عام وهكذا سائر القران وهو المشار اليه فى حديث
انزل القران على سبعة احرف كلها كاف شاف وهذا اغربها وكان ابن حجر يرتضيه ويقرره فى درسه ويدفع به
الاعتراض بان القران قطعى التواتر فكيف يصح اثباتها ونفيها بدونه فيقول اثباتها ونفيها حينئذ متواتر
وقد نقل القراء كابى شامة وغيره واطنب فى تحسينه السيوطى فى حواشيه فان قلت لو سلم هذا فجاز
على سائر المذاهب الجهر بها وعدمه ولا قائل به وايضا لم يعهد فى وجوه القرات اختلاف فى الايات بل فى الحروف
وهيئاتها ووقع فى بعض حروف المعانى وهذا سر التعبير عن القرات بالاحرف فى الحديث ونقلها وتقليلها
ان اندفع به الاعتراض بانه قرى بالبسملة فى السبعة وهى متواترة فيما عدا الاداء فكيف يصح تركها قلت
هذا غير وارد فانه يجوز ترجيح احد المتواترين ولم يبلغ غيره مرتبة مع تواتره كما فى وجوه القراءة السبعة
وكونه خلاف المعروف يبعده ولا يبطله والسابع انها بعض اية من جميع السور كما نقله السيد والثامن
انها اية من الفاتحة وجزء اية من السور والتاسع عكسه والعاشر انها اية فذة وان انزلت مرارا وعلى
هذا اختلف الاراء وبنوا عليها فصلها ووصلها وتركها فابن كثير وعاصم والكسائى يعتقدون ان البسملة
اية من كل سورة الفاتحة وغيرها وقراء المدينة وابو عمرو يرونها اية من الاوائل وحمزة يراها اية من الفاتحة
فقط كما قاله الجعبرى والمص سكت عن سائر السور فلا ينافيه ان قراء مكة ومن تبعهم ذهبوا الى انها
اية من كل سورة مصدرة بها وكلامه شامل لكونها اية وبعض اية انتهى وما اعترض به بان ما ذكره
متأخر والحنفية بانه لا نظير له اذ ليس لنا قران فمدفوع بانه لما كانت نازلة للفصل بين السور فكيف
يكون بعضا منها واما عدم كونها سورة فلكون السورة اقلها ثلث ايات فالمانع ان يكون قران ليس
سورة ولا بعض اذا كان نزوله لذلك الغرض قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وما نقل
عنه قدس سره من قوله واما البسملة فالخلاف فيها متحقق بلا شبهة الا انه فى كونها اية من كل سورة او كونها
اية لا فى كونها من القران فى اوائل السورة اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم انتهى مخالف لما قال صاحب
المرأة من ان المالكية ينفون بقرائتها واما الحنفية فالمشهور من قدمائهم انه ليس بقران الا ان متأخريهم
الى ان الصحيح من مذهب الى حنيفة رحمه الله تعالى انها اية فذة من القران حتى قال فى متنه وقوة الشبهة فى البسملة
فى اوائل السور تمنع الاكفار من الطرفين ولو كان ما ذكره السيد السند يخشى الكفر على المنكر ولا اعلم من ذهب اليه
واما الاشكال بان التسمية فى سورة النمل من القران ام لا فان اية من القران بوفاق ومع هذا الاتفاق ما معنى
الاختلاف فى ان ما فى اوائل السور من ان القران ام لا فان اية من القران او بعض اية اذ كتبت فى موضع
اخر من المصحف او قرئت لا يخرج عن كونها من القران فضعيف جدا اذ لم يذهب احد الى ان ما فى اوائل السور

مطلب كونها اية او ... والنفى
منها ... عند البعض ... بعض ...

فيقول اثباتها ونفيها حينئذ متواتران وفيه بعد بعيد افح يلزم
حمل القواطع على المعانى التناقضة وهو غير صحيح قال المص فى سورة
هود فى قوله تعالى ولا يلتفت منكم احد الا امرأتك الاية لان القواطع
لا يصح حملها على المعانى المتناقضة انتهى ولا ريب فى كون التواتر
من القواطع فكيف يقال ان التواتر وقع على النفى والاثبات وليت
شعرى كيف يتجاسر احد على مثل هذه المغالطة المؤدية الى الفساد
بل تؤدى عند التأمل الى الامر باعتقاد النقيضين فالنفى اذا كان
متواترين يجب اعتقادهما لثبوت قرآنية وعدم قرآنية بالتواتر
وهو ما يفيد اليقين ودليل اكثر احكام الدين

قوله ... البسملة جزء من الفاتحة

فى كلام عليه قدس سره

بعينها فى سورة النمل وكيف لا لان ما فى سورة النمل منقول متواترا ومنكرها كافر وفاقا ومنكر ما فى اوائل السور
غير كاف اتفاقا واختلف الائمة فى نزولها فمنهم من اثبته كالشافعى ومنهم من انكره كالامام مالك والقياس
على تكرار فباى الاء ربكما تكذبان واه سخيف فانه متواتر تكراره بخلاف البسملة والغلط من اشتباه اتحاد
اللفظ حتى قال المتوهم فلو قلت سورة الفاتحة متقدمة فى النزول على سورة النمل ما تقول فى ما وقع فى
اوائل سورة نزلت بعد سورة النمل انتهى وغرابته لا يخفى على ذوى النهى اذ للقائل ان يقول ان ما وقع فى اوائل
سورة نزلت بعد سورة النمل اذ لا قائل بالفصل والعجب ان اول كلامه جواب عن اخره ولم يدر ما اورده وما
هو جوابه **قوله** وخالفهم قراء المدينة وفى لو انها ليست من القران سوى البسملة فى سورة النمل وروى
عن المالك لا ينبغى ان يقرأ فى الصلوة لا سرا ولا جهرا **قوله** وفقهاؤها اى المدينة والبصرة والشام
وهذه النسخة موافقة لما فى الكشاف واعترض البلقينى بانه يقتضى اتفاق اهل المدينة عليه وليس كذلك
فان جماعة من فقهاء المدينة من الصحابة والتابعين كابن عمر والزهرى وغيرهما يرونها اية من الفاتحة
وغيرها فكان المص قصد دفع ذلك وقال وفقهاؤهما بالتثنية على ما فى اكثر النسخ رجوعا الى البصرة والشام
فقط لكن يرد على ما فى بعض النسخ من صيغة الجمع ما يرد على ما فى الكشاف والتفصى عنه ان الجمع بناء على اكثر
فقهاء المدينة ينكرون قرانيته واسند المخالفة اليهم اذ القول الاول مختار المص **قوله** ومالك هو من فقهاء
مدينة وكذا الاوزاعى وللتنبيه على انافتهما وعلو قدرهما افرد ذكرهما والاوزاعى هو الامام عبد الرحمن
الشامى منسوب الى الاوزاع وهى قبيلة من همدان ولكونه علما لم يغير فى النسبة من الجمع الى الواحد واوزاع
فى الاصل جماعة مختلفة من الناس **قوله** ولم ينص ابو حنيفة رحمه الله تعالى رحمة واسعة اى لم يصرح فيه
اى فى شان البسملة بشىء من الاثبات والنفى من كونها من السورة اولا فعلم ان مراده من فقهاء كوفة
ما عدا ابى حنيفة ويؤيد ما قلنا انفا من ان مراده بفقهاء مدينة ما عدا المخالفين على نسخة فقهاؤها بالجمع
قيل فيه رد على العلامة حيث جزم بان مذهب ابى حنيفة رح ان يكون التسمية قرانا اذ لا يتجه الجزم
على تقدير عدم تنصيصه انتهى والظ من كلام المص ان الظن ان التسمية ليست من السورة اى من
سورة الفاتحة عنده دون كونها من القران فيوافق كلام العلامة حيث اثبت قرانيته ونفى كونها من
السورة ثم ايد المص هذا بقوله وسئل محمد الخ فان السؤال والجواب يؤيدان ان النص من الامام ابى حنيفة
لم يتحقق وان البسملة من القران عنده اذ هو من تلاميذ الامام والظ انه نقل منه حتى نقل ان قولهما
فى كل مسئلة مروى عنه ايضا كما فى البحر فى بحث تكبير التشريق وايضا قيل ومن عادته ان ما يقوله من غير
نسبة الى نفسه والى ابى يوسف فهو قول ابى حنيفة وصرح الزاهدى فى باب سجود السهو بانه يلزم اى الامام محمد
يلزم السهو بتركها كما فى البحر فالصحيح ما جنح اليه المتأخرون دون المتقدمين كيف لا ولو لم يكن من القران لمنع
قرائته فى الصلوة كما منع الامام مالك بل روى وجوبها فى كل ركعة كما صحح الزاهدى فى شرحه والقنية وتبعه
ابن وهبان ولو كان ضعيفا كما فى البحر كذا فى شرنبلالية وبالجملة لا خلاف فى سنية قرائتها واما قراءة
امين فيها مع عدم كونه قرانا فثابت بالخبر الشريف كما رواه المص هناك فلا اشكال به فقد بان من هذا

ان من سورة الفاتحة كما هو الظاهر او الكلام فيها
فالكلام للعهد او من كل سورة فالكلام للاستغراق

ان مراده المص بقوله فقط

التقرير ان القول بان عبارة المص يشمل القولين ليس بتام قوله فظني الفاء للسببية فان عدم
النص سبب الظن المذكور في الجملة اذ الاصل في الحكم عدمه حتى يتبين ثبوته فاذا لم ينص بشيء فظن
انه ابقاها على اصلها الذي هو عدم كونها من السورة اولى من الظن بخلافه مع كونها مكتوبة في اوائلها
للفصل بين السور والاشعار بتمام سورة وقوله بعدم الجهر بها في الفاتحة وكراهة قراءتها في اول
السورة عند ضمها بالفاتحة يؤيد الظن المذكور فالظن المذكور بملاحظة ما ذكرنا ومراده ان عدم النص
له مدخل في ذلك لا انه مستقل فيه فالفاء في فظني للسببية وحملها على التفريع خلاف مذاق الكلام قال
المحقق في شرح التلخيص واما قوله تعالى قل للذين امنوا يقيموا الصلوة فلان الشرط لا يلزم ان لا يكون
علة لحصول الجزاء بل يكفي في ذلك توقف الجزاء عليه وان كان متوقفا على شيء آخر نحو ان توضأت صح
صلوتك انتهى ولا ريب في مدخلية عدم النص في ذلك الظن الا يرى انهم كثيرا ما ينفون الحكم بعدم النقل
ويقولون لو كان كذا لنقل الينا لكن لم ينقل فلا يكون كذا ولعل هذا مراد من قال ان عدم تنصيصه بشيء
منها مع كونه من اهل الكوفة القائلين بكونها من الفاتحة سبب لهذا الظن انتهى وللارباب الحواشي
مقالات في حله يتعجب منه الناظرون ويتحير منه الماهرون فان منهم من تمسك بمفهوم المخالف بانه غير المعتبر
ومعتبر في عبارات المصنفين مع انه مختص بالالفاظ ولا كلام من الامام هنا قوله ولم ينص حكاية
سكوته عن بيان حكمه ومنهم من تصدى للشرح والجرح الاجماع السكوتي حاله كذا ومنهم من جعل فظني
مرفوعا خبرا عن ان وقدم البيان ان عدم نص الامام في كونها جزءا من الفاتحة ولا في سائر السور
قوله انها ليست من السورة
لا في قرانيتها فلا اشكال اصلا بل لا نعرف وجه انكار قدماء الحنفية قرانيتها مع قول الامام محمد ما بين
الدفتين كلام الله قوله ما بين الدفتين الدف والدفة بفتح الدال المهملة وتشديد الفاء الجنب
من كل شيء ودفتا المصحف جانبا جلده المشتمل له والمعنى ما بين دفتي المصحف على ان اللام للعهد لشهرته
بين الانام او عوض عن المضاف اليه والمراد بالمصحف مصحف عثمان رضي الله تعالى عنه وهو المسمى بالامام
وما يستنسخ منه والمراد بكلام الله تعالى اللفظي المؤلف من السور والايات قال العلامة التفتازاني
في شرح العقائد التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة
كونه صفة الله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والايات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى
ليس من تاليفات المخلوقين انتهى ولما قال محمد هذا وفهم منه كونه قرانا قيل له لم تسر بها ولم يجب
اشارة الى انه امر تعبدي لا ينبغي الخوض فيه كما قيل او لقوة الشبهة في قرانيتها في اوائل السورة
او ليعلم انها ليست باية من اول الفاتحة فان المتعين في حق الامام الجهر بالفاتحة والسورة في
في الاوليين دون القران ما سوى الفاتحة والسورة لم يجهر بها تفرقة بين ما ثبت قرانيته قطعا
ويكفر جاحده جزما وبين ما ثبت الشبهة القوية في قرانيتها من الائمة تاويلا وهذا اولى مما قيل الحقت
بالاذكار والاصل فيها استحباب الاسرار فانه يورث دهشة لاولي الابصار قوله لنا احاديث الاحاديث
جمع حديث على خلاف القياس وقيل جمع احدوثة وهنا المعنى على الاول فلا يكون جمع احدوثة

والاجماع يتوقف على مجتهد عصره فلو سلم اتفاق فقهاء كوفة ما سوى الامام فاختلاف فقهاء المدينة والبصرة والشام وفقهاء مانع من الاجماع فالتصدي لهذا البحث ضعيف جدا ١٢

قوله منها

قوله منها ما روى ابو هريرة رضي الله تعالى عنه اعترض عليه بانه موقوف على ابي هريرة رض كما روى
عن ابي بكر الحنفي وللمصنف ان يجيب بانه وان صح الوقف لكنه قد تقررت مرفوعيته بطريق اخر كما نقله
الامام الواحدي وغيره من اهل الحديث اخبرنا ابو عبد الله الى ان قالوا عن سعيد بن ابي سعيد
المقبري عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلعم الحديث ولو سلم موقوفيته
لكنه في حكم المرفوع فان ما لا يعرف بالرأي ويتوقف على السماع في حكم المرفوع كما ثبت في اصول الحديث
وهنا كذلك واعترض ايضا بانه في سنده عبد الحميد بن جعفر وقد ضعفه ابو سفيان فيكون الحديث
ضعيفا واجيب بان هذا القدر من التضعيف لا يقدح في الحديث لجواز ان يكون لضعف حفظ
الراوي مع كونه من اهل الصدق والديانة وقد صرحوا بان مثله اذا جاء من وجه اخر زال ذلك
الضعف وقد انجبر هذا برواية الثعلبي باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
في قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني الاية قال هي فاتحة الكتاب قيل لابن عباس فاين السابعة
قال بسم الله الرحمن الرحيم واعترض ايضا بانه معارض بما روي عن ابي هريرة انه قال قال
رسول الله صلعم قال الله تعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل
فاذا قال عبدي الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي الحديث واجيب ايضا بان في سنده
العلاء بن عبد الرحمن وقد ضعفه يحيى بن معين وغيره ونوقش ايضا بانه خبر الواحد والمسئلة
مما يطلب به اليقين هذه الشبهة قوية اذ القران انما ثبت بالتواتر كما هو المشهور وفي المرقات
وقال مالك والشافعي لا يجوز العمل بالقراءة الشاذة مطلقا لانه ليس بقران لعدم تواتره انتهى
فمذهب الشافعي ان التواتر شرط في القرانية ولو لم يتصد ائمتنا الاعتراضات المذكورة واكتفوا
لكان اولى واقل مؤنة والعجب من القرطبي انه قال المسئلة اجتهادية ظنية لا قطعية كما ظنه بعض
الجهلة من المتفقهة وهذا اجتراء عظيم على من هو في منصب جسيم واما الجواب بان المتواتر كونه
منزلا من عند الله للاعجاز بنوعه وقرانيته واما كونه جزءا منه في بعض معين فليس بمتواتر والا لم يسمع
الاختلافات فيه وتحقيقه كما في تفسير السمين المسمى بالوجيز فضعيف جدا اذ الاعجاز بنوعه انما
يتحقق بجزء معين مقدار اقصر سورة فاذا لم يشترط التواتر في جزء معين اشكل الامر جدا فانه
يستلزم عدم كون نوعه متواترا اذ لا وجود له الا في ضمن جزء معين والقول بانه شرط
في بعض معين دون بعض مع عدم انفهامه من كلامه يلزم منه الترجيح بلا مرجح والجهالة
في ذلك البعض ولا محيص عن هذه الشبهة الا بان يقال التواتر في كل جزء منه شرط ثم قال ان
الاحاديث تدل على ان البسملة اية من الفاتحة هي متعاضدة محصلة للظن القوي بكونه قرانا
والمطلوب هنا الظن لا القطع خلافا لابي بكر الباقلاني حيث قال لا يكتفى هنا بالظن وشنع
على الشافعية قال كيف يثبت القران بالظن وانكر عليه الغزالي واقام الدليل على الاكتفاء بالظن
فيما نحن فيه لحديث كان النبي عليه السلام لا يعرف ختم السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم

فضعيف جدا وفي هذا البحث كلام يعرف بالتامل ١٢

والقاضي معترف بهذا ويتأول على انها كانت تنزل ولم يكن قرانا وليس كل منزل قرانا قال الغزالي رحمه من منصف الاولى يستبعد هذا التأويل ويضعف انتهى مراد القاضي ابي بكر انها كانت تنزل وتثبت نزوله بالاخبار الاحاد ولم يكن قرانا اذ القرانية تثبت بالتواتر وهو لم يوجد في البسملة وليس كل منزل قرانا بل المنزل المتواتر قران وقوله لا يكتفي هنا بالظن قرينة كنار على علم ما ذكرنا من منصف الاولى يستصوب هذا التأويل فان هذا هو الاحرى بشان انوار التنزيل واما قوله والا لم يسمع الاختلاف فيه فجوابه ان القران السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك ملك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقبيل الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواترة وما هو من قبيل الاداء لا يشترط فيه التواتر واما الاختلاف الذي لم يبلغ مرتبة التواتر فلا يعطى له حكم القران وقيل اقول هذه مسئلة اصولية اختلف فيها وحاصلها انه هل يكفي فيما نحن فيه الظن لان التواتر انما يشترط فيما يثبت قرانا على سبيل القطع كغيرها من القران فاما ما يثبت قرانا على سبيل الحكم فيكفي فيه الظن كما عن الغزالي ومعنى كونه على سبيل الحكم ان له حكم القران من الكتابة بين الدفتين ووجوب القراءة وهو الاصح عند الشافعية وذهب الحنفية الى ان كل ما يسمى كذلك فحيث انتفى ذلك انتفى القرانية والشافعية يختلفون في هذه المسئلة فمن ذاهب الى المنع على الاصح عندهم ومن ذاهب الى التسليم شرع الثبوت موجب لان اثباتها في جميع المصاحف في معنى التواتر وانما لم يتواتر تسميتها قرانا واية بالنقل عنه عليه السلام اذ لو تواتر كفر جاحدها وهو لا يكفر بالاتفاق ولا ضير فيه اذ لا يلزم من انتفاء تحققه انتفاؤه وهو المدعى لهم انتهى وفيه اضطراب اما اولا فلانه ما معنى ما ثبت له قرانا على سبيل الحكم ولم يكن قرانا على سبيل القطع وقد نقل عن الشافعي ان التواتر شرط في القران وتقسيم القران الى قسمين مما تحير العقول ويبكي الفحول وان صح عن الشافعي رحمه هذا التقسيم فهو محمول على اكفار جاحده كما في غير البسملة وعدم الكفارة كما في البسملة سوى سورة النمل لا على كونه قطعيا وغير قطعي فانه مخالف لما نقل عنه فان عدم اكفار جاحده لا لكونه غير متواتر عنده بل للشبهة القوية للامام مالك كما تقرر في الاصول واما ثانيا فان قوله ووجوب القراءة لا يلايم ذلك اذ وجوب القراءة ثبت بقوله فاقرؤا ما تيسر منه فكيف يجب اي يفرض قراءة ما لم يثبت قرانية قطعا مع ان دليل الوجوب يقتضي قراءة ما ثبت قرانية بالتواتر واما ثالثا فلان الاختلاف المنقول من ائمة الشافعية ان البسملة في اوائل السورة هل هي من القران او لا فيه قولان وهل هي تكون في اول سورة اية برأسها او بعض اية فيه قولان قال الامام الغزالي رحمه تردد الشافعي على الاول اصح كما قيل لا انه هل يكفي فيما نحن الظن واما رابعا فلان قوله وذهب الحنفية الى قوله فحيث انتفى ذلك انتفى القرانية مذهب مرجوح عند علمائنا والمختار القرانية اختارها ائمتنا المتأخرون **قوله** وقول ام سلمة رضي الله تعالى عنها من امهات المؤمنين وسلمة بفتح السين المهملة واللام المفتوحة

والميم

واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين كذا في المرآت والبسملة من قبيل الجوهر فالتواتر شرط فيها

والميم قيل حديث ابي هريرة رض اخرجه الطبراني وابن مردوية والبيهقي وصحح الدارقطني ما يفيد معناه وحديث ام سلمة لم يثبت بهذا اللفظ وانما الوارد في طرقه انه عد البسملة اية وصحح البيهقي بعض طرقه وتفصيله في حاشية السيوطي وقد طعن الطحاوي فيه بانه رواه ابن ملكية ولم يثبت سماعه منها مع انه روى عنه ما يخالف واجيب بان له حكم الاتصال تابعي ادركها وعدم السماع خلاف الاصل وقد روى الشيخان ما يعارضه من حديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين وتاويله بان معناه يفتتح القراءة بهذه لانه علم لها خلاف الظاهر وقد رووا احاديث كثيرة تؤيده وقد حمل النفي الوارد على نفي السماع والجهر وقيل ان عليا رضي الله تعالى عنه كان مبالغا في الجهر فشدد بنو امية في المنع منه ابطالا لاثاره واضطراب رواية انس رض فيه لا يبعد ان يكون لخوف بني امية ولا يخفى فساده لما فيه من سوء الظن بالسلف وقول الدارقطني لم يصح في الجهر حديث يستشهد على فساده وما قيل من ان الخلاف في التسمية ينفي تواتر فلا بد من القول بعدم جزئيتها حتى يكون القران متواترا رد بما في النشر من ان هذا الاختلاف كاختلاف بالزيادة والنقص ولكنها عند الجمهور ليس لها حكم القراءة في جواز الترك احتياطا ليحصل الخروج من فرض الصلوة يقينا انتهى وقدم الكلام فيه فتذكر ثم تدبر والبعض قال نصرة للحنفية ان مراد الطحاوي هو ان مقتضى حديث الليث انه كان مقصود ام سلمة بالافادة كيفية قراءة النبي عليه السلام لا كيفية مقروه فلا يتعلق بحكم بخصوصية الفاتحة والبسملة غرض حتى يكون دليلا فلا نسلم ان الظاهر حكاية تلاوة البسملة بخصوصها انتهى قد سبق منا ان مشايخنا لو اكتفوا بالرد بانه خبر واحد لا يفيد القرانية فضلا عن جزئية الفاتحة وانما يفيد الظن قراءتها فضيلة كسائر الاذكار لكان اولى فالفائدة في اشتغال جرح راوي الحديث والجواب عنه واثبات العدالة له فتدبر فان العقل يتحير **قوله** ومن اجلهما اي من اجل الروايتين او الحديثين وفي بعض النسخ ومن اجله اي من اجل ما ذكر من الحديثين اختلف اي وقع الاختلاف بين الشافعية في انها اية برأسها اختاره بعضها بناء على الحديث الذي رواه ابو هريرة رض ام بما بعدها كما اختاره بعض اخر منها بناء على حديث ام سلمة رضي الله تعالى عنها بعد اتفاقهم على انها جزء من الفاتحة كما عمل البعض بحديث الاول والبعض الاخر بالحديث الثاني لمرجح لاح لهم فان قيل الحديثان متعارضان فكيف يصح العمل بهما اذ لا يمكن الجمع بينهما ولا يجري فيه النسخ لجهالة التاريخ اجيب بان ام سلمة فهمت كونها بعض اية من الوصل والوقف على رب العالمين وهو لا يدل على ذلك مع ان حديث ام سلمة لم يصح بهذا اللفظ كما في الاتقان انتهى وما فهم منه ان حديث ام سلمة رض يوافق حديث ابي هريرة رضي الله تعالى عنه ويرد عليه بانه لا وجه لاختلاف المذكور كان المجتهدين تمسكوا بالاحاديث يرى تعارضا بينها فرجح احدهم بعضا منها والاخر رجح بعض الاخر منها والجواب ما اشرنا اليه من ان كل فريق رجح عنده احد الحديثين المذكورين فعمل به دون الاخر فلا تعارض ح ولما ثبت جزئية البسملة من سورة الفاتحة والاختلاف فيها ثبت جزئيتها فيما عداها والاختلاف فيها ايضا اذ الاختلاف فيما عداها متفرع على الاختلاف

والمراد بحديث الليث ما اخرج الطحاوي في شرح معاني الاثار بسنده عن عبد الله بن ملكية عن يعلى انه سأل ام سلمة وهو ما رواه عن قراءة النبي صلعم فنعتت بذلك قراءة مفسرة حرفا حرفا فقال لعا ففي هذا ان ذكر قراءة بسم الله الرحمن الرحيم عن ام سلمة نعتت بذلك قراءة النبي عم كما اخر القران كيف كانت وليس في ذلك دليل ان رسول الله عم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم

فيها كذا قيل ولا يخفى ما فيه اذ ما التفرع غير مسلم اذ فيه اقوال كثيرة كما مر بيانه فالاولى ان يقال ان المص
بين ما هو المختار عنده من الاقوال المنقولة عن الشافعي وهو ان البسملة جزء من الفاتحة ولم يتعرض
فيما عداها لكثرة الاختلاف فيها وبيانه انه يؤدي الى طول الكلام ويخل عنده الافهام فلا يقال هنا لا قائل
بالفصل اذ ثبت الجزئية والاختلاف فيها ثبت ذلك فيما عداها **قوله** والاجماع اي لنا ثانيا في اثبات
كونها من القران الاجماع القولي والفعلي والى الاول اشار بقوله على ان ما بين الدفتين الخ والى اشار
الى الثاني بقوله والوفاق الخ ولما كان مطلوب المص اثبات جزئيتها من الفاتحة ورد مذهب المخالفين
اعني عدم كونها من القران كما ذهب اليه مالك وقدماء الحنفية اثبت اولا جزئيتها ثم حاول رد
المخالفين بقوله ولنا الاجماع وقدم الاول لكونه مقصودا اصليا والوجه الاول وان استلزم
اثبات قرانيتها لكنه لم يكتف به اما للرد صريحا او لاثبات قرانيتها في اوائل السور جميعا وقيل والدليل
الاول وان كان مستلزما لاثبات القرانية الا ان هذين الدليلين اقوى انتهى ولا يخفى انه مستلزم
لاثبات القرانية الكائنة في اول الفاتحة واما بالنسبة الى ما عداها فلا والمشهور من مذهبه القرانية
في اوائل كل سورة فالوجه ما قدمنا والاعتراض بان اسماء السور وكونها مكية او مدنية وعدد
الآي ما بين دفتي المصحف مع انها ليست بقران مدفوع بان المراد ما بين دفتي المصاحف المتقدمة
في زمن الاصحاب وتلك الاشياء ليست موجودة فيها كذا قيل وفيه لان المصاحف المذكورة ان كانت
المصاحف المتداولة فيما بيننا فالاولى ذكر تلك المصاحف والا فمن اين يعلم الاجماع على ذلك ولعل
لهذا قال المجيب ولو سلم ان المراد المصاحف المتداولة فيما بيننا فالمراد بما بينهما ما فيه احتمال القرانية
وهذه خارجة بالاتفاق فانها مع حدوثها في المصاحف الحديثة كما ذكره القرطبي وغيره ليس فيه
احتمال القرانية ولا قائل به ولهذا ميزوها عنه في اللون او الخط او فيهما معا وقد كتبوا التسمية
بحبر القران وخطه فالتفاوت نادر لا يعبأ به قيل قال النووي في شرح المهذب في البسملة وجهان
احدهما ان اثباته على وجه الظن والثاني على وجه القطع لكن اعترض على الاول القاضي تاج
الدين منهم بانا لا ندعي تواترها الان فانا نحن لم نثبتها انما المثبت لها امامنا الشافعي فلعلها تواترت
عنده دون المخالفين ورب متواتر عند قوم دون اخرين وفي وقت دون اخر واذا تمهد هذا ظهر انه لا يصح
القول بظنيتها مطلقا وانما يصح بدعوى كونها قطعية عند الشافعي ثابتة بالدليل القطعي عنده فلا يصح
الجواب لابتنائها على كفاية الدليل الظني والقول بانه مدفوع بابراز دليل قاطع يدل على خلافه ليس بشيء
فانه مشترك الورود وهنا يمكن القول بذلك انتهى وفيه بحث اما اولا فلان هذا يؤدي الى مفسدة عظيمة
لان احدا من اهل الالحاد اذا ادعى تواترا على مذهبه الباطل ونقل ذلك التواتر عن امامه فماذا اجاب اهل
الحق عنه وباي شيء يتوسل الى الزامه ومثل هذا لا ينبغي ان يخطر بالبال فضلا عن ان يعبر عنه بالمقال
واما ثانيا فلانه يبعد عن الامام الشافعي السكوت عن بيان ذلك التواتر لا سيما اذا كان قصده رد
المخالفين بابراز الدلائل واما ثالثا فلانه يبعد كل البعد التفرد بذلك التواتر مع توفر الناقلين

ولخصم ان يمنع تحقق هذا الاجماع اذ قد ذكر في المواقف انه روى ان ابن مسعود رضي الله تعالى عنه بقي مترددا في كون الفاتحة والمعوذتين من القران لكن الحق عدم صحة تلك الرواية كيف وقد ذكر الفقهاء ان من انكر القرانية [illegible] المعوذتين والفاتحة يكفر كذا قيل في الخلاصة رجل قال المعوذتان ليستا من القران لا يكفر هكذا روى عن ابن مسعود وابي [illegible] كعب انهما قالا ليستا من القران وقال بعض المتاخرين يكفر لانعقاد الاجماع بعد الصدر الاول على انهما من القران والصحيح القول الاول انه لا يكفر لان الاجماع المتاخر لا يرفع الاختلاف في الصدر الاول كذا في شرح المشكوة لعلي القاري

اي الدليل الاول والمفهوم من قول القائل انه مستلزم لاثبات في اوائل السور جميعا وليس كذلك

مطلب بحث في بيان التواتر

والمنقول

والمنقول اليهم وفرط هممهم في تتبع الاخبار والاثار في الحضر والاسفار **قوله** ورب متواتر عند قوم
دون اخرين ان اراد به في امور الدين وبيان الحق المبين لا نسلم ذلك بل هذا اول المسئلة فليبين
واحدا من ذلك فمحال ان يفوز فيما هنالك وان اراد في امر من امور الدنيا فلانه لو سلم ذلك
فلا يضرنا ثم قال ثم ان الجواب الصواب من جانب المص هو انه لا يقدح مخالفة مالك في ثبوت هذا
التواتر لما عرفت من انه يمكن ان يكون شيء متواترا عند قوم دون اخرين والشاهد كذلك حال
القراءات السبع فان كل واحدة منها متواترة عند صاحبها دون الاخر انتهى هذا مطلوب البيان
فانه لو كان كذلك لا يكفر منكر من اختار احدى القراءات السبع ما عداها وعدم جواز الصلوة بغير
ما اختاره ولو سلم ذلك فلا يصح هنا اذ الامام المالك يدعي التواتر على عدم قرانيتها كما سيجيء الاشارة
اليه فيلزم التواتر على المتناقضين مع ان القواطع لا يصح حملها على المعاني المتناقضة فضلا عن
القواطع الدالة على المعاني المتناقضة الا ان يقال ان مالكا لا يدعي التواتر على عدم قرانيتها بل يدعي
عدم التواتر في قرانيتها فالصواب ان كل واحد من تلك القراءات السبعة متواترة عند كل قراء لكن
كل واحد اختار واحدة منها لكونها على نعت ويدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام ان هذا القران
انزل على سبعة احرف وقال المحقق التاج في بعض فتاواه القراءات التي اقتصر عليها الشاطبي والثلث
التي هي قراءة ابي جعفر وقراءة يعقوب وقراءة خلف متواترة معلوم من الدين بالضرورة انه منزل
على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكابر في شيء من ذلك الا جاهل وليس تواتر شيء منها مقصورا على من
قرأ بالروايات بل هي متواترة عند كل مسلم يقول اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله
ولو كان مع ذلك عاميا جلفا لا يحفظ من القران حرفا قال ولهذا تقرير طويل وبرهان عريض لا تسعه
هذه الورقة وحظ كل مسلم وحقه ان يدين الله ويجزم نفسه بان ما ذكرناه متواتر معلوم باليقين
لا تتطرق الظنون ولا الارتياب الى شيء منه انتهى كذا في الاتحاف في القراءات الاربعة عشر وقال الامام
عبد الوهاب السبكي قراءة العشر متواترة معلومة من الدين بالضرورة وليس تواتر شيء منها مقصورا
على من قرأ بالروايات بل هي متواترة عند كل مسلم كذا في شرح الدرة قيل ان التحقيق الذي لا محيد عنه هو ان
التسمية متواترة القرانية مع شبهة المخالف فيها بل جزمه بالخلاف فهي قطعية الاثبات والنفي مع التواتر
كل من اثباتها ونفيها وهي من قبيل الحروف التي اختلف فيها القراء السبعة فانها قطعية الاثبات والنفي
مع التواتر كل واحد من القراءات السبع مع شبهة المخالف فيها بل جزمه بالخلاف ولذلك قرأ بعض القراء
باثبات التسمية وبعضهم باسقاطها كحمزة وابن عامر وغيرهما صرح بذلك السيوطي في الشواهد قائلا
اخبرني بعض الفضلاء انه سمع الحافظ ابن الحجر يقرر في درسه ذلك فاستحسنه ذلك جدا ثم رأيت تلميذه
الشيخ برهان الدين البقاعي حكى ذلك عنه في ترجمته في معجمه رأيت خاتمة القراء الشيخ شمس الدين ابن الجزري
سبق الى ذلك في كتابه النشر انتهى وهذا التحقيق غاية لم يصل اليها فرسان هذا الميدان حتى قال الشيخ
اكمل الدين القطع مع وجود الشبهة لا يجتمعان ووجه اجتماعهما ما حقق في الحواشي الحسينية للتلويح

وهذا الاشكال لا يرد على قراءات التواتر السبع لان كل واحد مروي غايته انه لم يصل الى من يخالف فيه لم يصل اليه او وصل اليه لكن لم يحصل له تواتر ولا علم واما ما ادعى هنا من ان التواتر لو حصل للامام ولم ينقل الينا فيؤدي الى ما ذكرنا ولعل الصحيح هذا الباب لا ينسد الزام المخالفين علي وهو الالباب نعم يفيد مثل هذا في مقام التحقيق لا في الالزام ولعل هذا مراد الشيخ

او يقال ان كل واحدة من تلك القراءات متواترة عند صاحبها بسبب من الاسباب وبهذا القدر يجوز العقل فيه جم غفير فيجوز ان لا يورث علما قطعيا فيكون تواتر الشخص دون غيره مع وصوله اليه

من ان المراد بالشبهة ههنا ما يشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث
لا يطلع عليها الا بالامعان وهذه الشبهة لا تورث شكا او وهما للطرف الاخر اصلا وانما تورثه لو لم يقدر
ذلك الطرف على ازالتها فلما ازالها ولو بالامعان لم يبق عنده معتبرا اصلا لكن لما احتاج ابطالها الى الامعان
عد صاحبها الذي يتمسك بها معذورا حتى لا يكفر كما لا يكفر المتأول وبهذا يندفع ما يقال ان ادنى درجات
الشبهة القوية ان تورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف الاخر قطعيا انتهى قوله لتواتر كل من اثباتها
ونفيها ينادي على ان امام مالك يدعي التواتر على عدم قرانيتها والمشهور في كتب الاصول انه ينكر التواتر
على قرانيتها وهذا لا يستلزم ذلك فح يرد عليه الايراد المذكور فيلزم انعقاد التواتر على المتناقضين قوله
وهذا التحقيق غاية لم يزل الخ بناء على قوله اولا وهو ان التسمية متواترة القرانية مع شبهة المخالف
فيها بل جزم الخ ولا ريب ان التواتر الذي ادعاه غير معلوم والقول بانه معلوم عند الامام الشافعي
قد عرفت ما فيه وما عليه والتنظير الذي ذكره من اختلاف القراءة السبعة معلوم تواتر كل واحدة
منها عند صاحبها وهذا مبني على تواتر موهوم مفروض تحققه غير معلوم وجوده فافترقا وهذه الريبة
في التحقيق الذي تجه به وافتخر من سوانح الزمان والاقرب منه ما قيل والتحقيق ان القران في كتب القوم
يستعمل المعنيين احدهما ما هو المراد في العرف العام المحدود بما اعتبر فيه القيد المذكور يعني قيد بلا شبهة
بعد قيد تواتر وهو المراد ف للكتاب الذي هو احد اركان الدين ولا مجال للاختلاف فيه لما ذكر آنفا اي
لكونه مشروطا بقيد بلا شبهة والثاني اعم منه وهو كلام الله تعالى المنزل على النبي عليه السلام وحيا متلوا
غير منسوخ التلاوة وهذا يحتمل الاختلاف من السلف والخلف والقران في حرف القراء والمفسرين بهذا
المعنى انتهى وهذا المعنى الاخير بناء على ان قيد التواتر بلا شبهة لم يذكر في كتب بعض المتأخرين
لئلا يتوهم الاحتراز عن التسمية كصاحب التنقيح على ما قيل واما قدماء الحنفية ذكروا هذا القيد احترازا
عما اختص بمصحف أبي وغيره مما نقل بطريق الاحاد وعما اختص بمصحف ابن مسعود مما نقل بطريق
الشهرة وعن التسمية ايضا فان الجصاص جعل المشهور احد قسمي التواتر وعلى قول غيره يكون
المتواتر احترازا عنهما وقوله بلا شبهة تاكيد قوله والوفاق الخ اي الاتفاق على اثباتها في جميع المصاحف
قديمها وحديثها بخطها وجبرها فلا نقض بما كتب في اوائل السور لثبوتها في المصاحف الحديثة فقط
ومع تميزها بالخط مع مبالغة كل شخص في تجريد القران عما ليس منه في اعتقاده حتى منع قوم العجم
ولم يكتب امين فعلم قطعا انها من القران بلا خلاف من احد كذا قيل ولعل مراده ان غرض المص بهذا
الكلام ما ذكر والا فمن اين يعلم انها من القران قطعا مع كثرة المخالفين لا سيما الامام المالك رح
قيل نقل من المص في الحاشية منوطا على قوله والاجماع الخ هذان الدليلان يدلان على انها من القران لا على انها
من الفاتحة الا ان ينضم الى الدليل الاول في كل محل اثبت فيه والى الثاني عما ليس من القران في المحل
والقيدان في محل المنع انتهى وهي اما اعتراض لعدم تمامية الدليلين بناء على ما ذهب اليه كثير من الاصوليين
من ان التواتر شرط في ثبوت ما هو من القران بحسب اصله وليس بشرط في محله ووصفه وترتيبه بل يكثر

منه نقل

منه نقل الاحاد لكن ذكر في الاتقان لا خلاف ان كل ما هو من القران يجب ان يكون متواترا في اصله واجزائه
واما في وصفه وترتيبه فلا وذلك عند محققي اهل السنة فالاعتراض ساقط على مذهب المحققين
او تحقيق للمرام بان الدعوى مركب من امرين كما حررناه كذا قيل وقدم الكلام فيه قوله والباء اي
باء بسم الله متعلقة بمحذوف وانما تعرض له مع ظهوره تمهيدا لبيان ما هو المختار عنده من المحذوف
ولهذا قال تقديره بسم الله اقرأ الظاهر انه اختار ان الظرف مستقر لما افاده السيد السند من ان
تقدير الفعل الخاص عند ظهور القرينة افيد ولا ينافيه كونه ظرفا مستقرا لانفهام معنى عامله منه
ولو بمعونة القرينة وقول النحاة المستقر ما يكون عامله محذوفا وفعلا عاما لانه يصح تقديره في كل
موضع دون الفعل الخاص ما لم يدل عليه قرينة فاذا وجد القرينة عليه فلا يكون كونه مستقرا وحاول
بيان القرينة بقوله لان الذي يتلوه مقروا والاولى لان الذي يتلوه اي التسمية قراءة اذ الاستعانة
انما هي للفعل دون المفعول به والقول بان المراد يتلو المقرو تلو القراءة القراء من استلزامه اياه فذكر
اللازم واريد الملزوم ضعيف فان المتبادر من تلو المقرو تلو ذات المقرو وارادة يتلو المقرو تلوه
من حيث هو مقرو كما يدل عليه التعبير بالمشتق غير تام اذ المتبادر في مثل هذا ذات المقرو لا هو مع الصفة
المتعلقة به الا ان يقال ان المراد الحاصل بالمصدر والمراد بالوجود الوجود في نفس الامر لا الوجود
الخارجي والعذر بانه انما ترك ذكره وعدل عليه يتلو المقرو رعاية للمجانسة بين التالي والمتلو اذا امكنت
اشتغال بالمهم وترك الاهم ويؤيده قوله قدس سره بعد هذا القول وانما امكنت الرعاية لان تسمية
الذابح مثلا لا يتلوها الا الذبح ليتبع وجوده ذكرها واما المذبوح فلا يتبع ذكرها الا في الوجود ولا في الذكر
فلا يستقيم ان يقال ما يتلو التسمية مذبوح انتهى اذ الظاهر ان مراده بالمذبوح ما يتعلق به الذبح
لا من شانه ان يذبح فاعتبر ذات المذبوح فاتضح ما ذكرنا من ان المراد ذات المقرو وان اريد الحقيقة
المذكورة فلا فرق بينه وبين المذبوح فالفرق تحكم وايضا تلو المقرو في الذكر وتلو القراءة في الوجود
لا في الذكر فلا يحسن اعتبار الحيثية فان تلو المقرو لكونه في الذكر ليس من حيث تلو القراءة لكونها في الوجود
لكن قوله عليه السلام كل امر ذي بال يقتضي ظاهره ان الاستعانة بها للمفعول كما يجي في التوضيح ولعل لهذا
قال لان الذي يتلوه مقرو فان قلت على تقدير كونها من القران او السورة كيف يتاتى تقدير اقرأ
فعل المتكلم وهي مقدمة على هذا القاري بل على وجوده وكيف يحسن ان يقال القراءة قرينة لهذا المقدر
فينبغي ان يقدر اقرؤا من امر الله تعالى للعباد ليشمل سائر الملفوظ والمقدر ويكون على نسق ما نطق به
التنزيل قلت الظاهر على هذا يقدر اقرؤا قبل قراءة كل قارئ ويكون اخبارا منه تعالى عما يصدر من عباده
وليس المراد باقرؤا متكلم مخصوص بل من يصح منه التكلم على حد قوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار
بعد الوقوع ينوي كل بالضمير بنفسه كما في الاستفتاح بقوله تعالى اني وجهت وجهي الخ ومن ههنا
يتبين لك وجه جعل القرينة المقروة دون القراءة لان ذلك المقدر اقتضى تقديره في الازل ما يدل المقرو
وقيل وجود القراءة فعبر به المص بناء على مذهب والزمخشري ليشمل المذاهب فلا حاجة لما ذكره قدس سره

ولا اعتذار بان القرينة اللفظية اظهر كذا قيل سيجي من المص ان هذا وما بعده الى اخر السورة مقول
على السنة العباد الا مثل قوله تعالى وما انا عليكم بحفيظ قال المص هناك وهذا الكلام ورد على لسان
الرسول فاذا ورد على لسان العباد كانهم تكلم به العباد فلا اشكال فيما نطقوا به وكذا الاشكال فيما اورد
على لسانهم فلذا لا يحتاج الى تقدير قل في قوله تعالى وما انا عليكم بحفيظ لكونه مقولا على لسان الرسول
عليه السلام وكذا لا يحتاج هنا الى تقدير اقرؤا ولو سلم ذلك فتقدير قولوا اولى كما ذهب اليه بعض لدفع
الالتفات في اياك نعبد فاذا قدر قولوا لذلك فلا وجه لتقدير اقرؤا على ان قوله لان ذلك المقدر اقتضى
تقديره في الاول يوهم قدم الكلام اللفظي المؤلف من الحروف والاصوات والجمهور في خلاف نعم
ذهب اليه صاحب المواقف وقال ان اللفظ قديم كالمعنى بمعنى ان اللفظ القائم الذات ليس مرتب
الاجزاء في ذاته كالقائم بنفس الحافظ من ترتب الاجزاء لعدم تقدم البعض على البعض والترتب
انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الالة وهذا معنى قولهم المقرو قديم والقراءة حادثة
واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مترتب الاجزاء لعدم
احتياجه تعالى الى الالة انتهى وقد تكلموا عليه وزيفوه فالظاهر انه بنى كلامه عليه ولا يخفى ما فيه وما عليه
ثم المراد باقرأ المقدر الانشاء والمعنى احدث القراءة بها لا الاخبار باستعانة القراءة بتلبيس بها كما
ان نويت الصلوة والصوم انشاء لا اخبار والا يلزم ان لا يوجد النية هنا ولا الاستعانة بالتسمية
بل لا يبعد ان يقال ان بسم الله افعل كذا انشاء اليمن والتبرك كما اشار اليه جم غفير من العلماء ان
التسمية اية انزلت للتيمن والتبرك كما ان جملة الحمد لانشاء الثناء لا الاخبار بان الحمد ثابت له تعالى
فلا ينبغي الذهول عن اشارات العلماء رموز الفضلاء وهذا مع وضوحه بحيث لا يخطر بالبال خلافه
قال البعض وهنا بحث اذا قرؤا اخبار فلا يلزم من تلبس الاخبار عنها بالتسمية تلبس القراءة
بها الخ وقيل اعلم ان صاحب الايات البينات نقل شبهة عن بعض شيوخه وهي ان هذه الجملة
اما اخبارية فيرد عليه ان من شان الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله في نفس الامر بدون الخبر والحكاية
عنه كما صرح به العلامة التفتازاني وغيره وما نحن فيه ليس كذلك لان كلا من مصاحبة الاسم والاستعانة
به من تتمة الخبر وهما لا يتحققان الا بهذا اللفظ وان كانت انشائية فمن شان الانشاء ان يتحقق
مدلوله به واصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالبا لان نحو الاكل والذبح والسفر مما ليس بقول لا يحصل
بالبسملة فكيف يقدر مثلا اذبح او اسافر بسم الله بقصد الانشاء فان جعلت لانشاء المصاحبة
او الاستعانة لزم ان يكون الجملة انشائية لانشاء متعلقها والاصل غير مقصود وذلك في غاية الندرة
انتهى والجواب عنه ان الهيئة التركيبية موضوعة للاخبار وكثيرا ما يراد بها لازمها كقول الشاعر هواي
مع الركب اليماني مصعد فان المراد به اظهار التحزن فكذا هنا اذا قال الشارع في الفعل بسم الله اذبح مثلا
يريد به اظهار الاستعانة باسمه تعالى حال الذبح او المصاحبة به الذبح ولا ريب في ان تحقق مصاحبة الاسم
والاستعانة به انما هو بهذا اللفظ المركب ولا يضره عدم تحقق نحو الاكل والسفر والذبح بهذا اللفظ

عصام

كما ان ذهاب

كما ان ذهاب المحبوب مع الركب اليماني ليس بمتحقق بهذا اللفظ ومع ذلك لا يضره كونه لاظهار التحزن
فكذا هنا ونقول ان هذه الجملة مستعملة في لازم معناه فيكون مجازا مرسلا فان الشارع اذا اخبر بانه
يذبح باسم الله تعالى مثلا يلزم له انه قول المعترض وان كانت انشائية فمن شان الانشاء ان يتحقق
مدلوله به واصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالبا لان نحو الاكل والسفر والذبح مما ليس بقول لا يحصل
بالبسملة فكيف يقدر مثلا اذبح او اسافر باسم الله بقصد الانشاء سهو وخلط منشأه عدم التفرقة
بين بعت واشتريت مثلا انشائيين وبين مثل قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران رب اني وضعتها
انثى فانه في الاول البيع والشراء تحقق بهذا اللفظ وفي الثاني تحقق الوضع ليس بهذا اللفظ بل
اظهار التحسر والتحزن متحقق بهذا اللفظ ومدلوله وما نحن فيه من قبيل الثاني لا الاول واستوضح
بالايات المسوقة للوعيد فانها مسوقة لانشاء التهديد عند بعض العلماء وهذا المدلول متحقق به
مع ان مدلول مفرداته ليس بمتحقق في حق العصاة واجاب بعض ارباب الحواشي وقال اقول في حلها
نختار الشق الاخير وندعي انه لا باس بكون الاصل غير مقصود اذ لا يقصد الاصل ههنا الا للتوسل به
في الفرع فالمقصود الاصلي هو الفرع حقيقة وايضا اذا ثبت بعض النظائر له فلا باس بندوره ونظيره
ما ذكره السيد السند في بحث الانشاء من حواشي المطول من ان رب لانشاء التقليل وكم الخبرية لانشاء
التكثير ولا ينافيه كون ما دخلا عليه كلاما محتملا للصدق والكذب بحسب نسبة غير نسبة التقليل والتكثير
فان قلت كم رجل عندي فهو باعتبار نسبة الظرف الى الرجل كلام خبري محتمل للصدق والكذب واما
باعتبار استكثارهم اياهم فلا يحتملها لانك استكثرتهم ولم تخبر عن كثرتهم انتهى ويفهم من كلامه
ان بسم الله مع قطع النظر عن متعلقه مثل اذبح واسافر انشاء مع انه كلام غير تام والانشاء كلام تام
وايضا يشعر كلامه ان اذبح ونحوه خبر ويرد الاشكال المذكور على ارادة الخبر ومع ذلك فيه تسليم ان الانشاء
بالنسبة الى مفردات الكلام وقد عرفت ان الانشاء بالنسبة الى الهيئة التركيبية وجوابه ما اشرنا
اليه بقولنا بل لا يبعد ان يقال ان بسم الله الخ توضيحه ان المراد بالهيئة التركيبية لازمها فيكون مثل
قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران رب اني وضعتها انثى فكما ان المراد به اظهار التحزن كذلك المراد هنا اظهار
الاستعانة او المصاحبة بالبسملة اعلم ان مقدرات القران من مدلولات القران قال صاحب التوضيح
في اواخر قوله ومما يتصل بذلك المحذوف اللفظ اما حقيقة واما تقديرا وكل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة
فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحدى
هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربعة دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ
اخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى انتهى فقوله فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف
صريح فيما ذكرنا من ان مقدرات القران من مدلولات القران لا من القران كما ان معاني القران ليست
منه على الاصح بل القران عبارة عن النظم الدال على المعنى فالمعاني والمحذوفات كلاهما من مدلولات القران
لا منه فيجوز الصلوة بقراءة المقدرات وان كانت مقدار ما يجوز به الصلوة ولا يكفر من جحد كونها من القران

لانه كما عرفت عبارة عن النظم المنزل المنقول الينا متواترا والمقدرات ليست كذلك واما كونها
مدلول القران فانكاره بطريق الاطلاق يخشى عليه الامر العظيم واما انكار المقدر المخصوص فلا يخاف
عليه خوف المقدر المطلق ويجوز قراءة الجنب والحائض قال في اوائل التوضيح لو قرا الجنب والحائض
اية من القران بالفارسية يجوز لانه ليس بقران لعدم النظم هذا ما سنح بخاطر الفقير والعلم عند الله
الملك القدير وهذا اولى مما قيل واعلم ان مقدرات القران ليست منه لانها تذكر لاظهار المعانى ومما
قيل ايضا ان مقدرات القران هى من المعانى القرانية لدلالة المنطوق عليها التزاما واما الفاظها
فليست من القران انتهى فان ذلك بناء على الذهول عن تحقيق المحقق صدر الشريعة **قوله**
وكذا يضمر اى كاضمار البادى في القراءة بالتسمية اقرأ يضمر كل فاعل من المسافر والذابح والمرتحل ما جعل
التسمية مبدأ له فيضمر الشارع في السفر اسافر والذابح اذبح والمرتحل ارتحل اى كل فاعل يتصور ما هو
بصدده من الافعال ويقصد جعله تاليا لها يضمر ويقدر الفعل الاصطلاحى الذى يجعل التسمية مبدأ
للفعل الحقيقى الذى هو بصدده وان وقع كثير من الافعال تاليا لها لكونه ملفوظا ومحدثا ومؤلفا
فيما نحن فيه وكونه ماشيا او راكبا في نحو اسافر فمن لم يفهم مراد المص قال ان الذى يتلوه كما وقع القراءة وقع
كثير من الافعال لكونه ملفوظا او محدثا ومؤلفا فان هذه الافعال لم يقصد ان يجعل التسمية مبدأ لها
واراد المص به ان هذا ليس يختص بهذا المقام بل هو قاعدة مطردة فذكرها تتميما للفائدة وتقريرا
لما ذكر هنا وفي كلامه تسامح فان التسمية جعلت مبدأ للفعل الحقيقى كالقراءة والمضمر الفعل النحوى الدال عليه
فتقدير كلامه مبدأ لمعناه التضمنى كما هو المختار او لفظ ما يجعل التسمية الخ وفيه خلاف الظاهر اما اولا فلانه
اعتبار الحذف قبل مسيس الحاجة اليه واما ثانيا فلان المتبادر من اللفظ ما يدل على المعنى مطابقة وهنا اللفظ
المقدر يدل على المعنى تضمنا وله وجه ثالث وهو ان يراد بما اللفظ ويضمر المعنى بطريق الاستخدام بلا تقدير مضاف
ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف اعلم ان المتلفظ بالتسمية في افعاله لا يقصد به قرانيته بل يريد به التيمن
والتبرك حتى يجوز تلاوته للمحدث كقوله الحمد لله رب العالمين والالفاظ الادعية الشبيهة بالقران فلا
اشكال في مثل هذا من طغيان الوهم وسوء الفهم واما القول بان المراد بالاضمار الاخفاء في النفس فالمعنى
كل فاعل يبدأ في فعل باسم الله كان مضمرا في نفسه ذلك الفعل فينا سب ان يقدر في الكلام لفظا يدل على ذلك
المضمر فسخيف جدا اما اولا فلانه لا يلايم التشبيه واما ثانيا فلان الاضمار في قول المص ان يضمر ابدأ ولزيادة
الاضمار اضمار بمعنى التقدير فكذا هنا رعاية للالتيام واما ثالثا فلان فيه احتياجا الى تقديرات كثيرة كما قرره
واما رابعا فلان قوله دال على ذلك المضمر اى دلالة عقلية وهذا خلاف المتبادر واما خامسا فلان قوله مبدأ له
يحتاج الى التاويل فان قلت على تقدير كون البسملة جزءا من السور يلزم احد الامرين اما الشروع في قراءتها
بلا جعل التسمية مبدأ لها او جعل الشئ آلة لنفسه قلنا نختار الشق الاول قوله لان الذى يتلوه مقروء قرينة
عليه ولا محذور فيه اذ المراد اقرأ القران الذى يليه لا اقرأ جميع القران والامر الذى هو ذو بال في الخبر الشريف
مستثنى منه امور والبسملة منها ويمكن اختيار الشق الثانى قوله جعل الشئ آلة لنفسه مدفوع بملاحظة الاعتبارين

وقد عرفت ان اللفظ المحذوف مدلول اللفظ
المنطوق فهو من معانيه كسائر المعانى التى ليست
بلفظ فاذا قرء الجنب والحائض معانى القران بلفظ
الفارسى لا يأثم فكذا لا يأثم بقراءة مقدرات القران
لانها من معانيه ايضا

اى تقدير كلام المص وماله احد الامرين كانه قال وكذلك
يضمر كل فاعل ما يجعل مبدأ لمعناه التضمنى او يضمر كل فاعل
لفظ ما يجعل التسمية مبدأ له
مـ

اذ الاستخدام يقتضى معنيين وهنا ليس كذلك
وصحح بعضهم بانه مثل قولك بعته بدرهم ونصفه
وهنا لفظ ما عام عموما على سبيل البدل وقد اريد به
احد ما يصدق عليه وارجع الضمير اليه باعتبار
الاخر وفيه نظر لا يخفى
مـ

اى من حيث انه تسمية بخصوصها آلة لنفسها من حيث انه مقروء وجزء من القران فيتحقق وقوع التسمية
مع الفعل المبدأ بها فح لا يكون التسمية من جملة المستثنى منه ويدفع محذور التسلسل بان البسملة الواحدة
يكفى في غيره وفي شان نفسه فلا يحتاج الى بسملة اخرى فيظهر حسن كلمة في المفيدة للجزئية في الحديث الشريف
هذا على تقدير كون الباء للاستعانة واما على تقدير الملابسة فالامر بين واعتبار الجزئية هين واذا لم يجعل التسمية
جزءا من السور كما هو مذهبنا فالامر سهل على من له ادنى اهلية وافادة في الجزئية ليست بجلى **قوله** وذلك اولى من
ان يضمر ابدأ كما ذهب اليه بعض النحاة مستدلا بان الاعم اولى بالتقدير الا يرى انهم يقدرون متعلق الظرف
المستقر عاما كالكون والحصول بانه مستقل بالقصد بالتسمية من وقوعها مبدأ لها فتقديره اوقع في المعنى
وكل منهما ضعيف اما الاول فلانه اذا وجدت قرينة الخصوص وفهم ذلك الفعل المخصوص فتقدير الفعل
المخصوص اولى وافيد كما نقلناه عن السيد السند كما اذا قيل زيد على الفرس فتقدير راكب افيد من كائن
وحاصل ولا ريب في ان اقرأ يفيد تلبس القران كلها بالتسمية على وجه الاستعانة والتبرك كالنية في اول
الصلوة مثلا تستوعب جميعها في اعتبار الشرع ما لم يوجد ما ينافيه وكذا هنا وتقدير ابدأ يفيد تلبس ابتدائها
بنص وتصريح من الشارع ولا مجال لاعتبار الاستيعاب بالطريق المذكور من الجواب واما الثانى فلان معنى
الابتداء ذكرها قبل الشروع وهو حاصل فيما اختاره ولا حاجة الى ذكر لفظ الابتداء بل مخل بالمقصود كما عرفت وبهذا
يتحلل ما اورده بعض المحققين من قوله اقول فيه امتثال للحديث فعلا فقط وفيما ذكر من تقدير ابتداء امتثال له
قولا وفعلا ولا شك انه اولى انتهى وجه الانحلال هو ان تقدير ابدأ وان وافق لفظ الحديث لكن لما كان
مخلا بالغرض الاصلى رجح جانب المعنى على جانب المبنى الا يرى ان البدء بالحمد يقال الحمد لله ولا يقال ابدأ بالحمد لله بناء
على ان المراد في الخبر الشريف افادة المعنى لا افادة خصوص المبنى ونظيره اكثر من ان يحصى **قوله** لعدم ما يطابقه
اى لا يوجد في الاستعمال تعلق التسمية بالابتداء بخلاف ما اخترناه فانه موجود نحو قوله تعالى بسم الله مجريها وقوله
عليه السلام باسمك ربى وضعت جنبى وقوله ام بسم الله ولجنا بسم الله خرجنا فاذا كان في كل موضع ما صرح
بالمتعلق فعلا مخصوصا فتقدير الفعل الخاص فيما لم يصرح المتعلق مطابق لذلك وقيل اذ ليس ههنا امر
من جنس الابتداء ليطابقه ويدل عليه بخلاف ما اختاره لان الذى يتلو التسمية وهو المقروء مطابق المقدر
ودليل عليه نعم كون الحال حال الابتداء دليل على تقدير ابتداء لكنه خال عن المطابقة والاولوية بها انتهى
توضيحه ان ما يتلو التسمية ليس فعلا موصوفا بالابتداء بل هو امر موصوف بالقراءة اى المقروئية وكذا
الماكول والمذبوح غايته ان المقروء مثلا موصوف بالابتداء فيقال بهذا الاعتبار مبدوء قراءته ولا يقال مبدوء
على اطلاقه وبهذا القدر لا يتحقق المطابقة وبالجملة ان الذى يتلو التسمية ويجعل التسمية مبدأ له ليس
امرا موصوفا بالابتداء بل هو امر موصوف بالقراءة مثلا الى اخره وان لها حال الابتداء والانتهاء والتوسط
فكما لا يقدر الانتهاء والتوسط لا يجانس تقدير الابتداء فلا يجانس تقدير الابتداء فلا اشكال بان الذى
يتلو التسمية كما انه مقروء يطابق تقدير اقرأ ويدل عليه كذلك هو مبدأ يطابق تقدير ابدأ ويدل عليه
فيتساوى الوجهان انتهى اذ قد عرفت انه ليس مبدأ على اطلاقه بل مبدأ قراءته مثلا على انه لا يجانس تقدير ابدأ

منلا خسرو

مبتدأ قوله بها خبره اى والاولوية حاصلة بها
اى بالمطابقة والدلالة معا لا بالدلالة فقط
او بالمطابقة فقط
مـ

فى الزمانيات كالحركة والقراءة والاكل واما فى الانيات كالوصول وسائر ما يقع فى الان فلا يحسن تقدير ابداء
وهذا الوجه اولى من الوجه الاول ان عدم وجدان الاستعمال لا يجبر بعدم المطابقة فى المحاورات ويتضح
منه وجه قوله ويدل عليه قوله ومايدل عليه والضمير المرفوع للموصول والمجرور لابداء وفى نسخة ويدل عليه عطف
على يطابقه والمنفى الدلالة الظاهرة مثل مايدل على تقدير اقرأ والا فكون المقام مقام الابتداء دليل فى الجملة
على تقدير ابداء كما اشرنا ويحتمل ان يكون المنفى المجموع من حيث المجموع ولا يلزم منه نفى كل واحد منها فى ذكر
الدلالة لعدم غناءها الا انتفائها فلا اشكال بان التعليل يفيد نفى الجواز والمدعى نفى الاولوية اذ القرينة
موجودة اما بالجملة او بالمرة لكن لما كان خاليا عن المطابقة انتفى الاولوية قوله او ابتدائى عطف على ابداء
اى وذلك اولى من ان يضمر ابتدائى وهو اضمار المصدر مع فاعله وخبره لما امكن ان يقال تقدير ابتدائى
اولى لكون الجملة ح اسمية ولهذا اختاره الامام اشار الى رده صريحا بعد انفهامه ضمنا ولا يفهم من تعليل
عدم اولوية ابداء عدم اولوية ابتدائى بذلك التعليل فليس لذكره بعده كثير نفع واستفدنا منه ان
تقدير اقرأ اى ايضا مرجوح بعلة زيادة الاضمار فيه وتخصيص التعرض بابتدائى لما ذكرنا والقول بانه
يرجح تقدير ابتدائى موافقة لقوله تعالى بسم الله مجريها ومرسيها ودلالته على الاستمرار مدفوع بان تقدير
الفعل موافق لقوله تعالى اقرأ باسم ربك فتعارضا فتساقطا وما ذكره سالم عن المعارضة قوله ودلالته
على الاستمرار ان اراد ان الجملة الاسمية تدل عليه بالوضع فلا نسلم ذلك كما نقل المحقق التفتازانى
فى شرح التلخيص عن عبد القاهر عدم دلالته على ذلك وان اراد انها تدل عليه عقلا كما ذهب اليه بعض
توفيقا بين الكلامين فلا نسلم ذلك ايضا ههنا اذ الابتداء لكونه امرا غير ممتد لا يحسن فيه اعتبار الدوام
والاستمرار والدلالة المذكورة بمعونة المقام واعتباره بالنسبة الى جميع الامور ضعيف فان مثل
هذا ليس بمتعارف قوله لزيادة اضمار فيه ليست فى تقدير اقرأ الا ان مجرد تقدير ذلك المصدر وجعل
الباء متعلقة به لا يكفى بل لا بد من تقدير حاصل او حصل فزاد الاضمار فيه والقول بان الزيادة لا اعتبار
زيادة الحروف قاصر لان تقدير بدائى ايضا فيه زيادة اضمار لما ذكرنا لا لما ذكره فيندفع الاعتراض
ايضا بان حذف الجملة ليس اقل من حذف المضاف والمضاف اليه فان فيه حذف الخبر ايضا ان حاصل
او حصل اذا اعتبر حصل يعادل اقرأ وما سواه زائد عليه ثم ان جعل الجار متعلقة بابتدائى فالخبر مقدر
بعد البسملة وهذا هو المفهوم من السوق وان جعل متعلقا بالخبر يقدر قبلها وعلى التقدير من الظرف
مستقر لما ذكرنا من ان الابتداء منفهم من المقام قوله وتقديم المعمول اوقع لما اثبت كون تقدير
فعل خاص اولى حاول بيان موقع تقديره ومقتضى السوق وتاخير العامل ههنا اوقع لكون الكلام
فيه لكن راعى ما هو المتداول فقال وتقديم المعمول الخ قوله ههنا اى فى البسملة الواقعة فى اوائل
السور لا فى اول الفاتحة فقط فانه احتراز عن مثل قوله تعالى اقرأ باسم ربك على ما اختاره صاحب الكشاف
من ان باسم ربك متعلق باقرأ المقدم ورضى به المص واما على ما اختاره صاحب المفتاح فهو متعلق بالمؤخر
فلا يكون احترازا ووجهه على ما اختاره ان القراءة هناك اهم لانه اول ما نزل فكم من شئ يكون اهم لعارض

قال العلامة ههنا لانها اول سورة نزلت وقال السيد السند قد ثبت فى الاحاديث الصحيحة ان اول
ما نزل سورة اقرأ الى قوله ما لم يعلم كما قرره الائمة فى مسئلة تاخير البيان فليحمل عليه قوله لانها اول سورة
نزلت ولا ينافى ذلك قول الاكثرين اول سورة نزلت هى الفاتحة ولا قول بعضهم انها سورة المدثر
لان الخلاف فى نزول السورة بتمامها قوله الى ما لم يعلم دليل واضح على ان مراده ان اول ما نزل بعض آية
من سورة اقرأ ولم ينزل قبلها آية فكان الاهم القراءة لامر عارض وان كان اسم الرب اهم فى ذاته
من كل مهم واما سورة الفاتحة اول سورة نزلت بتمامها فالاولية فى الموضعين حقيقى الاول بالنسبة
الى الايات والثانى بالنسبة الى السور واما سورة المدثر فاول سورة نزلت بتمامها بعد تاخر الوحى
بمدة متطاولة فاوليته حقيقى ايضا بالنسبة اليه فلا اشكال اصلا على ان المقام مقام خطابى لا يطلب له
برهان يقينى حتى يضره احتمال وهمى او ظنى قوله اوقع اى اثبت وامكن من وقع الحق اذا ثبت وثباتها
باعتبار وقوعها فى محل يقتضيها الحال هنا وحاصله انه احسن وقعا وازيد وقوعا فى قلب السامع من تقديم
العامل قوله كما فى قوله تعالى بسم الله مجريها ومرسيها استشهاد بما هو نظير له لا تمثيل اذ جعل الجملة اسمية
من مبتدأ وخبر مقدم عليه فقدم هذا الظرف المستقر لكون اسمه تعالى اهم وفيما نحن فيه ظرف لغو قدم
على عامله المحذوف وبهذا الاعتبار صار نظيرا له من حيث ان كل منهما تقديم ما حقه التاخير مع قطع النظر
من كونه معمولا اولا يكون او تمثيل على تقدير ان يكون مجريها عاملا فى بسم الله بناء على جواز تقدم عامل
المصدر عليه لا سيما اذا كان جارا ومجرورا لانه مصدر ميمى والمعنى ح اجراؤها وارساؤها باسم الله فقط
لا بهبوب الرياح فى الاول والقاء المرساة بكسر الميم فى الثانى حاصل او كائن اذ الخبر محذوف كذا قرره المص
فى تفسير الاية المذكورة وجوز فيه غير هذا الوجه فلا يكون فيه تنظير ولا تمثيل والمحتمل يصلح مثالا وتنظيرا
وان لم يصلح دليلا ولا يضره ان لا يكون الوجه راجحا على سائر وجوه الاعراب فان غير هذا الوجه قدمه المص
هناك ورجحه لكن لا يحل مقصوده قوله وقوله اياك نعبد استشهاد وتوضيح بما هو الاشهر ويجئ بيانه
وانما اورد مثالين نظيرين لان احدهما وهو بسم الله مجريها عين ما نحن فيه على تقدير تعلق بسم الله بمجريها
وهذا احد محتملاته كما نقلناه عن المص ونظير ما نحن فيه على تقدير ان يكون الجملة جملة اسمية من مبتدأ
وخبر مقدم عليه وعلى تقدير غير هذا الوجه لا يكون مما نحن فيه ولهذا اورد نظيرا لا يحتمل غيره وهو اياك نعبد
ولم يكتف به لان المثال الاول يصلح ان يكون دليلا على وجوب تقديره مقدما كما اختاره صاحب الكشاف
لكن لما كان هذا على وجه واحد من وجوه اعرابه غير المص عبارة الكشاف وترك قوله والدليل عليه قوله بسم الله
مجريها لكن قدمه عكس ما فى الكشاف اشارة الى كمال مناسبته لما نحن فيه ولو على وجه واحد قوله
لانه اهم اى المعمول اهم صغرى وكبراها مطوية وهى كل ما هو اهم تقديمه واجب فى نظر البليغ وهذا معنى
اوقع فتقديم المعمول اوقع اما بيان الصغرى فلانه لاشتماله على اسم الذات المقدس المعبود بحق المحمود
على المطلق كان اهم بحسب اعتناء المتكلم الموحد به فان اسم الله تعالى نصب عين الموحد بحيث لا يخطر
بقلبه شئ الا وقد خطر هو معه بل الا وقد خطر قبله فالمراد بالاهمية الاهمية الناشئة من هذا الوجه

لا الاهمية الذاتية وان كانت متحققة فيه لكن الاهمية المقتضية للتقديم الاهمية العارضة بالاسباب
الطارية ولظهوره لم يتعرض له واما صاحب الكشاف فلم ينظر الى هذه النكتة علل الاهمية بالدلالة على
الاختصاص ولكل وجهة ونظر المص ادق لانه جعل الدلالة على الاختصاص وجها مستقلا للتقديم لا بيانا
للاهمية بقرينة عطفه عليه وجعل عطف تفسير مع كونه نادرا قليلا بالنظر الى خلافه تكلف مستغنى عنه
بما ذكرناه قوله وادل على الاختصاص الظاهر ان صيغة التفضيل في المواضع الاربعة بمعنى اسم الفاعل
او الصفة المشبهة عبر عنه للمبالغة في ذلك بالتعبير بصيغة التفضيل فيندفع المحذورات معا وقد
يتكلف بان دلالة تلك الصيغ على معانيها الاصلية والمفضل عليه محذوف لظهوره مثل الله اكبر والمعنى
اهم وادل من تاخير المعمول وفي صورة تاخيره اصل التعظيم والموافقة في الوجود حاصل بجعل اسم الله تعالى
صدرا للفعل المشروع فيه واذا قيل اقرأ باسم الله يستفاد منه صدارة اسم الله تعالى لكون معناه
افتتح القراءة باسم الله تعالى فيتحقق اصل التعظيم والموافقة في الوجود حيث يستفاد منه ان اسمه تعالى
لكونه موقوفا عليه لتمامية الفعل مقدم على القراءة وبمعونة ذلك يحصل تعظيم اسمه تعالى وكذا يفهم منه اصل
الاهتمام ففي صورة التقديم تحقق الزيادة والتفضيل على ذلك واما الاختصاص في صورة التاخير
بمعنى الحصر فمن مذاق الكلام فان الشارع في امر ذي بال اذا شرع مستعينا باسمه تعالى او مصاحبا
متبركا به لا سيما القائل اذا كان موحدا يفهم منه انه لم يستعن بغيره ولم يتبرك بما سواه فيحصل القصر
لكن التقديم ادل على ذلك نظيره قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض الاية قال المص والمعنى هو
المستحق للعبادة فيهما لا غير انتهى وكذا في الكشاف وكم من موضع صرح المص والزمخشري بحصول الاختصاص
القصري مع عدم تحقق ادوات القصر بمعونة المقام ومساق الكلام فدلالة استعانة الموحد باسمه تعالى
على نفي ما عداه اظهر من ان يخفى ووجه دلالة التقديم على الاختصاص على ما بينه قدس سره هو ان
المشركين كانوا يبدؤن في افعالهم باسماء آلهتهم فيقولون عند الشروع باسم اللات والعزى وكان
هذا التقديم منهم لمجرد الاهتمام الناشي من قصد التبرك والتعظيم لا للاختصاص اذ لم يكونوا ينفون
التبرك باسم الله تعالى فوجب على الموحد ان يقصد بعبارة قطع شركة الاصنام كما يقصد بفؤاده
الواحد العلام فيجب ان يأتي بعبارة ادل على الاختصاص والقصر وهذا لا يحصل الا بتقديم المعمول
فعلم منه ان القصر هنا قصر افراد لا قصر قلب كذا يفهم من كلامهم ولا يخفى ما فيه اذ قصر الافراد والقلب
والتعيين انما يجري في القصر الاضافي بخلاف القصر الحقيقي فانه لا يجري فيه الاقسام الثلثة وما نحن فيه
من قبيل القصر الحقيقي والى ذلك اشار بعض المحشين في حاشية شرح التلخيص قوله وادل على الاختصاص
والتقديم يستلزم التخصيص غالبا لا كليا فالمراد بالدلالة الدلالة الظنية بمعنى الامارة والمعنى وتقديم
المعمول اقوى امارة على الاختصاص من كون مساق الكلام امارة عليه فيه هذا مع ما عطف عليه معطوف
على قوله اوقع فيكون تقديم المعمول معللا بوجوه اربعة ولا يحسن عطفه على اهم لان ضميره لانه راجع
الى المعمول لانه هو الاهم لا التقديم فاذا عطف عليه يكون المعنى ولانه اى المعمول ادل على الاختصاص

اى قصر الموصوف على الصفة اذ المعنى قراءتي مقصورة على الاتصاف
بكونه باسم الله تعالى لا يتجاوز الى الاتصاف بكونه باسم الله تعالى
فالمقصور هو القراءة المستفتحة الى الفاعل والمقصور عليه هو الاتصاف
المذكور والمطلوب كون المقصور عليه باسم الله تعالى
او المصاحبة والتبرك به يكون ذلك يستلزم هذا اتضح من هذا
البيان ان القصر اضافي لا حقيقي او قصر افراد كما هو الصواب
لا يكاد ان يوجد حقيقيا فيكون قصر
او قصر قلب كما ذهب اليه البعض فيندفع البحث المذكور
منه

قد يحتمل ان يكون قصر قلب لان ابتداءهم باسماء آلهتهم
لاكثر وقوعه منهم على الانفراد وقلبه الموحد انتهى
ولا يخفى ما عليه

ولا يخفى سخافته الا ان يتكلف ويقال ان المراد تقديمه ادل بحذف المضاف واقامة المضاف اليه
مقامه نحو يجوز عطفه على اهم من قبيل علفتها تبنا وماء باردا فيكون الاوقعية معللة بوجوه اربعة
والاحتمال الاول هو المعول قوله وادخل اى اشد مدخلية في التعظيم وادخل في التعظيم من قولهم هو حسن
الدخلة والمدخل اى المذهب في اموره من دخل بمعنى جاز اى تجاوز كما هو الظ ودخل بمعنى جاز حقيقة
او مجاز والمعنى ان له دلالة وتسببا في تعظيمه وحاصله واقوى في التعظيم وصيغة التفضيل قد مر توضيحه
قوله واوفق في الوجود من وفق امره اى وجد موافقا لامر وافقه حتى يكون اسم التفضيل على خلاف
القياس لكونه من المزيد او من وافقه على مذهب الكوفيين كما قيل في ابلغ انه من المبالغة قوله فان اسمه تعالى
سواء يراد به جميع الاسماء الحسنى او لفظة الجلال مقدم على القراءة اى في الوجود فتقديمه على عامله المقدر
اوفق من تأخره تقديرا والمراد بالوجود الوجود في نفس الامر فاسمه تعالى مقدم وجوده في نفس الامر
على وجود القراءة في نفس الامر لكون مسماه مقدما على جميع الممكنات والقراءة من جميع الممكنات والاسم
السابق سابق وانما اعتبرنا الوجود في نفس الامر دون الوجود الخارجي لان الاسم ليس له وجود خارجي
ما لم يتلفظ فتقدم تلفظه وتأخره منوط باعتبار المتكلم فينبغي ان يراد الوجود في نفس الامر وايضا
وجود القراءة في الخارج بالمعنى النسبي غير ثابت وبالمعنى الحاصل بالمصدر لا يساعده كلام المص وكذا
الكلام في سائر تقدير الافعال من الذبح والاكل والشرب قوله كيف لا ولفظة لا سقطت من بعض النسخ
فقدرها بعضهم اى كيف لا يكون اسمه تعالى مقدما على القراءة ونحوها وقد جعل اى الاسم آلة لها وهذه الجملة
الحالية اشارة الى بعد ذلك لان عدم كون اسمه تعالى مقدما على القراءة مع جعل آلة لها مستبعد
جدا مستنكر قطعا او لنشأن الالة التقدم لكونه موقوفا عليها فتشير هذه الجملة الحالية كالتعليل لما قبلها
ومراده بيان ان اسمه تعالى حين التلفظ واجب التقديم على قراءة المقر ولهذا التعليل والا فاسمه تعالى
مقدم على كل ممكن لما ذكرنا سواء جعل آلة اولا كما يشعر به قوله واوفق في الوجود فذكر هذا بعد ذلك
للتنبيه على ما ذكرنا وللاشارة ايضا الى ان المختار عنده كون الباء للالة وللتمهيد ايضا الى رواية الخبر
الشريف قوله من حيث ان الفعل الى اخره قيد الحيثية هنا للتقييد ويحتمل ان يكون للتعليل فهو
احتراز عن حيثية كونه آلة غير مقصود بالذات بل تابع للقراءة حتى يلزم ترك تعظيم اسمه تعالى
فان هذا من لوازم الالة الحقيقية والمراد هنا كونه مشابها بالالة من حيث توقف كمال الفعل عليه شرعا
ولعل هذا مراد من قال فان للالة جهتين جهة التبعية وجهة توقف نفس الفعل وكماله عليه وقد لوحظ
ههنا الثانية دون الاولى انتهى وينكشف منه وجه الشبه كما لا يخفى فالباء مستعارة لهذا استعارة
تبعية فتأمل وكن على بصيرة والمراد بالفعل الحاصل بالمصدر لا المعنى النسبي فانه لكونه معدوما لا يوصف
بالتمام ونحوه لا يقال من حيث ان القراءة كما يقتضيه السوق للتعميم ولدخول القراءة دخولا اوليا كانه قيل
من حيث ان القراءة ونحوها من الفعل فلا اختلال في الانتظام قوله شرعا اى ولو كان تاما حسا او عقلا
لكن الاعتبار بالتمام شرعا قوله ما لم يصدر باسمه تعالى اى ما لم يذكر في اوله البسملة اذ الصدر استعير للاول

فيتناول المكتوب والمقروء وسائر الامور المباحة
وجه وجه التناول ولذا ورد في الحديث الشريف
كلام ولم يرد ذكر فعل وبهذا يتضح حسن قول المص
فيما لان الذي يتلوه مقدم ولم يقل قراءة
منه

استعارة مشهورة حتى صار كانه حقيقة فيه الاولى ان يقال مالم يصدر بالبسملة اذ التصدير باسمه تعالى
اعم من البسملة وغيرها والكلام في البسملة والحديث الشريف ناطق به واما الاعتراض بانه لا يصح جعل
جعل اسم الله تعالى آلة القراءة الفاتحة عند من يجعل اسم الله جزءا من الفاتحة فمدفوع بما اوضحناه سابقا
وقد يجاب ايضا بما اشرنا اليه آنفا من ان المراد بالآلة ليست بآلة حقيقة لايجادها بل مشابه بها من حيث
توقف اعتداد الفعل شرعا عليه فلا منافاة بين كونها جزءا داخلا في الفعل حقيقة وكونها شبيه الآلة
خارجة عنه اعتبارا انتهى ويرد عليه ان البسملة من حيث الاعتداد به شرعا يتوقف على نفسها فالاشكال
باق بعد فالوجه ما قدمنا سابقا **قوله** لقوله عليه السلام تعليل لقوله لا يتم الفعل بدونه ولا يعتد به
شرعا بيان له لان المراد ليس الآلة حقيقة حتى لا يتم بدونه في نفسه بل ما يشبه الآلة فالمراد ما ذكر له
لقوله عليه السلام كل امر ذي بال اي ذي شرف لا يلايم متعاطيه ولا بد من يرومه البال الحال والشان
وامر ذي بال اي شريف يعتني به والمراد كل امر ما ذون التناول شرعا فيحترز به عن الامر ممنوع تعاطيه
شرعا الامر الحقير الذي يباح التناول وقد يطلق البال ايضا على القلب بناء على ان الامر كانه ملك
قلب طالبه لاشتغاله به كما في تفسير قوله تعالى انه عليم بذات الصدور وقيل شبه الامر بذي قلب
على الاستعارة المكنية فاثبات القلب له تخييلية ولما كان الاستعارة ابلغ كان هذا الوجه ارجح
قوله لم يبدأ صفة اخرى للامر عدم البدء فيه بالبسملة بالتبرك عمدا واما التبرك نسيانا فمعفو كما
قرره في تسمية الذابح مع انها لا تحل الذبيحة بدونها فغيره اولى بذلك العفو والحديث الشريف على ما
رواه الخطيب في كتابه الجامع كل امر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الرحمن الرحيم فهو ابتر نقله على القاري في
اوائل شرح المشكوة وهذا يدل على تمام المدعى وما نقله المص لا يدل على تمامه مع ان البعض قال لم نجد
هذا اللفظ بعينه فكانه نقل بالمعنى انتهى النقل بالمعنى ساعده الشرع اذا لم يحفظ لفظ المنيف الصادر
من معدن الفصيح الشريف واما اذا حفظ فلا معنى لتبديل ما صدر من منبع البلاغة بما لا قدر له في جنبه
اصلا والمص اقتضى في ذلك جار الله العلامة لكنه لم يصب **قوله** فهو ابتر اي الناقص الآخر ومقطوع
الذنب ولذا قيل لمن لا عقب له ابتر وفيه تنبيه الى ان نقصان الاول يسري الى الآخر بل هو كناية عن نقصان
الامر بتمامه اذ نقصان الآخر يستلزم نقصان الامر كله وانما فسر بالناقص الآخر مراعاة لاصل وضعه
لانه في الاصل مقطوع الذنب كما افصح كلام الجوهري واعلم ان تصدير الفعل باسم الله تعالى لا يكون
الا بذكر اسمه ويقع على وجهين احدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه كلفظة الله مثلا والثاني
ان يذكر لفظ دال على اسمه كما في التسمية فان لفظ اسم مضافا الى الله تعالى يراد به اسمه لكن بخصوصه
بل بلفظ دال عليه مطلقا فيستفاد ان التبرك او الاستعانة بجميع اسمائه واما الباء فهي وسيلة
الى ذكره على وجه يؤذن بجعله مبدأ لذكره فهي من تتمة ذكره على الوجه المطلوب كذا نقل عن السيد قدس سره
في دفع الاشكال بان الابتداء بالباء ولفظ اسم ليس شيء منهما من اسماء الله تعالى ولك ان تقول
ان المراد بالابتداء الابتداء العرفي لا الحقيقي لانه في آن غير منقسم فلا يمكن ان يراد هنا فلا اشكال

منلا خسرو

حتى منع الشعبي كتابة البسملة في اوائل كتب الاشعار
وان اجازه سعيد بن المسيب لكن مراد المانع الاشعار
القبيحة ومراد المجوز الاشعار الحسنة فالنزاع لفظي
فيصح ابتداء البسملة في الهجويات والهذيانات ومدح الظلمة
كما تصان في اكل الحرام وشرب الحرام وموضع الخبيثات
قال على القاري في اوائل شرح المشكوة والاظهر انه لا يكتب
في اوائل كتب المنطق على القول بتحريم مسائله انتهى وكذا
في اوائل الحكمة وعلم النجوم وغيرها من العلوم الممنوع
تعاطيها

بالنظر الى الابتداء العرفي ولا حاجة الى تطويل الجواب ولما اريد بالحديث الشريف رجحان الآلية لدلالته
على عدم التمام بدونها التزاما بخلاف المصاحبة فانها لا دلالة لها على ذلك مرضها وقال وقيل الباء للمصاحبة
فيكون ظرفا مستقرا عند الجمهور كما اشار اليه بقوله والمعنى متبركا باسم الله اقرأ اشار الى ان باسم الله
حال من فاعل محذوف وهو اقرأ على ما اختاره المص او ابتدأ على ما اختاره البعض وجوز الرضي وصاحب اللباب
كونه ظرفا لغوا ثم انه لم يرد به ان الباء صلة للتبرك والمصاحبة حال كونه للمصاحبة والا لزم التسلسل
بل اراد بيان حاصل المعنى واصل المعنى كائنا باسم الله تعالى اقرأ وحاصله ما ذكره اولا انه لا يقتضي كون
الظرف مستقرا فعلا عاما بل يجوز ان يكون فعلا خاصا حين قامت قرينة عليه كما مر واعلم ان الجمهور
على ان الظرف اذا كانت الباء للملابسة والمصاحبة ظرف مستقر كما اشرنا اليه واذا كانت للاستعانة
والآلية لغو لان مدخولها بجعل آلة للفعل المقدر بالمعنى المذكور كالقراءة مثلا فيكون الباء متعلقة
ومفضية معناه الى مدخوله مع كون الفعل المقدر فعلا خاصا ولا يعتبر فيه معنى فعل آخر عامل في الظرف
كما في الباء المصاحبة وجوز الرضي وصاحب اللباب اللغوية على الاول ايضا ونقل عن القاسم الليثي انه
اذا قصد بباء المصاحبة مجرد كون معمول الفعل مصاحبا للمجرور زمان تعلقه به من غير مشاركة في معنى
العامل فمستقر في موضع الحال وان قصد مشاركته فيه فلغو يؤيده التمثيل باشتريت الفرس بسرجه
لاحتمال الكلام المعنيين فعلى احد الوجهين يكون السرج مشترى دون الآخر بخلاف نحو مررت بالعمامة
فانه لا يحتمل اللغوية وكذا ما نحن فيه اذ لم يقصد ايقاع القراءة على اسم الله تعالى انتهى اما ان يريد
التوفيق بينهما فان من ذهب الى كونه ظرفا مستقرا نظر الى القصد الاول ومن جوز كونه لغوا نظر
الى القصد الثاني او يريد ان الظرف المستقر ليس على اطلاقه بل على قصد الاول وكذا اللغوية
ليس على اطلاقها بل على القصد الثاني فهم لم يصيبوا في هذا الاطلاق وهذا الوجه الاخير هو اللائق
بالاعتبار فان في التوجيه الاول بحثا لا يخفى وقد قيل عليه ان المصاحبة انما هي المعنى الاول واما
الثاني فهو معنى الالصاق ورد بانه ليس بشيء اذ الالصاق لا ينافي المصاحبة خصوصا على مذهب
القائل بعدم انفكاكه عنها انتهى قال بعض الافاضل وفرقوا بين الباء للاتصال والالصاق وبينها
للمصاحبة والمقارنة بالعموم المطلق فان الملتصق مصاحب من غير عكس فان قولك اشتريت
الفرس بسرجه الى ملابسا به ولا يستلزم ان يكون السرج حال اشتراء الفرس ملصقا به
انتهى ولا يخفى المنافرة بين الكلامين فان الظاهر ان الالصاق يستلزم كون السرج ملصقا به
حال اشتراء الفرس سواء كان مشترى اولا والمتبادر من ذلك الكلام ان الالصاق يستلزم
كون السرج مشترى سواء ملصقا به حال الشراء اولا وقول بعض الافاضل هو الاحرى بالقبول بل الاولى
الاحالة الى القرائن في كونه مشترى اولا وملصقا به حال الشراء اولا لا سيما على مذهب القائل بعدم الانفكاك
بينهما **قوله** متبركا ببسم الله الرحمن الرحيم اشار الى ان معنى ملابسا بسم الله متبركا اذ اصل الملابسة مستحيل
هنا وحمل على معنى التبرك بمعونة المقام اذ ملابسة الشيء العظيم يستلزم التبرك به قيل ولا يصح رجوعه

اذ اصل الملابسة مستحيل منها قيل ان الباء موضوعة لجزئيات
الملابسة ومنها التبرك وضعف ظاهر اذ التبرك ليس
من جزئيات الملابسة بل هي مفيد التبرك في بعض المواضع
فاذا استعمل نفس الملابسة يحمل على التبرك

اليهما بناء على كونه الة ليس الا باعتبار التوسل ببركته فيرجع بالاخرة الى هذا انتهى وقد عرفت ان جعله
للالة تنبيها لا حقيقة فيفيد التبرك ايضا قوله فيرجع بالاخرة الى هذا ضعيف اذ الاستعانة تفيد
ان الفعل لا يتم بدونه بخلاف المصاحبة وعن هذا رجح المص الاستعانة عليها عكس ما في الكشاف
ويؤيده قوله ليعلموا كيف يتبرك باسمه ولم يقل كيف يستعان باسمه اكتفاء بالقدر المشترك بينهما ولا
يقال ان هذا القول من مقول قيل لان تغيير مقول قيل يابى عنه وايضا يلزم منه تمريض قوله ليعلموا الخ مع انه
لم يذكر نكتة غيره يغني قوله والمعنى اى على التقديرين متبركا باسم الله تعالى قوله وهذا وما بعده الخ دفع
لما يتجه على ما سبق انه كيف يصح الاستعانة والتبرك في حقه تعالى باسمائه ووجه عدم ذكر الاستعانة
قد ذكرنا انفا من ان مرجع الاستعانة التبرك مع شئ اخر قوله كيف يتبرك بصيغة المجهول ومعنى كيف
يتبرك باى عبارة يتبركون فلا يرد ان ما ذكره تعليم للتبرك لا لكيفية التبرك به كلمة كيف قد انسلخ عنه
معنى الاستفهام في مثل هذا المقام والمعنى لينظروا ويعلموا على اى وجه يتبرك به ولما انسلخ كيف في مثل
هذا المقام عن معنى الاستفهام وكان المعنى ليعلموا على اى وجه يتبرك به لا وجه للاشكال المذكور ولا معنى
لحمل الاستفهام على الاستفهام الانكارى وانسلاخ معنى الاستفهام عن كيف في مثل هذا الكلام مما
صرح به الفاضل الرومي في قول صاحب التنقيح كالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع ولا ريب ان ما نحن
فيه من هذا القبيل وفي كلامه اشارة الى انه ليس فيه قل مقدرة كما ذهب اليه البعض حتى انكر الالتفات في
في اياك نعبد ونقل عن البلقيني ان جعله مقولا على السنة العباد نزعة اعتزالية لم يتنبه لها من اتبع
صاحب الكشاف وجهه ان المعتزلة يقولون ان تكلم الله تعالى خلقه الكلام على لسان غيره انتهى قال المص
في سورة الانعام في قوله تعالى وما انا عليكم بحفيظ وهذا الكلام وارد على لسان الرسول عم يعني انه تعالى
تكلم من جانب الرسول تعليما على انه ينبغي له عليه السلام ان يتكلم هكذا وكذا المراد هنا مثل تكلمه تعالى سمع الله
لمن حمده من قبيل عباده على ما روى والفرق بين انه تعالى خلق الكلام في لسان غيره وانه تعالى تكلم من جانب عباده
تعليما لهم بين جلي لا يخفى على غبي فضلا عن زكي فقوله لم يتنبه لها من اتبعه هفوة من طغيان القلم والله اعلم
قوله كيف يتبرك باسمه مستفاد من بسم الله الخ وكيف يحمد على نعمه معلوم من اول السورة الى اهدنا اذ اياك
نعبد من تتمة الحمد ويسئل من فضله مفهوم من اهدنا الخ الفضل اما بمعنى التفضل فمن ابتدائية ولم يذكر
المسئول وهو الصراط المستقيم لظهوره او بمعنى خير وهو الصراط هنا وكالعلم والعمل والنصرة فمن تبعيضية
في المسئول مذكور قوله وانما كسرت الخ استيناف معانى ومن حق الحروف المفردة اى ما يليق بها المراد بالحروف
ما يقابل الاسماء والافعال المعبر عنها بحروف المعاني لا حروف المباني التي بني الكلام منه فيما هي مركبة والمراد بالمفردة ما جاء
على حرف واحد كالباء واللام والكاف وحاصله الحروف البسيطة وانما حقها وما يليق بها ان تفتح لان الاصل في البناء
لا سيما بناء الحروف لكونه اصليا السكون لخفته ولكونه عدما لانه عبارة من كون الحروف بحيث لا يمكن ان يوجد بعده
مصوت على ما عرف في موضعه والعدم هو الاصل في الحادث ولما تعذر ذلك في الحروف المبنية على حرف واحد لم
رفضهم الابتداء بالساكن كان من حقها ان يبنى على الفتح لكونها اخت السكون في الخفة والخفة مطلوبة

جسما امكن واما كون الكسر اخ السكون باعتبار المخرج يعني مخرج الحرف المتحرك بالكسر قريب اذا كان ساكنا
ولذا قيل اذا حرك الساكن حرك بالكسر قوله وقد رفضوا الابتداء بالساكن ليشعر امكان الابتداء بالساكن
وفي شرح المواقف لا خلاف في ان الساكن اذا كان مصوتا لم يمكن الابتداء واما الابتداء بالساكن الصامت
فقد منعه قوم اذ التجربة قد دلت على امتناع الابتداء به وجوزه اخرون لان عدم جوازه ربما يختص بلغة
كالعربية انتهى وللاشارة الى هذا قال وقد رفضوا الخ قوله لاختصاصها بلزوم الخ اى لتميزها وانفرادها
بلزوم الحرفية والجر لها فاللزوم بمعنى امتناع الانفكاك عنها وحاصله ان الحرفية والجر لازمة لها يمتنع الانفكاك
عنها فاللزوم مضاف الى الفاعل والباء داخلة على المقصور فالباء الجارة لكونها ملزومة لا يوجد بدون الحرفية
والجر وان كانتا متحققين بدونها كما هو شان اللازم الاعم وقيل يجوز ان يكون الاضافة الى المفعول
اى بلزوم الباء اياهما ولا ورد ان هذا يقتضي عدم تحقق الحرفية والجر بدونها اذ لا يجوز وجود الملزوم بدون
اللازم مطلقا وان جاز العكس في صورة عموم اللازم كما في المعنى الاول قال بمعنى انها لا تخرج عنها كما
يقال فلان يلزم بيته اى لا يخرج عنه فحمل اللزوم عليها هو المعتبر عند اهل اللغة ولا يخفى انه تكلف اذ الاحتمال
الاول لما كان له مساغ لا يصار الى غيره اذ اللزوم على مصطلح اهل الحكمة هو المتبادر لقوته لا يعدل عنه ما لم
يصرف عنه صارف واضافة اللزوم الى الفاعل هو الظاهر الشايع بحيث يكاد وان لا يوجد خلافه نعم
هذا التوجيه لا بد منه في عبارة الكشاف حيث قال واما الباء فلكونها لازمة للحرفية والجر فالمراد ما هو
المعتبر عند اهل اللغة كما مر والمص عدل عنه الى ما ذكره فلا اشكال في عبارته حتى يحتاج الى تاويله وقيد
الاختصاص لا بد منه اذ لزوم الحرفية والجر لها لا يقتضي الاختصاص لجواز ان يكون اللازم اعم والمقصود
بيان اختصاص هذا اللزوم بالباء فيجب ذكره ولقد اخطأ من قال انه زيادة على الكشاف ضارة
وصار الحاصل بهذه الزيادة ان الباء من حيث ذاتها مختصة من بين الحروف المفردة بامتناع الانفكاك
الحرفية والجر عنها وكلا الامرين يناسب الكسر اما الجر فلموافقة حركة الحرف اثرها فان الجر والكسر وان كانا
مخالفين نوعا لكنهما متوافقين صورة واما الحرفية فلاقتضائها السكون يناسب الكسر لتقاربهما
في المخرج بمعنى ان الحرف اذا كان مكسورا يقارب مخرجها اذا كان ساكنا ولان السكون عدم الحركة على
ما مر والكسر لقلته بالنسبة الى اختيه اذ لا يوجد في الافعال ولا غير المنصرف من الاسماء ولا في الحروف
الا نادرا كجير بمنزلة العدم كذا قيل وانت خبير بان كون السكون عدميا بمعنى ان العدم جزء من مفهومه
وكون الكسر بمنزلة العدم بمعنى عدم ماهية فلا يحسن التعليل فالاولى الاكتفاء بالوجه الاول قيل وانما
قلنا من حيث ذاتها اى اذا اعتبرت صورة الحرف من حيث دلالتها على معنى مع قطع النظر عن خصوصية
كونها حروفا جارة مختصة بلزومها وعلى هذا لا يرد النقض بكاف التشبيه ولام الاضافة وواو القسم
وتائه لعدم اختصاصها بهما من حيث ذواتها لمجي الكاف اسما وحرف الخطاب واللام للابتداء والتاكيد
والواو للعطف والتاء للتانيث والنقل قوله كما كسرت لام الامر الخ اى عدل في الباء عن الاصل الذي
هو الفتح وكسرت كما عدل في هذين اللامين عن الفتح الى الكسر داخلة على المظهر لكن لا لعلة مضت بل لدفع

الالتباس المذكور ولم ينظر الى اعراب مدخولها لانه قد لا يظهر كما في حالة الوقف مع مناسبة على لام الجارة
ايضا لكنه لم يذكره اذ العلة مجموع لزوم الحرفية والجر وهو منتف في لام الاضافة لكن كون الكسر مناسبا
لعمله يكون سببا لرجحانه على العكس ولام الامر كسرت ايضا لانها مشابهة لها في مطلق العمل فحمل علي
لام الجارة والمراد بلام الاضافة هي لام الجر لان بعض النحاة يسمي حروف الجر حروف الاضافة لان الاضا
فضا وهي موضوعة لافضاء معنى الافعال الى مجرورها واختاره المص قوله داخلة على المظهر لانها
اذا دخلت على المضمر كانت مفتوحة كما هو الاصل ولا داعي للعدول لعدم الالتباس اذ مدخول لام
الابتداء لا يكون الا ضميرا مرفوعا منفصلا مثل لهو ومدخول لام الجارة يكون مجرورا متصلا فبجوهر
المدخول عليه يحصل الفرق واما كسر اللام في ياء المتكلم فلاقتضاء الياء فلا نقض ولم يذكره لظهوره
ولام الاستغاثة ولام التعجب ولام التهديد فهي وان كانت داخلة على المظهر لكنه واقع موقع
المضمر وهو كاف ادعوك ولذا فتحت فقوله داخلة على المظهر اى على المظهر حقيقة وصورة لا صورة
فقط كذا فهم من كلامهم ولا يخفى ما فيه لان سبب الكسر وهو الالتباس متحقق في هذه اللامات
والعذر المذكور غير تام الا ان يقال ان لام الابتداء لا تدخل على ما يدخل هذه اللامات فالوجه يكون هذا
لا ذلك قوله والاسم عند اصحابنا الخ عند ظرف متعلق بالثبوت المفهوم من نسبة الجزاء الى المبتدا قدم
عليها للاهتمام تنبيها على اختياره ولئلا يفصل بين الحكم وعلته والاعجاز جمع عجز بفتح العين وضم الجيم
وهو الاخر اى هو محذوف اللام كيد ودم فاصل اسم سمو بكسر السين كنصف وانصاف او سمو بضم
السين كعضو واعضاء وكقفل واقفال او سمو بضم السين وفتح الميم كرطب وارطاب وعدل
عن قول الكشاف والاسم احد الاسماء العشرة التى بنوا اوائلها لان انحصار تلك الاسماء في العشرة
غير مقطوع به حتى صرح في المفصل بانها احدى عشر وهي ابن وابنة وابنم واثنان واثنتان
وامرأ وامرأة واسم واست وايمن الله وايم منها محذوفة الاعجاز وهي ابن وابنة وابنم واست
وايمن واثنان واثنتان ومنها ما ليس كذلك وهي ايمن وامرأ وامرأة وليس كل ما هو محذوف
الاعجاز ان يكون مبنيا اوله على السكون نحو يد ودم فبينهما عموم وخصوص من وجه فمن قال اى
من الاسماء الاحد عشر التى حذفت اعجازها وبنيت اوائلها على السكون فحصر التخفيف في طرفيها فقد
سهى كذا قيل وكذا كل مصدر كان بعد الف فعله الماضي اربعة احرف فصاعدا مثل احمرار واستخراج
يبنى اوله على السكون كذا قيل ولم يعد يد ودم لان الكلام في الاسماء التى حذفت اواخرها وبنيت
اوائلها على السكون واليد والدم ليسا كذلك قوله لكثرة الاستعمال لا لعلة موجبة للحذف بل لمجرد التخفيف
المطلوب في كثير الاستعمال وما ذكره المص علة العلة ولما لم يكن الحذف لعلة قياسية دار الاعراب
على اخر ما بقي لكون المحذوف منسيا بخلاف نحو عصا فان المحذوف لكونه لعلة منوى لا منسي فيكون
اعرابه تقديريا قوله وبنيت اوائلها اى صيغت ووضعت مستانفة وليست معطوفة على حذفت
ان اريد بالاسماء جميع الاسماء التى حذفت اعجازها وان اريد بها بعض الاسماء التى حذفت اعجازها فهو عطف

على حذفت

على حذفت اعجازها يريد انه لم يحذف نفس الاوائل كالاواخر لئلا يبقى في الاسم على حرف واحد بل اكتفى بحذف
حركتها روما لزيادة التخفيف بلا محذوف قال مولانا سعدي لانه لما اعرب الميم لكونها اخر الكلمة سكن
السين فانه لما حذفت الواو وبقي حرفان احدهما ساكن والاخر متحرك فلما حرك الساكن سكن المتحرك
تحصيلا للاعتدال كذا في تفسير الاصفهاني انتهى ولا يجرى هذا في كل مادة حذفت اخرها وبنيت اولها
كاثنان واثنتان واما ما ذكرناه فيجرى في كل مادة قوله وادخل عليها الخ عطف على بنيت قيل عوضا
عما اصابها من الوهن بحذف الاواخر حقيقة او حكما والتسكين الاولى لرفضهم الابتداء بالساكن كما
يشعر به قوله لان من دابهم الخ ان يبتدؤا بالمتحرك فيه اشارة الى ان الابتداء بالساكن ممكن كما ان الوقف
على الحركة ممكن لكنهم لم يجوزوه لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن
نوع لكنة وبشاعة وفي الوقف على الحركة اختلال بالرصانة والاحكام وقد استدل بعضهم على امكانه
بانه لو امتنع لتوقف التلفظ بالحرف على التلفظ بالحركة ابتداء ضرورة تقدم الشرط على المشروط لكن
التلفظ بالحركة موقوف على التلفظ بالحرف ضرورة توقف وجود العارض على المعروض والجواب منع انها
بعده لا معه والا لامكننا الابتداء بالحرف من غير الحركة وانه محال والمراد بالابتداء الاخذ في النطق بعد الصمت
لا الاخذ في النطق بالحرف بعد ذهاب الذى قبله كما تخيله بعضهم حتى لزم وقوع الابتداء بالساكن كذا قال العلامة
الجاربردي وفهم منه التوفيق بين القولين فان من جوز الابتداء بالساكن يجوز ان يكون مراده بالاخذ
في النطق بالحرف بعد ذهاب الذى قبله ومن ذهب الى امتناعه اراد بالابتداء الاخذ في النطق بعد الصمت والا
فلا يمكن التكلم بلا حركة والتجربة دلت عليه ومن انكر ذلك فقد انكر العيان وكابر المحسوس والتوفيق الذى
ذكرناه وان كان بعيدا لكنه يحسن الحمل عليه حتى يلزم انكار العيان من العلماء الاعيان والحركة والسكون
حقيقة من صفات الاجسام وهنا صفات اللسان ووصف الحرف به مجاز ثم شاع حتى صار حقيقة عرفية
ايضا قوله ويشهد له تصريفه اى تصريف الاسم مصدر مضاف الى المفعول وفي بعض النسخ تصريفهم مصدر
الى الفاعل التصريف التحويل من صيغة الى اخرى وابنية مختلفة على اسماء فانه لو كان محذوف الفاء كما ذهب
اليه الكوفيون لجمع على اوسام قوله واسامي جمع اسماء فهو جمع الجمع وياؤه في الاصل مشددة ويجوز تخفيفها
قياسا مطردا في نحو اماني واناني ولهذا رسم بالياء في النسخ وسمي تصغير الاسم اصله سميو فاعل فصار سمي
ولو كان كما ذهب اليه الكوفيون لكان تصغيره وسيم وسميت فعل من الاسم ويدل على كونه محذوف الاخر كون
فعله سميت لا وسمت اصله اى اصل سميت سموت فقلبت الواو لوقوعها في الطرف ياء فقيل سميت قوله
ومجئ سمى كهدى عطف على تصريفه اى ويدل على ذلك مجئ سمى كهدى يعني في الوزن لا في الكون مصدرا كهدى
ولغة بالنصب على انه حال من سمى لكونه في معنى او بنزع الخافض اى في اللغة وهو الاولى قوله فيه اى الاسم
اذ فيه لغات اسم بالكسر والضم وسم بالضم والكسر ايضا وسمة وسماة مثلثتين كما في القاموس وسمى
كهدى وهذا يدل ايضا على ان المحذوف في الاسم الاخر دون الاول فوزن اسم افع واصل سمى سمو قلبت
الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فالتقى الساكنان الالف والتنوين فحذفت الالف وحق الرسم ان يكتب

بالالف وكذا الكلام في اسماء واسامي وسمي اصلها اسماو واسامو وسمو كعصي قيل وجه شهادته
ان الناقص لا يجي لغة في المثال فعلم ان الاسم ناقص محذوف الاخر لا مثال مقلوب الاول **قوله** قال اي
ابو خالد القنفاني نسبت الى قنفان بن سلمة بن مدحج والله اسماك اي سماك لغة في سماك المشدد بمعناه
وروى مشددا ايضا هكذا والله سماك ولا خلل في الوزن ومعناه وضع له اسما ويكون بمعناه عاه باسمه
والمراد هو الاول واسنداليه تعالى لانه تعالى هو الواضع او الملهم للواضع ان قيل الواضع ابو البشر سمي
مفعول اسماك وهو يتعدى بنفسه وبالباء ايضا مباركا المبارك ما يتيمن به ويتفال به مثل سالم
وغانم ومحمد وسعيد **قوله** تبرك بالمد بمعنى اختارك واختصك باسم مبارك يتيمن به ويتفال
قوله ايثارك اي اثرك بالفضل والمجد والشرف فهو مفعول مطلق للتشبيه كاعطية اعطاء الامير
فاضافة الايثار الى المفعول والفاعل غير مذكور او ايثارك للمعاني والذكر الحسن وهو مفعول مطلق
ايضا للتشبيه لكن الاضافة الى الفاعل وقيل منصوب بنزع الخافض اي كايثارك بالاحتمالين
في الاضافة واستشهد به على ان سمي مثل هدى لغة في الاسم ولا يقدح في ذلك احتمال ان يكون على
لغة من يقول اسم بضم السين غير مقصود فالف الف تنوين كما صرح به في شرح كتاب سيبويه اذ الاحتمال
كاف في الاستشهاد **قوله** والقلب بعيد الخ تزييف لما اجابه الكوفيون عن التمسكات المذكورة فانهم
ذهبوا الى ان هذه الامثلة مقلوبة فان اسماء اصله اوسام فقلبت اذ موضع الحذف اللام فصار اسماء
وكذا البواقي ومع هذا الاحتمال لا يحصل الجزم بان اصله سمو فرده بانه بعيد خلاف الاصل لا يصار اليه ما لم يدع
ضرورة اليه والا لارتفع الامان اذ كل لفظ يحتمل القلب ولو ارتكب بلا ضرورة يكون الامر مشكلا ومع
بعده غير مطرد اي انه شاذ لا يقاس عليه فلا ينبغي تخريج ما ذكر بالامر الشاذ او غير مطرد في انواع تصاريف
الكلم اذ لا يوجد كلمة مقلوبة خولف الاصل فيه بالتقديم والتاخير في جميع تصاريفها حتى لو وجد مثله
قيل بهما مادتان مختلفتان ليس احدهما مقلوب الاخر كما في جبذ وجذب كيف وشان الجمع والتصغير
ونحوهما رد الشي الى اصله هذا مراد المص ولا يخفى ان هذا جواب تحقيقي لا الزامي اذ لهم ان يقولوا
هذه القاعدة غير مطردة وكثيرا ما يعدل عنها لمصلحة وهي ان الاخر لما كان لايقا بالتغيير والحذف وارتكبوا
القلب في جميع تصاريفه للحذف وتخصيص القاعدة لا يضر باصطلاح العلوم العربية والمعنى الاول هو
الانسب للمقام وبالجملة هذا نزاع لا طائل تحته ولا يرام حله **قوله** واشتقاقه من السمو لا يخفى ان الاشتقاق
لا يختص بالمشتق بل يجري في الجوامد وهو المراد هنا وفيما يجي السمو كالعلو وزنا ومعنى اي هو
ماخوذ منه بنوع من التصرف فيه **قوله** وشعار له بكسر الشين المعجمة وفتحها اصله ما يلي شعر الجسد
من اللباس اي لان الاسم علامة للمسمى بها يرتفع عن زاوية الهجران الى منصة العرفان وعن
خضيض الخفاء الى اوج الجلاء سواء كان مشعرا بالمدح او الذم او لا فاذا كان مشعرا بالمدح ويتبرك به
فالرفعة اظهر من ان يخفى **قوله** ومن السمة بكسر السين وهي العلامة والاسم علامة على مسماه ولم يبين
وجهه لانفهامه مما سبق من ان الاسم شعار له اذ كون الاسم علامة يعلم بها المسمى وجه مشترك

بين وجهي

ع اي بلا الف مقصور حاصل ان اخره ميم بلا الف مقصور والف الف تنوين كزيدا م

بين وجهي الاشتقاق على المذهبين واما كونه سبب الارتفاع فمختص بالاشتقاق من السمو وملحوظ
فيه واما على مذهب الكوفيين فلا يلاحظ فيه الرفعة وان كان لازماله **قوله** واصله اي بحسب الاعلال
والتغيير وسم بفتح الواو مثل وعد والفرق بين الاصل وبين الاشتقاق واضح اذ معنى الاصل انه
قبل الاعلال والتغيير وسم فاعل فصار اسما ومعنى الاشتقاق انه ماخوذ منه بنوع من التصرف لكن
الاصل والمشتق منه هنا واحد اذ السمة بوزن عدة اصله وسم ومعناه العلامة فيلزم كون المشتق
والمشتق منه واحدا وقد اشار البعض الى الجواب عنه بان اصل السمة وسم بكسر الواو فنقلت كسرة
الواو الى السين ثم حذفت وعوضت عنها التاء فصارت سمة انتهى فالحاصل ان للاسم عند كل من
الفريقين اصل اعلالي واشتقاقي فاصله الاعلالي عند البصريين سمو بالتخفيف والاشتقاقي سمو
بالتشديد وعند الكوفيين اصله الاعلالي الوسم بالفتح والاشتقاقي السمة التي اصلها الاعلالي
الوسم بالكسر فاصله الاشتقاقي عندهم بالاخرة هو الوسم بالكسر كذا قيل فالمشتق بالاخرة هو الوسم
بفتح الواو وقيل المراد بالاسم المذكور معناه اللغوي الشامل للفعل والحرف ايضا لا ما يقابلهما فانه مصطلح
النحاة انتهى ولو خص لم يبعد ايضا كما قيل ايضا **قوله** ليقل اعلاله اي انما جعلوا اصله وسما لا سموا
ليقل اعلاله فان في مختار البصريين كثرة الاعلال حيث حذف العجز وبني الاول على السكون وادخل
همزة الوصل عليه واما على مذهبهم فحذف الاول فقط فعلى هذا يقل اعلاله علة لجعل اصل الاسم وسما
واما ان يكون علة للتعويض او للقول من السمة فضعيف مخالف لمذاق الكلام **قوله** ورد بان الهمزة
الخ والمعهود تعويضها في الاول عما حذف في الاخر كابن ونحوه كامر واما المعهود فيما حذف صدره ان يعوض
عنه في التاء في الاخر كعدة ونحوها فارتكاب كثرة الاعلال اهون من ارتكاب المصير الى عدم النظير
ولا يرد النقض باشاح في وشاح واعاء في وعاء لان المراد بالهمزة هنا همزة الوصل وفيما ذكره من
صورة النقض همزة القطع لانها مبدلة من الواو كما اشرنا اليه فلا نقض واما صيغ الامر فلا نقض بها
ايضا اذ المراد بما حذف صدره ما كان الحاصل بعد هذا التغيير باق على معناه الاول كالاسم والوسم وفي
صيغ الامر ليست كذلك نقلا الى الانشائي بعد حذف حرف المضارعة او نقول ان المحذوف فيها ليس
صدرها فقط بل الصدر مع ما يليه اذ اصل اضرب لتضرب لا تضرب فلا اشكال اصلا قيل فائدة قال الامام
القرطبي من قال ان الاسم مشتق من العلو يقول لم يزل الله تعالى موصوفا قبل وجود الخلق وبعد وجودهم
وعند فنائهم لا تاثير لهم في اسمائه وصفاته وهذا قول اهل السنة ومن قال ان الاسم مشتق من السمة
يقول كان الله تعالى في الازل بلا اسم ولا صفة فلما خلق الخلق جعلوا له اسماء وصفات فاذا افناهم
بقي بلا اسم ولا صفة انتهى كانه اشار الى رجحان كون الاسم مشتقا من السمو بمعنى العلو والمراد ببقي
بلا اسم يدل على ذاته بدون الدلالة على صفاته ولا صفة اي بلا اسم يدل على الصفة كالخالق والقادر فلا اشكال
بانه في حق الصفات منحط فان هذا الجعل ليس في وسعهم **قوله** ومن لغاته سم بكسر السين وسم بضم السين
اخرها تين اللغتين عن قول الكوفيين لاحتمال كون اصلها وسما حذفت الواو وكسرت في الاول

م هذا اذا كان الواضع ابا البشر واما اذا كان الواضع
هو الله تعالى ففيه منع ظاهر وايضا بعد جعلهم
له تعالى اسماء وصفات لا معنى لعدم بقائه تعالى
بلا اسم ولا صفة بعد فنائهم وبالجملة هذا الكلام
في غاية الاجمال والاهمال
كلام عبد الحكيم الحسيني

لان الساكن اذا حرك حرك بالكسر وضمت في الثانية ليكون دليلا للواو المحذوفة كانه يحتمل ان يكون
اصلها اسم بكسر الهمزة وبعد طرح الالف بقي سم بنقل حركتها الى السين واسم بضم الهمزة وبعد طرح الفها
بقي سم بنقل حركتها الى السين ولهذا اخر بيانهما بعد بيان المذهبين بخلاف سمي فان اصله سمو فقلبت
الواو الفا لما مر ولا مجال لاحتمال كون اصلها وسما ولهذا قدم بيانه على قول الكوفيين ومجيء سمي
يرجح كون سم وسم اصلهما اسم واسم بكسر الهمزة وضمها فالاولى ذكرهما عقيب ذكر مجيء سمي
فان اللغات المشهورة خمس اِسْمٌ واُسْمٌ وسِمٌ وسُمٌ وسُمًى **قوله** قال قائله رؤبة بن العجاج
بسم الله الذي في كل سورة سمه وبعده على ما في الكشاف ارسل فيها بازلا يقرمه فهو بها ينحو طريقا
يعلمه الباء يتعلق بارسل المتاخر اي باسم الذي ارسل الراعي في الابل بازلا اي فحلا انشق نابه
وذلك في السنة التاسعة وربما يزل في السنة الثامنة قوله يقرمه حال من فاعل ارسل او صفة
بازلا اي يتركه عن الاستعمال بالركوب والحمل عليه لتقوى للفحلة فهو اي البازل ينحو اي يقصد بتلك
الابل طريقا يعلمه لاعتياده سلوكه قوله سمه بكسر السين وضمها ويجوز فتحها كما في كتب اللغة فسميه
مثلثة **قوله** والاسم ان اريد به اللفظ قد اشتهر الخلاف في هذه المسئلة فقالت المعتزلة الاسم غير المسمى
وقال بعض الاشاعرة انه عينه ونقل عن الشيخ الاشعري انقسامه الى الاقسام الثلثة كما فصله المص
وههنا ثلثة اشياء الاسم والتسمية والمسمى الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولا
شك انه مغاير له وايضا التسمية فعل الواضع وانه منقض فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك
وذهب بعضهم الى ان التسمية اي عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء وهي اي التسمية غير المسمى
ايضا ولذلك قال الامدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى
ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن
فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم
وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا انتهى وقال بعضهم ما هو عين وما هو غير
وما هو ليس عينا ولا غيرا كما قرره المص وفي شرح المواقف وقال الامام المشهور عن اصحابنا ان
الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الامام الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها
متغايرة قطعا والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص
والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة
الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ
لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي في هذه المسئلة
انتهى ولا يخفى عليك ان اتحاد الاسم والمسمى بهذا الوجه مختص بلفظ الاسم ولا يجري في غيره لا يبرئ
ان قول المص وان اريد به ذات الشيء فهو المسمى مسامحة فانه لا اتحاد بين الاسم والمسمى بهذا
الوجه المذكور بل المعنى ان ما هو المراد من الاسم هو عين المسمى كما يشعر به قوله وان اريد به الصفة

وهي ان الاسم عين التسمية بمعنى نفس
الاقوال الدالة لا بمعنى فعل الواضع فيكون
النزاع لفظيا

بين اتحاد الاسم والمسمى وبين ما هو المراد من الاسم المسمى واضح والكلام في الاول لا في الثاني وكذا في قول
الاشعري وان اريد به الصفة ولما كان مراد الامام ان الاتحاد الذي ادعوه انما يمكن بلفظ اسم كما
اوضحه واما ما صدق عليه لفظ الاسم كزيد وفرس مثلا فلا يمكن الاتحاد المذكور والاتحاد الذي اثبتوه
في بعض الاحتمالات ليس اتحاد الاسم والمسمى بل اتحاد ما هو المراد من الاسم والمسمى كما اوضحناه لا يرد
اشكال مولانا منلا خسرو حيث قال بعد نقل ما استخرجه الامام اقول يرد عليه اولا ان هذا انما يصح اذا
كان النزاع في لفظ الاسم فقط وثانيا ان هذا ايضا لا يصلح محلا للخلاف لان المعتزلة لا ينكرونها وثالثا
انه لا يناسب التمسك بقوله تعالى سبح اسم ربك وقول لبيد السلام ونحو ذلك كما فعل القوم انتهى
كانه رحمه الله تعالى لم ينظر في اول كلام الامام حيث قال والناس قد طولوا في هذه المسئلة وعندي
فضول يريد به ان اصلاح كلامهم مشكل الا في صورة كون النزاع في لفظ الاسم فان توجيهه ممكن
بهذا الوجه اللطيف الدقيق ولا يعني اصلاح كلامهم مطلقا ولو كان مراده ذلك لا وجه لقوله وعندي
فضول وما خطر بالبال الحقير والعلم عند الملك الخبير ان استخراج الامام تحقيق لا محيد عنه وتدقيق
لا محيص عنه ولذا قرره السيد السند المعتمد ولم يورد عليه بحث الانتفاء المورد واما ما حسنه المولى المرقوم
مما افاده بعض المحققين وهو ان الاسم قد يطلق ويراد به اللفظ كما في كتب زيدا وقد يطلق ويراد به المسمى
كما في كتب زيد فاذا اطلق بلا قرينة ترجح اللفظ او المسمى كقولك رأيت زيدا فانه يحتملها بلا رجحان فا
القائل بالغيرية يحمله على اللفظ والعينية على المسمى ويعلم منه حال لفظ الاسم فان من جعل الاسم عين
المسمى جعله ايضا عينا لان عين العين عين انتهى فيعلم ضعفه مما ذكرنا من انه يفيد اتحاد ما هو المراد من
الاسم مع المسمى ولا يفيد اتحاد الاسم والمسمى مع ما في بيانه من الاضطراب والانغلاق اذا تقرر هذا
فقوله والاسم اي ما صدق عليه الاسم الذي من جملته لفظ الاسم كما في شرح المقاصد وليس الكلام
في لفظ الاسم المضاف الى شيء لان قوله ويختلف باختلاف الامم يابى عنه **قوله** فغير المسمى ومن قال
ومن قال ان الاسم غير المسمى اراد به ذلك **قوله** لانه يتالف من اصوات مقطعة اي من حروف
فان المختار ان الحروف عبارة عن اصوات جعلت قطعا متباينة بعضها من بعض بالاعتماد على المخرج ولذا
قيل في تعريف اللفظ صوت من شانه ان يخرج من الفم معتمدا على المخرج فيوافق قولهم اللفظ مركب من الحروف
المباني واختار بعضهم ان الحرف كيفية تعرض للصوت وانت تعلم ان هذا لا يلايم كلام المص قال قدس سره
في شرح المواقف الحروف تطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع العارض والمعروض وهذا انسب
بمباحث العربية انتهى قيل واختار المص كون الحروف كيفية تعرض للصوت في الطوالع فكانه رجع عنه
ههنا انتهى ولا يخفى ان المناسب في الحكمة بيان ما هو مصطلح اهل الحكمة وهي كونها كيفية والمناسب ههنا بيان
ما هو اصطلاح اهل العربية فلا منافاة في كلامه حتى يدعى الرجوع **قوله** غير قارة لانها سيالة لعدم اجتماع
اجزائها في الوجود **قوله** باختلاف الامم كلفظ الله اسم للذات عند العربية وخداي وتكري في لغة الفرس والترك
وغير ذلك **قوله** والاعصار فكم من شيء اسمه في عصر يخالف اسمه في عصر اخر كاسامي البلدان واستوضح

وجه الاضطراب ان القائل بالغيرية اذا يقول
في كتب زيد وان القائل بالعينية اذا يقول
في كتب زيد الا ان بيانه في صورة الاطلاق يشعر
بان القائل بالغيرية قائل بالعينية في جميع الاحوال
وكذا القائل بالعينية وايضا قوله فان من جعل الاسم عين
المسمى جعله ايضا مضطرب فيه لان عين العين
عين لا يفيد الا ان لفظ اسم لا يكون عين لفظ
زيد مثلا

بالقسطنطينية واسلامبول والمسمى لايكون كذلك ويتعدد تارة مع اتحاد المسمى كما في الترادف كالليث والاسد
والغضنفر **قوله** ويتحد اى الاسم تارة اخرى مع تعدد المسمى كما في اللفظ المشترك كالعين ولابد من هذا
القيد والالم يكن لذكره فائدة مع انه يقتضى ذلك قوله والمسمى ليس كذلك فانه مرتبط بالكل فالمعنى ما ذكرنا
قوله والمسمى اى كل مسمى ليس كذلك فهو رفع للايجاب الكلى لا السلب الكلى فان عبارته هكذا وليس المسمى
كذلك واستوضح بقولك كل انسان لم يقم ولم يقم كل انسان قوله والاسم ان اريد به اللفظ فغير المسمى كلى
والمسمى ليس كذلك برفع للايجاب الكلى فلا وجه لترديد البعض بين كون المدعى كلية وبين كونها جزئية والترديد
ايضا في كون المسمى الخ سلبا كليا ورفعا للايجاب الكلى وبعض المسمى ان يكون كذلك فان اتفق شيء من ذلك
في خصوص المادة كلفظ القران والقصيدة فان مسماهما ونحوه مركب من اصوات لكن ليس من مقتضيات
ذاته والالم يختلف بل من خصوص المادة وعدم اعتبار خصوص المادة مما اتفق عليه العقلاء على انه لايضرنا
ذلك اذ مغايرة المسمى للاسم بالتركيب من الحروف وعدمه وباختة في بعض المواد يكفينا في اثبات
ان الاسم غير المسمى في تلك الصورة اذ لا قائل بالفصل **قوله** وان اريد به ذات الشئ فهو اى الاسم المسمى
قد عرفت ان فيه مسامحة اذ المعنى وان اريد به ذات الشئ فهو مدلول الاسم المسمى فمن قال ان الاسم
هو المسمى اراد به ذلك لكنه لم يشتهر بهذا المعنى **قوله** وقوله تعالى سبح اسم ربك جواب سؤال مقدر يرد على
قوله لم يشتهر بهذا المعنى بان المسبح والمتبارك هو الذات لا اللفظ الدال فدفعه بان المراد به اللفظ لا المسمى
وحينئذ بقوله لانه الخ وقيل جواب لتمسكهم بهذه الاية على ان الاسم نفس المسمى وهذا في نفسه تام لكن
لايلائم السوق ومذاق الكلام ما ذكرنا ولانه توضيح المرام **قوله** عن الرفث اى الفحش وما يستهجن ذكره
وذكره لا على وجه التعظيم ولا يذكر في زمان او مكان غير لايق بذكره اشار اليه بقوله وسوء الادب
ويجب التنزيه عن اطلاقه على غيره زعما انهما فيه سواء واشار به الى ان التنزيه بالنسبة الى ذاته مغاير له
بالنسبة الى اسمه وله فرق اخر وهو ان معنى تنزيه ذاته عن النقايص يجب تاويله بالاعتقاد بنزاهته
بخلاف تنزيه اسمه عن الفحش ونحوه فانه لايجب التاويل بالاعتقاد في كل احتمال او الاسم مجاز فيه عن الذات
نبه عليه المص في سورة الواقعة **قوله** او الاسم مقحم فيه اى زائد مقحم في الاصل اسم مفعول من اقحمه اذا
رماه او ادخله في شيء ثم تجوز به عن الزيادة والتعبير بالاقحام دون الزيادة للاشعار بان له فائدة كتحسين
اللفظ والتاكيد وان لم يختل اصل المعنى بطرحه وكثيرا ما يعبر عنه بالصلة في كلامه تعالى تادبا ولو عبر عنها
لكان اولى وهو جواب اخر عما يرد على قوله وان لم يشتهر الخ اخره لضعفه اما اولا فلانه يفوت نكتة الفاتحة
واما ثانيا فلان عدم الصلة لما امكن لايصار الى غيره **قوله** كما في قول الشاعر وهو لبيد بن ربيعة بن مالك
قيل كان صحابيا عاش مائة وخمسا واربعين سنة خمس وخمسون في الاسلام فلما حضره الموت وعنده
ابنتاه انشد شعرا اوله تمنى ابنتاى ان يعيش ابوهما وهل انا الا من ربيعة او مضر فقد مضوا وهلكوا
وحان وقت ارتحالى والوقوف بين يدى ربى فان كان يوما ان يموت ابوكما ووقع في بعض الحواشي بدله
فقوما وقولا بالذى تعلمانه فلا تخمشا ولا تكشفا الشعر وقولا هو المرء الذى لا خليله اضاع ولا خان

ولايخفى ان ما ذكره المص مختص بلفظ اسم وما صدق عليه الاسم
مثل زيد وعمرو فالامر فيه بالعكس اذ ارادة اللفظ منه مجاز
وارادة المسمى حقيقة فهذا الكلام يشعر بان النزاع في لفظ
اسم وقوله يتحد تارة ويتعدد اخرى صريح في ان الكلام فيما
صدق عليه لفظ الاسم فانظر الى هذه الاختلالات

ولاصديق

ولاصديق ولاعذر الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر **قوله**
الى الحول اى السنة متعلق بقوله قولا اى قولا ما ذكر الى تمام السنة اى سنة وافعلا وصيتكما الى الموت
ثم اسم السلام عليكما ثم اودعكما واقبل معذرتكما بعد تمام الحول في ترك الندبة والبكاء لان من يبك
ويندب حولا كاملا فهو معذور لا يلام قوله ثم اسم مقحم والمعنى ثم السلام عليكما اذ الوداع مختص بالمسمى
لا يوجد في الاسماء توصى بنتيه بان تقوما وتندباه بعد موته وتذكرا ما تعرفانه من فضائله ومحاسن
اخلاقه واحاسن افعاله ونهاهما عما يفعل غيرهما من اهل الجاهلية من خمش الوجه وحلق الشعر لاجل
الميت قيل واقحام الاسم هنا في غاية الحسن لانه ليس بسلام حقيقى فالمهم منه الاسم قيل وتكلف
بعضهم فقال ان السلام من اسماء الله تعالى والكلام اغراء والمعنى ثم الزما اسم الله تعالى او المراد ثم
اسم الله عليكما من السوء كما يقول القائل للشئ يراه فيعجبه اسم الله عليك انتهى فلا يكون مما نحن فيه
ولضعفه لم يلتفت اليه المص **قوله** وان اريد به الصفة اى المعنى القائم بالموصوف لا الذات فقط
توضيحه ما قاله في شرح المواقف من انه قد اشتهر الخلاف في ان هل هو عين المسمى او غيره ولايشك عاقل في انه
ليس النزاع في لفظ فرس هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره بل في مدلول الاسم اهو الذات من
حيث هى ام باعتبار امر اخر عارض له صادق عليه فلذلك قال الشيخ قد يكون عين المسمى نحو الله فانه علم
للذات من غير معنى فيه وقد يكون غيره كالخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك انها غيره
وقد يكون لا هو ولا غيره كالعالم والقادر مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه انها اى
الصفة الحقيقية القائمة بذاته فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفات انتهى فعلم مما ذكره
ان كلام المص لا يخلو عن مسامحة فان قوله اريد به الصفة الى اخره يوهم ان الاسم كما يراد به اللفظ
تارة ويراد به المسمى تارة اخرى يراد به بعينه الصفة ايضا وليس كذلك لان ما وضع للذات فقط
لا يصلح لان يراد به الصفة كما ان الموضوع للصفات لا يليق ان يراد به الذات من حيث هى الا ان يرى
ان الشيخ قال قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله ولم يقل يراد به عين المسمى ثم قال وقد يكون غيره الخ
ولم يقل وقد يراد به غيره اشارة الى ما ذكرنا ولو قيل انه فسر الشيخ الاشعرى الاسم المضاف الى ذات الله تعالى
بالصفة وانه انقسم انقسام الصفة عنده فان الاسم عنده قد يكون عين الذات لان الموجود عنده
عين الذات لكون وجود كل شيء عنده عينه وقد يكون غيره الخ يرد عليه اما اولا فلانه لا يتناول
لفظة الله مع انه صرح بانه عين المسمى وانه علم للذات العلى على ما هو المختار فكيف يريد الشيخ بالاسم
المضاف الى الذات ما سوى لفظة الجلال واما ثانيا فلان الكلام مطلق الاسم المضاف الى الشئ كما
اعترف به هذا القائل في اول كلامه بل الكلام فيما صدق عليه الاسم الذى من جملته لفظ الاسم كما مر
وبالجملة الكلام في هذا المقام لا يخلو عن اضطراب واختلال والعلم عند الله الملك المتعال **قوله** وانما قال
بسم الله ولم يقل بالله اى سوق الكلام يقتضى ذلك لان لفظة الجلالة تدل على الذات وضعا وغلبة
والاستعانة انما هى بالذات هذا على ما اختاره المص ظاهر واما على ما اختاره الزمخشرى من ان الباء للملابسة

حيث قال يعنى ان اريد بلفظ الاسم المضاف
الى الشئ كما في بسم الله

فلا يمتنع ذلك اذ التلبس بالذات من حيث هي هي غير ممكن واما الاستعانة بالذات المقدسة
فاكثر من ان يحصى فاشار الى الجواب بان التبرك والاستعانة بذكر اسمه اى التبرك والاستعانة
في الابتداء انما هو بالاسم لا بالذات قال النحرير التفتازاني في تلخيص الجامع ما قيل ان ذكر الاسم صلة
اتى به للتبرك وللفرق بينه وبين اليمين قليل الجدوى لان الابتداء انما هو بالاسم لا بالذات انتهى لكن
المراد باللفظة الجليلة هو الذات بدلالة الوصف بالرحمن والرحيم كذا في حاشية السعدية والبعض
حمل كلامه على لف ونشر غير مرتب لان التبرك بناء على ان الباء للمصاحبة والاستعانة على الوجه الاول
انتهى قوله ولم يقل بالله قرينة على ان الباء للاستعانة فكانه قال لم لم يقل بالله مع ان الاستعانة
انما هي بالذات ولو كانت للمصاحبة لم يكن لقوله ولم يقل بالله وجه ولك ان تقول لم لم يقل بالله مع
استوائهما في حديث الابتداء اذ الاسم عام بلفظ مخصوص كلفظة الله او مطلق كلفظة الاسم وقد
فيما مر ان مال الاستعانة التبرك خصوصا اذا جعل التبرك من البركة بمعنى الكثرة فمال الاستعانة
كونه التبرك اظهر من ان يخفى وايضا فرق بين ان يستعان من الشيء وبين ان يستعان بالشيء
فالاول لا يكون الا بالذات المقدسة والثاني لا يكون الا بالاسم فالسائل لم يفرق بين المعنيين
او لم ينظر الى الفرق المذكور والمص اشار الى الجواب بان المراد المعنى الثاني فلذا قال والاستعانة بذكر
اسمه اذا طلب المعونة في كون الفعل معتدا به شرعا مدلول باء الاستعانة فلذا قال عليه السلام يبدأ
باسم الله الحديث قوله او للفرق بين اليمين والتيمن قد عرفت انه قليل الجدوى لانه يوهم انه لو ترك
الاسم لا يضر المقصود لكن يقع الالتباس بينهما فذكر الاسم لدفع ذلك وقد بان لك ان التبرك
بذكر اسمه ولو قيل ان المراد بالله لفظة الجلال فيكون التبرك ايضا بذكر الاسم الخاص يرد عليه ان المراد
بلفظة الجلالة هو الذات بقرينة الوصف بالرحمن كما مر والاستخدام في مثل هذا غير ظاهر وغاية توجيه
كلامه الحمل على الاستخدام ولضعف هذا الوجه اخره ولعله تركه قيل فان قلت لو ترك الوصف المذكور
ولفظ الاسم واكتفى على قوله بالله واريد به هذه الجليلة حصل المقصود مع الاختصار قلت قصد التبرك
بجميع اسمائه اجمالا واحضار الواجب تعالى وتقدس بجميع صفاته ونعماته والتوجه الى جانب القدس
الذي هو المقصود الاعلى واما الباء فهي وسيلة الى ذكر الاسم على وجه يشعر بجعله مبدأ للفعل وبهذا اندفع
ما قيل ان الابتداء بالتسمية ليس بابتداء باسمه تعالى لان الباء ولفظ اسم ليس شيء منهما اسما له
انتهى وانت تعلم ان حديث الابتداء مذكور في الرحمن الرحيم على ما رواه الخطيب وقد نقلناه سابقا
فالسؤال ساقط عن اصله على انه لو ترك لفظ الاسم مع ذكر الوصف المذكور لا مكن توجيهه بالاستخدام
فيحسن الانتظام واما قوله قصد التبرك بجميع اسمائه انما يتم اذا لم يكن اضافة الاسم الى الله للاختصاص
وصفا لذاته المتصف بالكمالات المستجمع جميع الصفات والظاهر من كلامهم والمتبادر من الاضافة
الاختصاص المذكور فهو لفظة الله خاصة فلا عموم في ذكر الاسم على وجه المختار وقوله واما الباء
فهي وسيلة الخ قد سبق تحقيقه وشدا ركانه قوله ولم يكتب الالف اى الف اسم بعد الباء اذ الاصل

في كل كلمة

في كل كلمة ان تكتب باعتبار ما يتلفظ بها في الوقف والابتداء وهنا يلفظ بالهمزة في حالة الابتداء
والى هذا اشار بقوله على ما هو وضع الخط فاجاب بان الامر كذلك لكنه لم يرسم لكثرة استعماله وهي مناسب
للتخفيف فحذف الهمزة روما للتخفيف ولذا تكتب في اقرأ باسم ربك على ما هو وضع الخط لقلة استعماله
والالف والهمزة متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا اذا حرك سميت همزة واذا سكن سمي الفا كالهواء
سمي ريحا اذا هبت واذا سكن سمي هواء وقيل عبر هنا بالالف وفيما سبق بالهمزة لانها في الخط بصورة
الالف قوله وطولت الباء عوضا عنها فلم يترك مقتضى وضع الخط بالكلية فيرد عليه ظاهرا فيفوت
الغرض المطلوب وهو التخفيف لكثرة الاستعمال اذ طول الباء وان لم يكن زائدا على الالف في الثقلة كفا
فلا جرم في التساوي ولو علل بهذا لانه قال عمر بن عبد العزيز لكاتبه طول الباء واظهر السينات ودور
الميم كما اشار اليه في الكشاف لكان اسلم واتم قال قدس سره تحسينا للخط ومحافظة على تفخيم اللفظ الذي
اريد به الاسماء العظيمة بكبرياء مسماها انتهى وفي كلامه اشارة الى ما ذكرنا وايماء الى ان هذا وان لم يكن على
ما هو وضع الخط في تطويل الباء او في مجموعها لكنه لنكتة دقيقة امر رحمه الله لكاتبه بذلك واختاره من بعدهم
من السلف والخلف والموجود في النسخ السنيات بدل السنات للمبالغة كانه جعل كل سنة كسنين
في الظهور قوله والله اصله الاله لما تحير العقول في تحقيق لفظ الجلال باعتبار اصله واشتقاقه وكونه عربيا
او غير عربي كما تحير العقلاء في ذاته تعالى وصفاته حاول بيانه وما هو المختار عنده فقال والله اي هذا اللفظ
الجليل اصله من جهة الاعلال الاله واختار كونه منكرا لسلامته عن الاعتراض الوارد على كونه معرفا فحذف الهمزة على
وحذف الهمزة بحركته على خلاف القياس صح
خلاف القياس كما يدل على ان هذا حذف غير قياسي وجوب الادغام والتعويض فان الحذف لو كان قياسيا
لكان المحذوف في حكم الثابت فلا يصح الادغام فضلا عن وجوبه اذ الثابت حكما كالثابت حقيقة فكما يمنع
هذا الادغام يمنع ذلك الادغام ايضا فوجوبه ولزوم التعويض يدل على ذلك هذا انما يتم اذا جعل اصله
منكرا كما اختاره المص واما ابو البقاء فاختار انه على قياس تخفيف الهمزة بنقل حركتها الى لام التعريف
فحذف الهمزة لالتقاء الساكنين الهمزة بعد نقل حركتها واللام قبلها ثم ادغم فلزوم الحذف والتعويض
مع وجوب الادغام من خواص هذا الاسم الاعظم حاصله انه اذا كان الحذف قياسيا فوجوب الادغام
والتعويض على خلاف القياس على ما اختاره ابو البقاء كما ان الحذف اذا لم يكن قياسيا فهما قياسيان لان
المحذوف لعلة كالموجود فعلى هذا ينبغي ان لا يدغم لوجود الهمزة حكما وان لا يجب التعويض لان المعوض
عنه كالثابت فوجوبهما على خلاف القياس ويختص بلفظ الجلال ولا يخفى ان هذا انما يتم ايضا اذا جعل اصله
الاله دون اله كما اختاره الشيخ الزمخشري وابو البقاء فان قيل اذا كان اصله الاله معرفا باللام يكون حرف التعريف
عوضا عن الهمزة المحذوفة لاجتماعهما في الاصل فلا يصح القول بالتعويض قلنا المراد بالعوض عنها لزوم
حرف التعريف بتقدير المضاف وهذا احسن الوجوه في دفع ذلك الاشكال ولورود ذلك الاشكال عدل
المص عنه واختار كونه منكرا قوله وعوضت عنها الالف واللام حتى لا يجتمعان مع الهمزة الا نادرا كقوله معاذ
الاله ان تكون كظبية ولا دمية ولا عقيلة ربرب الربرب القطيع من بقر الوحش وعقيلة كل شيء اكرمه الدمية

وقيل السنيات ليس بجمع السين بل اصله السنات ابدل من احد و في التضعيف ياء كدينار اصله دنار قال صاحب الكشف انما سمي الجذر باسم كل مبالغة كانه قيل اجعل كل سنة كسنين في الظهور استحقاقا بالاعتبار اخرى [illegible]

يمنع ذلك اى الثابت حكما الادغام [illegible]

اى الثابت حقيقة [illegible]

لان العون منه تعالى لا من اسمه [illegible]

لان معناه جعل الشيء آلة لتحصيل الفعل شرعا وهذا لا يكون الا بالاسم [illegible]

بضم الدال الضم والصورة المنقوشة وفي الصحاح الصورة في العاج ونحوه عدل عن عبارة الكشاف
وهي قوله وعوض عنها حرف التعريف لان المتبادر من حروف التعريف اللام الساكنة كما هو مذهب سيبويه
واختاره كثيرون فلا يصح ان يراد ذلك لان العوض حينئذ هو اللام كما هو مذهب الخليل فيظهر ح
قطعية الهمزة لانها جزء العوض من الحروف الاصلي فالمص صرح ما هو المراد بلا ارتياب وفي كلامه
ايضا رد على من قال العوض اللام وحده وان همزة الوصل لما اجتلبت للنطق باللام جرت منها
مجرى الحركة فلما عوضت من حرف متحرك كان للهمزة مدخلا اما في التعويض فلذلك جاز قطعها انتهى
وجه الرد هو انه مع ما فيه من الاشكال بعدم اطراده وجريان دليله في بعض المواد مع التخلف
عنه مستغنى عنه بما ذكره وهو كون العوض مجموع الالف واللام قوله ولذلك اي ولكون الالف
واللام معا عوضا عن الحرف الاصلي قيل يا الله بالقطع اي بقطع الهمزة وانما اختص بالنداء لان
الحرف هناك يتمحض للعوضية ولا يلاحظ معها شائبة التعريف اصلا حذرا عن اجتماع اداتي التعريف
واما في غير النداء فيجري الحرف على اصله وفيه نظر اذ لفظة الجلال لما كان علما وصفا او غلبتا لا يبقى
لحرف التعريف شائبة التعريف فانه جزء من العلم كسائر الاجزاء والقول بان المحافظة على الاصل
واجبة ما لم يعارض موجب اقوى كالتعويض واه سخيف اذ كون مجموع اللفظ علما موجب
معارض اقوى من تمحض التعويض والاقرب ما قال النحرير التفتازاني قد يقال في قطع الهمزة
انه نوى فيه الوقف على حرف النداء تفخيما للاسم الشريف ونقله بعضهم عن سيبويه وقيل في توجيهه
ان العظيم القدر الجليل بعد نداءه باسمه من سوء الادب فلذا جعل النداء كالمنقطع عما بعده والاسم
الكريم كانه غير منادى انتهى وان امكن المناقشة بانه انما يعد من سوء الادب اذا لم يكن الاسم مشعرا
بالعظمة والفخامة وان النداء اذا لم يكن بطريق التضرع والتذلل وكلاهما ههنا ممنوعان فيدان كلام
المص يحتمل ان يكون بيانا لعلة اجتماع اداتي التعريف والقطع معا وان يكون للقطع وحده والاول
اوجه انتهى والاولى ان كونه بيانا للقطع وحده عبارة النص وكونه بيانا لعلة اجتماع اداتي التعريف اشارة
النص ثم قطع الهمزة في النداء اكثري كما ذكره الرضي قوله الا انه مختص بالمعبود بالحق يعني انه بعد التغيير
والحذف اختص بالمعبود بالحق بحيث لم يصح استعماله في غيره اصلا استدراك لدفع توهم ناشئ مما سبق
وهو انه اذا كان اصله اله لا يكون بينهما فرق فهو يطلق على كل معبود كما يطلق اصله اذ الظاهر عدم الفرق
بين الكلمة واصلها فدفعه بقوله الا انه اي لكن لفظة الله مختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره في الجاهلية
والاسلام وصار المراد به الذات كما في سائر الاعلام واما انفهام كونه معبودا بالحق فباعتبار اصل
معناه اذ في الاعلام قد يشعر وصف مدح او ذم لكن بالتبع والمقصود الذات وقد اشبعنا الكلام
في الفرق بين الاسم والصفات وغيرهما في توضيح الفاتحة وسيجيء الكلام من المص انه علم او وصف
في اصله الخ قوله والاله في الاصل اي قبل الغلبة يقع على كل معبود بالحق او بالباطل وغلب على المعبود
بالحق اي على ذاته المخصوصة فصار علما بالغلبة ينصرف اليه عند الاطلاق ثم اكد الاختصاص بالتغيير

ع مثل الناس فالالف واللام في عوض عن الهمزة المتحركة مع انه لم يعامل معاملة القطع

ص وهذا يقتضي ان لا يحذف الالف في عامة الاحوال لكونه كاللام جزء من العلم لكن الجزء من الاعلام قد يسقط وسيجيء التحقيق

ف ولو قيل لفظة الله لا يخلو عن ارتكاب خلاف قياس فيه فليكن قطع الهمزة في النداء من بعد الغير لكان اولى اذ العلم المسوق له لا يخلو عن علم

ط اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه وان كان علما لكنه منفهم منه جميع الصفات الكمال ومثل هذا النداء من جنس الادب بل اعظم من الادب

فصار مختصا به فالاله المعرف قبل حذف الهمزة وبعده علم لتلك الذات الا انه قبل الحذف قد يطلق على غيره
وبعده لا يطلق اصلا وهذا ما اختاره السيد السند ولا يخفى ان كلام المص ومذاقه يشعر ان اله المنكر
مستعمل في المعبود مطلقا من غير غلبة والمعرف صار بالغلبة مختصا بالمعبود بالحق بدون ان يصير
علما والله اعلم للذات المخصوصة حيث قال الا انه مخصوص بالمعبود بالحق في لفظة الله والاله في الاصل الخ
ثم غلب على المعبود بالحق ولم يقل ثم اختص بالمعبود بالحق ولا ريب ان الغلبة بحسب الاصطلاح
اعم من ان يكون علما ولا وان يستعمل في غيره او لا وادعاء العلمية لا بد له من السند الا يرى كان
قولنا لا اله الا الله توحيدا وقولنا لا اله الا الاله ليس بتوحيد وللسيد الشريف مناقشة على المحقق
التفتازاني بيناها في الهامش مع انه ورد على ما اختاره السيد السند ان استعمال الاله المعرف قليل
جدا لا يقع الا في ضرورة الشعر كما صرح به العلامة في باب النون مع الطامس الفائق فجعله علما غالبا بكثرة
الاستعمال بعيد جدا واعتذر بان استعماله فيه تعالى اكثر من استعماله في غيره تعالى وان هذا الاستعمال
قليلا في نفسه ايضا فيمكن ان يتحقق الغلبة بهذه الاكثرية واشكل عليه ايضا بان الجزء في الاعلام
الغالبة لازم لا يحذف فاجيب بانه غير مسلم مثل سورة الفاتحة يحذف لفظ سورة ويقال فاتحة مع
ان العلم المجموع والكل تكلف غير محتاج اليه وههنا لابن مالك كلام مخالف لما ذهب اليه الشيخان حيث قال
الله من الاعلام التي قارن وضعها ال وليس اصله الاله كما زعموا بل هو علم جامع لمعاني الاسماء الحسنى
كلها ولذا يقال لكل ما سواه اسم الله بلا عكس ولو لم يرد على من قال اصله الاله الا انه ادعى ما لا دليل
عليه لكان كافيا لان الله والاله مختلفان لفظا ومعنى اما لفظا فلان احدهما معتل العين والثاني مهموز
الفاء صحيح العين واللام من مادتين فردهما الى اصل واحد تحكم من سوء التصرف واما معنى فلان الله
خاص به تعالى جاهلية واسلاما والاله ليس كذلك لانه اسم لكل معبود ويوضحه قول الانصاري حيث
باسم الاله وبه بدينا ولو عبدنا غيره شقينا ومن قال اصله الاله لا يخلو حاله من امرين لانه اما ان
يقول الهمزة حذفت ابتداء ثم ادغمت اللام او يقول نقلت حركة الهمزة الى اللام وحذفت على القياس
وهو باطل لانه ادعاء حذف بلا سبب ولا مشابهة ذي سبب من ثلاثي فذكر الفاء تنبيه على ان حذفها ابتداء
اشد استبعادا من حذف العين واللام لان الاواخر وما يتصل بها احق بالتغيير انتهى والحذف على خلاف القياس
روما للاختصار او لاجل التخفيف شايع في كلام البلغاء بل في كلام الله تعالى والمناسبة معنى كاف في الادعاء
المذكور والاله بوزن فعال بمعنى المعبود والاختلاف لفظا في الجملة ملتزم في بيان الاصالة والفرعية
قوله معتل العين ان اراد به انه معتل العين حالا فلا يضرنا لانه كان هكذا بعد التغيير والحذف وان اراد به انه
في الاصل كذلك فهو ممنوع قوله واما معنى الخ في غاية الضعف لانه لا يفيد الاختلاف معنى بل الاختلاف استعمالا
وشتان ما بينهما على ان اتحاد معناهما من اوضح الواضحات قوله واشتقاقه من اله قد عرفت ان ما مر بيان
لاصله الاعلالي وما يترتب عليه قدمه اذ بيان اصله الاعلالي لكونه متعلقا بنفس اللفظ اهم ثم شرع في بيان
اصله الاشتقاقي فان كونه مشتقا مختار المص وان ذهب البعض الى انه غير مشتق ثم الضمير راجع الى الله لان ما

بعده ينتظم اليه ويحتمل رجوعه الى الاله ايضا لان الاله اصل الله فبيانه مستلزم لبيانه وقيل اشتقاقه
المنكر او ارجاعه الى المعرف غلط اذ لا معنى للاشتقاق مع لام التعريف ولمنافاته لقوله وهو يجري حقيقة
او بزعمه انتهى والظ هو الاول اذ المراد الاشتقاق هنا هو الاخذ من اصل بنوع من التصرف فلا يضره
اعتبار اللام قوله ولمنافاته لقوله وهو يجري له يعارض بانه مناف لقوله وهو محتجب عن الابصار والارتفاع
على كل شئ وعما لا يليق بل مناف لعباراته الاتية كلها سوى قوله وهو يجري له فما هو جوابكم فهو جوابنا
وكون الكلام في الله واوفقيته لاكثر عبارات الاتية مرجح لكون الضمير راجعا الى الله او الى الاله قوله من اله
بفتح الهمزة واللام كعبد وزنا ومعنى ولما كان المراد بالاشتقاق الاخذ المذكور فذكر الماضي والمصدر
سواء ولا وجه للقول بان المضاف مقدر على مذهب او الكلام على ظاهره على مذهب اخر قوله الهة بفتح اللام
مع مدها والوهة والوهية بضم الهمزة واللام فيهما وفتح الهاء في الاول بوزن صهوبة وكسرها مع فتح
الياء المصدرية في الثاني فهذه الثلثة مصادر اله بمعنى عبد فهي بمعنى عبادة وعبودة وعبودية
وبينها فرق من وجه سيجيء في اياك نعبد فلا يقال الوهية مصدر فاي حاجة الى الحاق الياء المصدرية
اليها بمعنى عبد بفتحتين فاله فعال بمعنى مفعول مألوه اي معبود بمعنى مستحق للعبادة فهو تعالى
موصوف به في الازل وكذا جميع ما سيأتي سوى قوله واله غيره ككتاب بمعنى مكتوب فهو اسم
لا صفة على ما فصلناه في توضيح الفاتحة وقد اوضحه هنا مولانا منلا خسرو ونقلا عن شراح الكشاف فقول
البعض فهو صفة مشبهة ككتاب بمعنى مكتوب واما بمعنى المؤتم به فغير تام ذهب صاحب الكشاف
الى ان كلا من اله وتاله واستاله مشتق من الاله ولما لزم اشتقاق الفعل من غير المصدر استشهد
عليه بقوله كما قيل استنوق واستحجر في الاشتقاق من الحجر والناقة ثم جعل الاله مشتقا من اله بالكسر
والمص عدل عنه اما عن الاول فلان اشتقاق الفعل من الاعيان على خلاف القياس لا يصار اليه ما لم
يقتضيه داع لا سيما في الثلاثي المجرد فانه في غاية الندرة كقولهم ابل ابالة بكسر الباء في الاول فعل ماض
وفتح الهمزة في الثاني مشتق منه الابل اذا تانق في رعية الابل واحسن القيام بمصالحها واما
عدوله عن الثاني فلان الاله اذا كان بمعنى المعبود كما اعترف به صاحب الكشاف كان مشتقا
من اله بفتح اللام بمعنى عبد لا اله بكسر اللام بمعنى تحير فانه لا مناسبة بين مطلق المعبود وبين
معنى التحير كذا فهم من تقريرهم لكن صاحب الكشاف بين مناسبة بقوله وصيغة هذا الاسم وصيغة
قولهم اله اذا تحير ومن اخواته وله وعله ينتظمها معنى التحير والدهشة وهذا القدر كاف في مطلق
الاشتقاق نعم ما اختاره المص اسلم من التكلف قيل وذهب الامام المرزوقي وصاحب المدارك
الى ان الاله مصدر كالالهة وهو خلاف المشهور ولا وجه لما قيل عليه من انه لم يوجد في اللغة مع ان
الامام المرزوقي امام اهلها فكفى به مقتدى انتهى فلصاحب الكشاف ان يقول اردنا به المصدر
حين جعلناه مشتقا منه واردنا به اسما بمعنى المألوه اذا جعلناه مشتقا فيندفع الاشكال الاول
كما اندفع الاشكال الثاني بالتوجيه المذكور ومنه اي من اله بمعنى عبد اشتقاق تأله واستاله

اى تعبد

اى تعبد واستعبد ولا يخفى ان تاله واستاله من المزيدات والمزيد مشتق من الثلاثي فاشتقاق
تاله واستاله من اله ظاهر لكن لما ذهب صاحب الكشاف الى ان اله وتاله واستاله كل منهما مشتق
من الاله حاول الرد صريحا فتعرض له وايضا نبه به على ان معناهما تعبد واستعبد لا بمعنى صار الها
كتحجر واستحجر بمعنى صار حجرا كما اختاره صاحب الكشاف وينكشف منه ان كل مزيد ليس بمشتق من
ماض الثلاثي اذ جعفه ليس له ثلاثي كتحجر فظهر حسن التعرض لبيان اشتقاقهما قوله وقيل من اله
بكسر اللام اذا تحير ق لم جاز انه العلامة وانما مرضه لان النزاع بين ائمة اللغة انما وقع في ان الاله مشتق
اشتقاقا صغيرا او لا ويشترط فيه بقاء معنى المشتق منه بتمامه في المشتق ولذلك يرجح اشتقاق
الفعل من المصدر على عكسه وليس معنى اله بمعنى تحير موجودا في معنى الاله فضلا عن ان يكون بتمامه
ولا في معنى الله نعم يلزم ذلك المعنى المطابقي التحير وهو خارج عن المسمى والاكتفاء به في الاشتقاق
الصغير بالمعنى اللازم غير متعارف الا ان يقال الكلام في مطلق الاشتقاق صغيرا كان او كبيرا
فيصح كلام الزمخشري ولعل لهذا جوزه وان مرضه ولم يحكم ببطلانه وكذا الكلام في الاشتقاقات
الاتية قوله لان العقول تتحير بالتفكر في كبريائه وسائر صفاته العلى قائلين سبحانك ما عرفناك حق
معرفتك وهذا التحير عين المعرفة كما قيل العجز عن درك الادراك ونسبه بعضهم الى الصديق الاكبر رض
فهذا التحير الناشي من المعرفة تحير الكاملين المكملين ونسبة التحير الى العقول مجاز لكونها منشأه وهذا
التحير غير التحير الذي هو معنى وله كما ستطلع عليه والتحير المذكور لكونه سببا للعبادة قدمه على ما بعده
لمناسبته لما قبله قوله او من الهت الى فلان الخ اي وقيل اشتقاقه من الهت الى فلان اي سكنت اليه
سكن بمعنى استأنس وعدم الاضطراب واما سكن فيه فلا يناسب هنا ولهذا قال سكنت اليه احترازا
عن سكنت فيه قوله لان القلوب الخ علة لكون الاله مشتقا من الهت الى فلان وقد عرفت ان الكلام
في الاشتقاق الصغير وهذا لا يفيده فلا بد من التزام احد الامرين اما تعميم الاشتقاق الى الصغير والكبير
او تعميم المعنى المعتبر في الاشتقاق الصغير الى المعنى المطابقي والالتزامي وكلاهما خلاف الظ ولهذا مرضه ايضا
ومعنى الاطمينان الانس به والاعتماد عليه والرجاء منه او بذكر رحمته بعد القلق من خشيته او بذكر
دلائله الدالة على وجوده ووحدانيته او بكلامه اي القرآن الذي هو اقوى المعجزات كذا قاله المحشي في سورة
الرعد والمعنى الاول هو المناسب هنا كما يؤيده قوله في سورة الفجر النفس المطمئنة هي التي اطمانت
بذكر الله فان النفس تترقى في سلسلة الاسباب والمسببات الى الواجب لذاته وتستقر دون معرفته
وتستغني به عن غيره انتهى فالمراد بذكر الله معرفته كما اشار اليه بقوله والارواح تسكن اليه من الاضطراب
الحاصل من الترقي في سلسلة الاسباب والمسببات بمعرفته واطمينان النفس والقلب مجاز
كما في الاساس الا انه شاع حتى صار ملحقا بالحقيقة في استقرارها بزوال القلق والاضطراب
فلو قال لان القلوب لا تطمئن الا بذكره والارواح لا تسكن الا بمعرفته اشارة الى الحصر كما في قوله الا
بذكر الله تطمئن القلوب لكان اولى والقصر المستفاد من تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي لا يفيد الحصر

المطلوب ههنا ثم المراد بالقلب ههنا الروح وجملة والارواح الخ تفسير لما قبلها على سبيل الترتيب الارواح
ناظرة الى القلوب والسكون الى الاطمينان والمعرفة الى الذكر وهذا ترتيب انيق وسبك رشيق
قيل ثم ان جريان هذين الوجهين في المعبودات الباطلة باعتبار ان عبدتهم تحير فيها عقولهم القاصرة
وسكن اليها قلوبهم القاسية انتهى وهذا انما يحتاج اليه اذا كان المقصود بيان اشتقاق اله منكر
كما اختاره البعض او اشتقاق الاله معرفا بلا اعتبار الغلبة واما اذا كان المراد بيان اشتقاق لفظة الله
كما هو الظاهر وهو مختار مولانا منلا خسرو فلا يحتاج الى هذا التكلف وهذا المقام لا يخلو عن كدر فانه
فانه لو قيل ان الكلام في اشتقاق الله يرد عليه انه لا معنى للاشتقاق مع لام التعريف فضلا عن اشتقاق
لفظة الله وايضا لا يلايمه قوله وهو يجيره حقيقة او بزعمه ولو قيل ان المقصود بيان اشتقاق اله
منكر الكونه اصلها يرد عليه انه لا يلايمه اكثر العبارات الاتية الا بالتكلفات الباردة وهذا الاخير هو المختار
الاثير والكشاف اكثر كلامه ههنا ناظر اليه فيلزم التكلفات البعيدة وقد قيل ايضا في دفعه لا يبعد ان
يكون ملحوظ واضع اللغة في وضع اله للمعبود اطمينان القلوب بذكر المعبود الحق كما مر من الحصر
ثم استعمل في الالهة الباطلة بعد عبادتها على زعمهم او لاعتراف الكل به كما مر من ان الكفرة وان اثبتوا
شركاء معترفون بانه تعالى اله الالهة واعظمها انتهى وفيه ما لا يخفى اذ الكلام في اطلاق الاله بهذا الاشتقاق
على المعبودات الباطلة ولا يفيد في دفع الاشكال المذكور اعترافهم المذبور والوجه الاول من انه لا يبعد
ان يكون ملحوظ واضع اللغة هو المعول واما قوله او لاعترافه فينبغي ان لا يتعرض له وبهذا الوجه يندفع
الاشكال عن جميع الاحتمالات **قوله** او من اله بكسر اللام ايضا اذا فزع من امر اي لاجل امر نزل عليه فمن
تعليلية كقوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا وفزع بمعنى التجا واستغاث بقرينة اذ العائذ يفزع اليه ولو قال
او الاه مشتق من اله اذا فزع اليه من امر لكان اصرح في البيان فح يكون اله بمعنى فعال بمعنى مفعول اي مفزوع
اليه ففيه حذف وايصال وهذا من جملة اسباب الضعف **قوله** واله بالهمزة الممدودة ماض من الافعال
اصله االه فصار بقلب الهمزة الفا آله فالهمزة للسلب اذ المعنى خلصه عما يخاف وازاله عنه قيل لم يرد
المص بقوله واله غيره بيان مبدأ اخر للاشتقاق والالقال او من اله كما في اخواته كيف ولا يتصور
اشتقاق الاله من اله بل لكونه مزيدا مشتقا من اله بالكسر او من الاله الا انه لازم لها فبهذا الاعتبار يمكن
القول باخذ الاله من اله كما يقال الوجه من المواجهة باعتبار انها لازمة له فالمقصود ان تحقق العلاقة
بين الاله وبين اله بالكسر مستلزم لتحقق العلاقة بينه وبين لازمه فكانه مشتق من مجموع اله بمعنى
فزع واله بمعنى جاره ولذلك جمع بينهما في بيان وجه الاشتقاق ايضا فقال اذ العائذ الخ اذ الاول ناظر
الى معنى اله بالكسر والثاني ناظر الى آله فالاله مفزوع اليه ومجير انتهى فيكون الاله على الوجه الاخير فعالا من
الافعال بمعنى المفعل لكنه لا ضير فيه لان الغرض بيان كثرة مجي مادته في معنى الفزع وما يتبعه لا بيان
الاشتقاق كما عرفت **قوله** وهو يجيره حقيقة وهو المعبود بالحق او بزعمه بفتح الزاي على الافصح ويجوز الضم
والكسر بمعنى الاعتقاد الباطل فانه مع غلبة استعماله في ذلك مقابل للحقيقة وهو المعبود بالباطل فان العائذ

اليه بزعم

اليه بزعم انه مجير وفيه اشارة الى ان ضمير اشتقاق لاله منكر ولهذا قيل وانما قال ذلك يطرد وجه التسمية
في الاله الباطل ايضا فان الكلام في اشتقاق اله كما عرفت بخلاف الوجوه الاخر فانها جارية فيه حقيقة فان
الكفار عبدوه وتحير فيه عقولهم القاصرة وسكن اليه قلوبهم ويفزعون اليه انتهى والكل منظور فيه
فان الكفار لا يعبدهم الا ليقربوهم الى الله زلفى وهم يعرفون حقيقة ما عبدوه وصفته فما معنى التحير
وان اراد به معنى الاخر لا مساس له للبيان وجه اشتقاق الاله من هذه الوجوه فزعهم اليها لجعلهم وسيلة
الى الفزع الى الذات العلي والمعبود بالحق الاعلى وكذا الكلام في الاطمينان وكل ما ذكرنا ناطق به القران
والاحسن ما قيل من ان كلا من الوجهين ناظر الى الحق بناء على ارجاع ضمير اشتقاق الله فانه تعالى لا يجير
كل احد لكن كل احد يزعم ذلك انتهى فالوجوه الاخر اذا امعن النظر فيها يظهر انها مختصة بالاله الحق **قوله**
او من اله الفصيل بكسر اللام ايضا الفصيل رضيع الابل او ولد الناقة اذا فصل عن امه فح يكون حريصا
عليها ومشتاقا اليها واولع بمعنى لازم مجتهدا واولع على المبني للمفعول فانه متعد ومعناه انه جعل والعا مشاعا
اليها بسبب فصله عنها وتخصيص الكلام بولد الناقة مع ان كل ولد وحاله كذلك عند الانفصال عن امه لان الفصيل
مختص به لغة **قوله** والعباد بكسر العين وفتح الباء المخففة جمع عبد اذ العباد كلهم يولعون اي يلتجأون
اليه تعالى اخيارهم واشرارهم وجوز ضم عينه وتشديد بائه على انه جمع عابد وهو ضعيف فانهم يولعون
اليه تعالى بالتضرع في السراء والضراء والشدائد والعوائد والمعنى اذ العباد يولعون بفتح اللام اي يجعلون
والعا مشتاقا الى لطفه والالتجاء عما يخافون والاعطاء بما يرجون فالاله بمعنى متضرع اليه بالحذف والايصال
ولم يتعرض للمعبود بالباطل لما ذكرنا **قوله** او من وله اي الاله مشتق من وله بفتح الواو وكسر اللام اذا تحير
وتخبط عقله فيه اشارة الى ان التحير المعتبر في وله هو الناشي من تخبط العقل وفرط الجهالة فان المحروم عن
من لذة المعرفة لوقوعهم في ظلمات وتيه الضلالة وبوادي الجهالة كانهم فقدوا عقولهم كالذي يتخبطه
الشيطان التخبط التفعل من الخبط وهو الضرب بالارض ونحوه اريد به فساد العقل من الخباطة بالضم
وهي شي كالجنون ولا يخفى ان هذا التحير لا يليق اسناده الى العارفين فلا جرم ان المراد المحرومون من الجاهلين
واما ما سبق فهو مختص بالعارفين الكاملين بقرينة قوله في معرفته ولك ان تجعله عاما وعلى التقديرين
فالتقابل تام حسن ولم يصب من قال لم يذكر وجهه اكتفاء بما سبق من قوله اذ العقول تتحير في معرفته
وفيه تصريح بان كلا من اله ووله لغة برأسها كما ذكره النسفي والسجاوندي لا ان اصل اله وله كما ذكره شراح
الكشاف انتهى ولم ينظر الى قوله وتخبط عقله فانه وجه التحير لا ما سبق كما اوضحناه **قوله** وكان اصله ولاه
انما قال بلفظ التشبيه لان اصله لم يثبت في الاستعمال فهو قياس محض كذا قيل وفي التوضيح لا يجري
القياس في اللغة وهذا قياس في اللغة فلا يعبأ به وقال مولانا منلا خسرو وانما قال وكان اصله ولاه
لان مصدر وله وله بفتح اللام وولهان ولم يشتهر ولاه مصدر وله انتهى يشير الى انه مصدر لكنه
غير مشتهر ويرد عليه ان الهاء اصله ولاه فعال بمعنى المفعول والوجوه مبينة عليه فكيف يكون
مصدرا غير مشتهر **قوله** وفي وجوه حيث قلبت الواو همزة للتثقل فصار اجوه قوله وقيل عطف على قلبت

يعني الكلام في وجه التخصيص لا في وجه ان المص
اطلع على ان اله بمعنى التحير الناشي من امر مرضي
ووله بمعنى التحير المسبب عن امر ردي كما في اللغة
روي في استعمال العرف

لكون ولاه مصدرا لم يذكر في الكتب المعهودة
ولعل المص ظفر بنقل كذا قيل وكذا الاعتذار عما قيل
ان ولاه لم يثبت في اللغة

وليس بصيغة التمريض ولو قال وصار اله لكان ابعد من الاشتباه قوله كاعاء واشاح نظير لما نحن فيه
فان اصلهما وعاء وهو الظرف ووشاح وهو حلي تشد المرأة على صدرها قلبت واوهما همزة للاستثقال
قوله ويرده على الهمزة لا وجه الرد ان جميع التكسير كالتصغير يرد الاشيا الى اصلها فلو كان اصل ذلك
سمع فيه اولهه كاو عينه فلا يكون اصله ولاه فلا يحسن ان يقال انه مشتق من وله الا ان يعتذر
كما قيل بانه لتوهم كون الهمزة اصلا لعدم استعمال ولاه وفيه ما لا يخفى قوله وقيل اصله لاه هذا
عطف على والله اصله اله لما بين ان اصل الله اله والهمزة اصلية وذكر في اشتقاقه احتمالات خمسة
ثم اشار الى ان الهمزة مقلوبة من الواو كما ذهب اليه بعض مع تزييفه حاول بيان قول اخر لاصل
لفظة الله فقال وقيل اصله لاه فالضمير راجع الى الله لا الى الالاه وان جاز لاستلزامه ذلك لكنه خلاف
السوق فهو في الاصل مصدر بمعنى الفاعل لا بمعنى المفعول كما اوهمه عبارة المص اي المحتجب والمرتفع
وادخل عليه اللام وصار علما له تعالى بالغلبة فصارت اللام جزء من الكلمة كما في النجم والثريا وضعه
اذ لا يطرح وجه قطع الهمزة فانه لا يكون عوضا عن الحرف الاصلي وقد يعتذر بما مر من ان وجه
قطع الهمزة في حالة النداء انه ينوى به الوقف على حرف النداء تفخيما للاسم ولا يخفى ما فيه لان تفخيم
الاسم يقتضي ذلك في غير النداء ايضا وقيل لا استغنى عن التعريف اللامي في صورة النداء تمحضت اللام
للجزئية فلو حذفت الالف كان حذف جزء الكلمة وفي غير النداء فيه شائبة التعريف ولذا يقال هو الله
باسقاط الهمزة في الدرج انتهى قد عرفت ما فيه فتذكر قوله اذا احتجب وارتفع وما ثبت في اللغة
لاه يليه ليها اذا احتجب ولاه يلوه اذا ارتفع والمص رح جعلهما اي الارتفاع الاحتجاب معنيين
من مادة واحدة وبينهما على طريق اللف والنشر وهو ظاهر وليس المراد انه مستعمل فيهما معا بناء
مذهبه في المشترك بل الصحة النقل من كل منهما وهذا المذهب منقول عن سيبويه بناء على ما حقق في كتب
اللغة وقال ابن حروف انه من لفظ متوهم كتاب او هو مقلوب من وله لان باب لوه وليه ليس
في العرب كما قال السيوطي وقيل لاه يليه بمعنى ارتفع ليس بلغة كذا قيل في الصحاح جوز سيبويه
ان يكون لاه اصل الله ادخل عليه الالف فجرى مجرى اسم العلم كالقياس والحسن الا انه لم يخالف الاعلام
حيث كان صفة قوله لانه محجوب فيه مسامحة والاولى محتجب كما قال اولا اذا احتجب بل لان المحجوب مفهوم
لا يليق بذاته ولا يقال انه يرده قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون لانه في شان المخلوق لا في
الخالق وتصدى بعضهم لتصحيحه بان احتجابه تعالى عن ادراك الابصار انما ينشأ عن ذاته فكانه جعل
ذاته مستورا ومحجوبا انتهى ان اراد به انه مقتضى الذات لزم ان لا يدرك بالابصار في النشأة
الاخرى للاخيار والا فلا يلزم منه دوام الحجاب خصوصا للاحباب بل الاولى ان يقال انه هفوة من
قلم الناسخ الاول واول كلامه قرينة على هذا الاحتمال الا المعقول قوله ويشهد له قول الشاعر من تتمة
مقول قيل فلا يضر تضعيف المص لحلفه من ابي رباح بفتح الراء والباء الموحدة اسم رجل والكبار
بضم الكاف وتخفيف الباء بمعنى العظيم وروي يشهد هنا مكان يسمعها اي يحضرها ويطلع عليها ومالها

واحد قيل

قوله كاعاء واشاح ... [illegible]

نظرا الى ان الامر كذلك لم يستعمل ولاه فمن ابن يعلم ان اصله ... [illegible] من جنس ما دته نتايج ذايع

قوله ليها بوزن طلب بيان لاصله فقلبت الياء الفا فصار لاها وقيل اصله لوها ولو ... كما في الدر المصون

واحد قيل ابو رباح اسم رجل من بني ضبيعة وكان قتل رجلا من بني سعد بن ثعلبة فسألوه ان يحلف
او يدية فحلف ثم قتل بعد حلف فضربته العرب مثلا لما لا يغني من الحلف كما قال ابن دريد في شرح ديوان
الاعشى واسم الشاعر الاعشى والمراد بلاهه الكبار صنمه وجه الشهادة ان الضرورة ترد الاشياء الى
اصلها وهذا مراد القائل المذكور ويرد عليه انه لا ها هنا للضرورة اصله الاله فخفف للضرورة ولا يقال في
سعة الكلام فامر الشهادة ليس بتام وعن هذا زيفه المص قيل والاستشهاد بالقراءة الشاذة اولى
انتهى والقراءة الشاذة لا تعد قرانا فكثرة دوران اله واستعمال الاله في المعبود اطلاقه عليه تعالى
يرجح الحكم بان اصله اله قوله وقيل علم لذاته المخصوصة هذا عطف على قوله والله اصله اله اي انه اسم
علم لذاته تعالى ابتداء ليس له اصل واشتقاق والفرق بين المعطوف والمعطوف عليه ان كونه علما بالغلبة
في المعطوف عليه والمعطوف علما ابتداء اي علم مرتجل غير منقول ولا يغني احدهما عن الاخر فلا اختلاف
في العطف قال منلا خسرو وهذا بيان لمذهب ثان ذهب اليه الخليل والزجاج واختاره الامام ونسبه الى سيبويه
والاصوليين والفقهاء انتهى ولعل هذا رواية اخرى من سيبويه اذ قدم النقل عنه انه ذهب الى ان الله مشتق
من لاه استعمل الذات فيه بمعنى الحقيقة لانه ورد عليه اطلاقه في الحديث الصحيح ولا تتفكروا في ذاته فلا وجه لانكار
اطلاقه عليه تعالى بل ذلك الاطلاق ربما يدعى الاجماع فيه لان كلام السلف والخلف ناطق باطلاقه والانكار
مكابرة صريحة قوله لانه يوصف كلا وهذا من امارة كونه من الاعلام المرتجلة وفيه ما لا يخفى يظهر من كلام المص
عليه فانه لو سلم دلالته على العلمية لدل على العلمية مطلقا لا على العلمية المرتجلة من غير غلبة قوله ولانه
لا بد له من اسم فان قيام الصفات في الخارج كما يحتاج الى وجود الوصف كذلك يحتاج في اجراء الصفات
عليه في الالفاظ الى وجود الاسم الدال على ذات الموصوف سواء كان مختصا به اولا اذ الوجود اللفظي
بمثابة الوجود العيني فعلم من هذا التقرير ان هذا الدليل يفيد الاسمية لا العلمية مع انها هو المدعى
ولو سلم دلالته على العلمية فلا تتم دلالته على العلمية المرتجلة والقول بان كونه علما منقولا من الوصفية
لا يكفي لا بد له من بيان ولو قيل في بيانه اذ لا بد له من اسم في اصل الوضع يجري عليه لكان كالمصادرة على
المطلوب لان هذا اول المسئلة وكذا قولهم العرب ما اهملوا شيئا الا وضعوا له اسما يجري عليه صفاته فكيف
اهملوا خالق الاشياء ولم يوضعوا له اسما كلام اقناعي اذ الاستقراء التام مشكل والناقص غير مفيد
على انه لم يهملوا رأسا بل اهملوا وضع علم مرتجل لما سيأتي فيكفي العلم المنقول كما اختاره معظم الفحول
قوله ولانه لو كان وصفا له هذا اقوى الوجوه واشبهها توضيح الدليل انه لو كان وصفا لكان مثل الرحمن
من الصفات الغالبة فلم يكن قوله لا اله الا الله توحيدا اي مفيدا للتوحيد مثل لا اله الا الرحمن وهذا
خلاف الاجماع والسبب في ذلك انه لو كان صفة كان مدلوله المعنى دون الذات المعينة وهو لا يمنع
الشركة حاصله لو لم يكن علما للفرد الموجود لا يمنع الشركة فنفي وجود المعبود بالحق اولا ثم الاثبات
للمفهوم الكلي لا يمنع الشركة فلا يفيد التوحيد وان اختصت في الاستعمال بذاته تعالى باعتبار الغلبة
بخلاف ما اذا كان علما مرتجلا فانه يكون مدلوله الذات المعينة فيفيد التوحيد ولا يضره تعقله بوجه كلي

استعمل الذات اي ما الفائدة في ذكر الذات علم مرتجل وقيل علم له تعالى مع انه اخصر

لو سلم دلالته على العلمية فيه اشارة الى ان معنى الوصفية لا يستلزم العلمية لجواز كونه جنسا مشابها بالوصف اذ لا يوصف به ايضا

فان تعقل الجزئي بوجه كلي لا يستلزم كلية المعلوم واستوضح بعموم الوضع وخصوص الموضوع له وجزئيته
فاندفع ما قيل انه لو كفى في التوحيد اختصاص المستثنى بذاته في الواقع فقولنا لا اله الا الرحمن ايضا توحيد
وان لم يكف واقتضى ما يفيده بحيث لا يجوز العقل الشركة لم تكن لا اله الا الله توحيدا لان الله تعالى لا يحضر
ذاته على وجه التشخص وجه الاندفاع هو ان عدم الاحضار على وجه التشخص يقتضي ان يكون الاحضار
امرا كليا لا ان يكون المحضر امرا كليا وتجويز الشركة انما يترتب على الثاني واستوضح بزيد فان ادراكه
قبل الرؤية على وجه كلي مع انه جزئي حقيقي والغلط نشأ من اشتباه العارض بالمعروض فيكون المستثنى
ح اي ح كونه علما للفرد الموجود واحدا معينا في نفسه وجزئيا حقيقيا بحيث لا يقبل الشركة اصلا
وان لم يحصل في عقولنا الا على وجه كلي كادراك زيد قبل رؤيته والفرق بين كون المفهوم الكلي منحصرا
في فرد معين بالوضع واضح فلا حاجة الى ما نقل عن المصنف في الهامش حيث قال وفيه نظر لجواز ان يكون
التوحيد مستفادا من الشرع او من القرائن انتهى لان المراد كون اللفظ مفيدا للتوحيد بحسب
دلالة اللفظ وقد بان تحققه ولهذا اعتبر الشارع جعل لا اله الا الله توحيدا دون لا اله الا الرحمن فلو قيل
كون لا اله الا الله توحيدا لجعل الشارع اياه توحيدا لكان فيه شائبة الدور على ان قوله الاتي وعدم تصرف الشركة
اليه لا يلايم هذا المنقول وقيل الحق ان ايجاب احضاره تعالى شانه على الوجه المذكور تكليف بالا يطاق
فالمطلوب احضاره على وجه كلي ينحصر في فرد وعدم حصول التوحيد بالرحمن لاطلاقه مضافا الى غيره
كرحمن اليمامة انتهى ان اريد وجها كليا ينحصر في فرد معين بالوضع فهو راجع الى ما ذكر لا وجه مغاير له
وان اراد وجها كليا ينحصر في فرد في الخارج بدون الوضع فلا يفيد التوحيد لما مر توضيحه وتقدير الخبر
موجودا او ممكن فلا يليق بحثه بهذا المقام **قوله** والاظهر انه وصف وفي نسخة والحق بدل والاظهر
قيل انه مذهب ثالث وقيل بل هو المذهب الاول هو الظ ويؤيده قوله ولان معنى الاشتقاق الخ ولو كان
هذا مذهبا ثالثا مغايرا لما سبق لما تعرض للاشتقاق المذكور سابقا فتعرضه قرينة على انه المراد
هنا ولذا قيل هذا اثبات لكونه وصفا مشتقا على احد الوجوه السابقة مع الجواب عن ادلة كونه علما
لذاته اي علما مرتجلا غير منقول لكن ما نقلناه منه قدس سره في حل فاتحة الكتاب يقتضي ان يقال انه
اسم لا وصف لانه لا يقع صفة فلا يقال شيء اله بل يقع موصوفا ويقال انه اله واحد مع كثرة دورانه
على الالسنة نظيره كتاب وامام الا ان يقال ان المص لا يسلم ما ذكره قدس سره كما قيل او لما كان الاسما
مشابها بالصفة عبر المص بالوصف مبالغة كانه قال والاظهر انه اسم مشابه بالوصف في الاصل الخ
وبالجملة مراد المص تزييف للقول بعدم الاشتقاق سواء كان اسما مشابها بالصفة او صفة
فلذا لم يتعرض فيما سبق كونه اسما او صفة وهنا اشار الى كلا الاحتمالين بقوله والاظهر فانه كالصريح
في ظهور كونه اسما مشتقا عنده وجه الاظهرية انه لما كان المعنى الوصفي متبادرا في اصله فحمله على الوصف
اولى من الحمل على كونه اسما مشابها بالوصف كيف وقد انكره بعض العلماء راسا هذا اذا جعل المفضل عليه
كونه علما مرتجلا كما هو الظا من سوق الكلام فلا اشارة في كلامه الى كونه اسما مذكورا بل يقال انه ممن انكره

مطلب تقدير الخبر في كلمة التوحيد

رأسا ثم حاول بيان رد المحذورات الثلثة على اعتبار كونه وصفا بحيث يتضمن الجواب عن ادلة
العلمية فقال لكنه لما غلب عليه الخ الغلبة على قسمين تحقيقية وهي عبارة عن ان يستعمل اللفظ اولا
في معنى ثم غلب على شخص معين وتقديرية وهي عبارة عن ان لا يستعمل اللفظ من ابتداء وضعه
في غير ذلك المعنى لكن مقتضى القياس ان يستعمل في غيره فلما كان الغلبة محتملة للمعنيين اراد بيان
ان المراد هنا الغلبة التقديرية فقال وصار علما اي وصار في افادة التعيين كالعلم المرتجل فلو قال
لم يستعمل في غيره اصلا لكان اظهر في الاشارة الى الغلبة التقديرية **قوله** مثل الثريا فانها في الاصل
وصف لانها تصغير ثروى بوزن سكرى تانيث ثروان بمعنى كثير العدد من الثروة بمعنى كثرة العدد
ثم صار علما للكوكب لكثرة كواكبه وكواكبه ستة او سبعة المخصوص بالغلبة التقديرية اذ لم يستعمل
من ابتداء وضعه في غير ذلك الكوكب كما ان لفظة الله لم يستعمل في ابتداء وضعه في غير المعبود بالحق
قوله والصعق في الاصل صفة مشبهة لمن اصابته الصاعقة ثم صار علما بالغلبة لرجل وهو خويلد بن نفيل
بعد الاستعمال في من اصابته الصاعقة فالغلبة فيه تحقيقية فالتشبيه في العلمية بالغلبة وان فرق بينهما
بما مر فلو اكتفى بالثريا لكان اشد طباقا بين المشبه والمشبه لكن اراد به التاييد بتكثير النظير ولما كان
لفظة الله لم يستعمل في غيره تعالى من ابتداء وضعه فلا اشكال بان العرب لم يهملوا شيئا حتى وضعوا له
لفظا يجري عليه صفاته فكيف يتاتى منهم اهمال اسمه تعالى اذ الغلبة التقديرية من عداد الوضع
فاندفع الاشكال ايضا بان جواز الاختصاص بالغلبة لا يجري نفعا للزوم المحذور الى زمان حصول
الغلبة فالفرق بين العلم المرتجل والعلم المنقول من وجهين احدهما ان الاول لا يعتبر فيه معنى الوصف
والاشتقاق والثاني معتبر فيه ذلك والاخر ان الثاني يقتضي القياس ان يستعمل في غيره بخلاف الاول
فلا وجه لان يقال فح النزاع لفظي اي فح يكون المراد بالعلم المنقول العلم من ابتداء وضعه النزاع لفظي
لا طائل تحته **قوله** اجرى جواب لما اي لما غلب وصار كالعلم الشخصي المرتجل اجرى ذلك العلم المنقول مجراه
اي مجرى المرتجل في الامور الثلثة فالدليل المذكور لا يدل على كونه علما مرتجلا بل يدل على كونه علما مطلقا فيجوز
ان يكون علما بالغلبة التقديرية ويرجح بان معنى الاشتقاق المذكور لما تحقق فيه حسن اعتباره
فيه ولما كان العلم بالغلبة التقديرية اقرب الى العلم المرتجل فالمعنى انه اجرى مجراه مع انه معدود لو بالغلبة
من الاعلام **قوله** وامتناع الوصف به جواز عن قوله لانه يوصف ولا يوصف به ودفع له اخره في الدفع
مع انه مقدم في الاستدلال لان الفصل الواحد اولى من الفصلين وعدم تطرق احتمال الشركة
دفع للوجه الثالث لما ذكرنا من ان الوجوه لا تدل على كونه علما مرتجلا **قوله** لان ذاته لما رد في ادلة العلمية
بطريق الوضع القصدي ولم يلزم من ابطال الدليل ابطال المدعى حاول ابطاله فقال لان ذاته **قوله**
حقيقي كالعلم والقدرة او غير حقيقي وهو اضافي فالمراد بالحقيقي ما يقابل الاضافي مثال الاضافي
التخليق والترزيق غير معقول البشر اتفاقا سواء كان ممكنا غير واقع او ممتنعا ظاهره ان هذا
مبني على ان الواضع هو ابو البشر واما القول بان الواضع هو الله تعالى فلا يتم بظاهره لانه يعلم كنه

ذاته ولو كان العلم بالكنه شرطا في وضع الاعلام لتم بالنسبة اليه تعالى والقول بان الوضع في صورة
كون الواضع هو الله تعالى لا يعلم الا من تتبع موارد الاستعمال وهو يتوقف على فهم ما اراد
ولانه لا معنى للاجمال في البسيط الا ما ذكر ضعيف لانه يفيد عدم العلم بالوضع وهو ليس بمطلوب
ولا يفيد انتفاء الوضع مع انه هو المطلوب قيل وخلاصته انه لو كان اللفظ موضوعا للذات المخصوصة
لامكن الدلالة عليه لكن التالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلان الوضع تخصيص اللفظ للمعنى بحيث
متى اطلق فهم منه وهذه الحيثية هو امكان الدلالة به عليه واما بطلان اللازم فلان امكان الدلالة عليه
يتوقف على تعقله لان الالفاظ انما تدل على ما في الاذهان وذاته من حيث هو غير معقول انتهى ان اراد تعقله
بالكنه فيرد عليه انه يقتضي عدم امكان العلمية بالغلبة ايضا فانه من قبيل الوضع كما اعترفوا به فيدل بذكره
عليه فامكان الدلالة عليه ان توقف على التعقل بالكنه فلا يمكن الدلالة عليه به ايضا كذلك فما هو جوابكم فهو
جوابنا وان لم يتوقف عليه بل يكفي التعقل بوجه ما فيمكن ان يدل عليه تعالى به في صورة كونه علما قصديا
كما يمكن في صورة كونه علما بالغلبة ومقتضى قولهم الالفاظ انما تدل على ما في الاذهان ان لا يمكن الدلالة عليه تعالى
بلفظ ان اريد بما في الاذهان التعقل بالكنه سواء كان حين الوضع او لا وسواء كان ذلك اللفظ موضوعا له
بالوضع القصدي او لا فتخصيص ذلك بالوضع لا يظهر له وجه فالاكتفاء بالتعقل مطلقا ولو بالوجه
هو الاليق بالاعتبار كما يقتضيه صحيح الانظار قال في شرح المواقف من ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان
يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقل ذاته تعالى لم يجوزه لان وضع الاسم
لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم لم يتصور وضع الاسم بازائه لا يتوقف عليه
اذ يجوز تعقل ذاته بوجه من وجوهها ويوضع الاسم لخصوصها ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون
ذلك مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على عرف ان لفظة الله اسم علم موضوع لذاته من غير
اعتبار وصف فيه انتهى ويؤيده ان الوضع لو توقف على تعقل الكنه لما امكن الوضع في غيره تعالى ايضا اذ معرفة
الاشياء بكنهها مختص بخالقها كما صرحوا به وما ذكر في تعريفها انه كنه حقيقته بناء على ظاهر الحال لا حقيقة
في المال وان ارادوا بالكنه الاحضار بعينه فمع ما فيه من الخفاء لا يخلو عن اشكال لانه يستلزم ان لا يقدر
من يولد له ولد غائب ان يسميه وهذا خلاف الواقع وقد نقل هنا عن المصنف حاشية قال فيها ما نصه
فيه نظر اذ يكفي في وضع العلم تعقله بوجه يمتاز به عن غيره من غير ان يعتبر ما به الامتياز في المسمى فيمكن
وضع العلم لمجرد الذات المعقولة في ضمن بعض الصفات وقد تقرر في الكلام انه يمكن ان يخلق العلم
بكنه ذاته في البشر ولانه انما يتمشى اذا لم يكن الواضع هو الله تعالى والتحقيق ان تصور الموضوع له بوجه
ما كاف في وضع العلم وكذا في فهم السامع عند استعماله انتهى والقول بانه والتحقيق ان العلم بالشيء
بالوجه عين العلم بالوجه لا تغاير بينهما الا بالاعتبار ففي الحقيقة اذا تعقل ذاته تعالى بوجه ما يكون
اللفظ موضوعا لذلك الوجه لكن من حيث حصوله في ذاته تعالى واتحاده به ولا يكون موضوعا للذات تعالى
من حيث هو انتهى في غاية بعد من السداد اذ فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء بالوجه واضح مثل

م وانما يتمشى الخ هذا ما خطر بالبال الحقير وقد كتبنا اولا قبل الوقوف على هذا المنقول فالحمد لله على هذا التوارد المعقول المقبول

تصور الكاتب وتصور الانسان بالكاتبية فالاول تصور الوجه والثاني تصور الانسان كما نبه عليه
فاضل الخيالي فدعوى العينية في غاية السقوط كيف والعلم بالوجه علم بكنه الوجه والعلم بالشيء بالوجه علم
به بوجه غير الكنه فالة الوضع العلم بالباري باوصافه المختصة به والموضوع هو الذات المخصوصة وهذا هو
التحقيق الذي لا محيد عنه في هذا المرام ودع عنك خرافات الاوهام **قوله** ولا يمكن ان يدل عليه بالبناء المبني
للمفعول وفي بعض النسخ فلا يمكنه ان يدل بالمبني للفاعل اي لا يمكن للبشر ان يدل عليه غيره سواء كان الواضع
هو الله تعالى او البشر وقيل وهذا على تقدير كون الواضع البشر وفيه نظر **قوله** ولانه لو دل الخ اي لو لم يكن
وصفا في الاصل فصار علما بالغلبة لكان علما مجردا دالا على مجرد ذاته المعينة ولو كان اسما علما كذلك لما افاد الخ
لان ظاهره ان يكون في السموات متعلقا به باعتبار معناه الاصلي كما ذهب اليه الاكثرون وهو المعبود ونحوه
وانما قال لما افاد ظاهره لانه يمكن تعلقه بلفظة الله مع كونه علما قصديا لاشتهاره في ضمن هذا الاسم بالصفات
والعمل في الظرف يكفيه رائحة الفعل كقولك اسد علي وهذا الوجه اولى من القول بانه متعلق بيعلم في يعلم
سركم الاية فانه يحتاج الى التاويل كما ذكره المص في سورة الانعام **قوله** ولان معنى الاشتقاق الخ لما كان
الاشتقاق يقتضي ان لا يكون جامدا فان جريانه فيه كان نادرا اثبت القدر المشترك بين الصفة والاسم
المشابهة بالصفة فلا يكون علما لذاته وهو المطلوب اذ المطلب ظني يكفي فيه هذا القدر فلا يرد عليه انه
لا يستلزم الوصفية اذ لا يسمى الزمان والمكان اشتقاق بهذا المعنى من غير وصفية وايضا الكتاب
والامام من المشتقات ولا وصفية فيهما والمنكر لاشتقاقه لا يعلم التوافق في المعنى لكن يرد عليه ان اراد
الاشتقاق بالعلم فمع عدم اعتراف المنكر له لا يفيد اذ الاشتقاق بالعلم فرع وجوده وان سمي مجرد كون
المشاركة المذكورة بالاشتقاق فان اريد به المشاركة اللازمة للاشتقاق بحسب العلم فغير مسلم والا فلا
يفيد وان اراد الاشتقاق بحسب الظن فمصادرة على المطلوب وتعريف المص يميل الى الاول قيل يعني ثبوت
معنى الاشتقاق بين هذه اللفظة الجليلة وبين الاصول المذكورة سابقا يدل دلالة ظنية كافية في المباحث
اللغوية على انها مشتقة من احدها فلا يكون علما للذات المخصوصة ابتداء بل من الاعلام الغالبة ضرورة
اختصاصه بذاته فهو في الاصل اما اسم او وصف والاظهر هو الثاني لما مر انتهى فيرد عليه ان هذا
من قبيل اثبات اللغة بالقياس وشبهه وهذا وان ذهب اليه البعض لكنه باطل كما في التوضيح **قوله**
وهو حاصر بينه الخ وهذا غير كاف ما لم ينقل من الواضع ودون اثباته خرط القتاد **قوله** وقيل لانها سريانية
وقال بعضهم بالعبرانية وهو المسموع من اصحاب تلك اللغة والثابت في كتبهم ويحتمل ان يكون من قبيل
ما اتفق اللغتان كذا قيل هذا مذهب رابع اعلم ان العلماء اختلفوا في لفظة الجلالة فمنهم من تورع عن طلب
ماخذه وذكر معناه ومنهم من قال لعله مشتق لكنا لا نعلم المشتق منه ولم يتعرض لهما المص بل تعرض
لمذاهب اصولها الاربعة الاول انه اسم عربي مشتق صار علما بالغلبة لان اسماء الله تعالى كلها مشتقة ليعرف
المكلف معناها فيتوسل بها اليه الثاني انه اسم عربي غير مشتق الثالث انه صفة صارت علما بالغلبة واختاره
المص كما ستعرفه الرابع انه سرياني معرب والكل مذكور في كلام المص مشروحا **قوله** وادخال اللام اشار الى

ط نعم ذهب البعض الى ان العلم بالشيء بالوجه ليس علما بذلك الشيء حقيقة بل علم بذلك الشيء ويمكن ان يجب ان يكون مراده انه ليس علما بذلك الشيء بالكنه والا فالعلم بالشيء بخواصه اللازمة له الكائن مكاشفة لانه يجمع عليه الا يرى ان الرسم التام والناقص عدا من التعريف والتفصيل لا يسعه المقام

ع والعبري والعبراني بكسر العين لغة بني اسرائيل من اليهود والسريانية لغة ادم وكان ابن الحبيب يقول كان اللسان الذي نزل به ادم من الجنة عربيا ثم حرف وصار سريانيا وهو منسوب الى ارض سريانة وهي جزيرة كان بها نوح عليه السلام وقومه قبل الغرق وهو يشاكل اللسان العربي الا انه محرف وكان لسان جميع من في الارض الا رجل واحد يقال له جرهم فلسانه عربي كذا في الزاهر لابن الانباري

كذا قيل
شهاب

ان الهمزة ليس جزء من العلم وانما جئ ليمكن الابتداء واما ما سبق من قوله وعوضت عنها الالف واللام
فالتعوض فيه الالف لكونها من جملة العوض وقدم توضيحه واخر هذا القول لان ما وقع في القران كونه عربيا
هو الظاهر والمتبادر والمعرب قليل فلا يصار اليه بلا دليل ولا داع يقتضيه ومجرد المشابهة اللفظية غير كاف
فيه وهم يلحقون الفا على اواخر الكلمة فيقولون لاهارحانا كما في الفارسية ومعناه ذو القدرة قيل والتصرف
فيه يدل على انه لم يكن علما في غير العربية الا ترى انهم اشترطوا في منع صرف العجمة كون الاعجمي علما في العجمة
انتهى فلو قال المص وادخال اللام عليه فصار علما لكان اولى **قوله** وتفخيم لامه اى لام الله لا لام الالة التعيين
كسر ما قبله فينافيه قوله اذا انفتح ما قبله والمراد بالتفخيم التغليظ ضد الترقيق وقد يطلق التفخيم على ترك
الامالة وليس بمراد هنا وعلى امالة الالف نحو مخرج الواو وعدم ارادته اولى وليس في كلامه ما يوهم اختصاص
التفخيم بهذا الاسم اذ بيان احوال الشئ لا ينافي وجود تلك الاحوال في غيره ما لم تذكر باداة القصر
قوله اذا انفتح ما قبله للتعظيم وليكون ذكره بكل اللسان كما كان حضوره في جميع الجنان فان اللام الرقيقة
انما يذكر بطرف اللسان كما يعرف بالحس والذوق ذوي العرفان وهذا يقتضي تفخيمه في عموم الاحوال
لكن ثقلة الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة دعت تركه في حالة الكسر **قوله** وقيل مطلقا اى سواء كان
ما قبله مفتوحا او مضموما او مكسورا اعرضه لما ذكرنا من الثقلة المتروكة عند عرب العرباء حتى قيل يجوز
ان يكون التفخيم في حالة الكسر من مستحدثات المتاخرين كما يشير اليه قوله سنة لان معناها طريقة مسلوكة
توارثه الخلف عن السلف من القراء وغيره لا سنة مصطلحة فاشار الى ان خلافه غير متوارث ولا يخالف
ما ذكرنا آنفا اذ تعبير السنة او لاثم الترتيب ثانية قرينة قوية على ما ذكرنا **قوله** وحذف الف اى الساكنة
التي بعد اللام لحن اى خطأ في اللغة قال في القاموس اللحن الخطأ في القراءة وهو لازم للخطأ في اللغة
سواء كان في الاعراب وغيره **قوله** يفسد به الصلوة وهذا ظاهر على مذهب الشافعي اذ تتغير به السورة
لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فينتفي به لفظة الله فينتفي به السورة لكونها جزءا منها ولا صلوة
الا بها عندهم واما عندنا فوجه فساد بالحذف اما التغير المعنى او لكونه لغوا من الكلام قال قاضيخان لو كان
الكلمة ثلاثية فحذف حرف من اولها او وسطها كما لو قرئ قرانا عربيا اربيا بحذف العين او عربا بحذف الياء
تفسد صلوته اما التغير المعنى او لانه يصير لغوا من الكلام وكذا لو حذف الحرف الاخير نحو ان يقرأ في ضرب الله
مثلا بحذف الباء فان كان الحذف على وجه الترخيم لا تفسد صلوته وشرط ان يكون بعد النداء في الاعلام
الغالبة وان لا يكون ثلاثيا بل يكون رباعيا او خماسيا فيحذف الحرف الاخير كما لو قرأ في مالك يا مال لان الترخيم
نوع من الفصاحة انتهى وما نحن فيه ليس من هذا القبيل **قوله** ولا ينعقد به صريح اليمين لوجوب وجود الاسم
فيه ولم يوجد قال الغزالي في الوجيز ولو قال بله على قصد التلبيس وهو الرطوبة فليس بيمين وان نوى به
اليمين انعقد وحمل حذف الالف على اللحن انتهى وهذا غير ظاهر لانهم عللوا فساد الصلوة بان انتفاء الجزء
يستلزم انتفاء الكل فلم يبق لفظة الجلال حتى ينعقد به اليمين ولعل لهذا نقل عن الامام النووي
من الشافعية انه قال انه ينبغي ان لا يكون يمينا اصلا لانه بلغة يحتمل ان يكون فعلة من البلل هو الرطوبة

ولذا فسدت به الصلوة لتغير المعنى انتهى وفهم منه ان علة الفساد تغير المعنى عند الشافعي كما
كان كذلك عندنا وما سبق من ان السورة لا يتحقق بتمامها تخرج اخر عندهم ايضا ونقل عن الشيخ
المقدسي انه اذا قال بله لا يكون يمينا عند الحنفية الا اذا اعرب الهاء بالكسر او نوى اليمين انتهى
فالاشكال الذي ورد على الشافعية ورد على ائمتنا ايضا واللفظ الذي خرج باللحن عن كونه اسما
لله تعالى او صفة لا يظهر وجه كونه يمينا بالاعراب او بالنية **قوله** تفسد به الصلوة اى اذا وقع في لفظ
القران كما في الحمد لله او في البسملة اذا قلنا انها من السورة كما هو مذهب المص وفي تفسير الكبير انه في
التكبيرة كذا قيل وهذا مسامحة اذ في التحريمة بحذف الالف لا ينعقد الصلوة وكذا اذا ذكر عند الذبيحة
بحذف الالف ولو قال واله وتاله بواو القسم وتاء القسم هل يكون يمينا بكسر الهاء او نوى به اليمين
فلم يتعرض ارباب الحواشي له ومقتضى كلامهم كونه يمينا بل هو اولى به لانتفاء التدليس به الذي
في بله لكن اشكالنا وارد عليه ايضا **قوله** الا بارك الله في سهيل اى جاء في هذا المصراع الاول بحذف
الف الله وان كان لحنا لضرورة الشعر ومعنى البيت الدعاء على رجل مسمى بسهيل بعدم البركة فيه وفي
النساء اذا ما الله بارك في الرجال وفي هذا المصراع لم يحذف الف الله **قوله** اسمان بنيا الى اخره المراد
بالاسم مقابل الفعل والحرف فلا ينافي الصفتية وانما عبر بالمعنى الاعم لا تحاشيا عن ابهام انهما من صيغ
المبالغة فان الاسم بالمعنى الاعم لا يدل بصيغته على امر وراء مدلول مواده فضلا عن الدلالة على المبالغة
ولو قال صفتان الخ لاوهم ذلك وانت خبير بان التعبير بالصفة لا يدل على المبالغة ولا على عدمه ولذا
قسم النحاة الصفة اعني ما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين قائم به الى صيغة المبالغة والى غيرها
فلو قال صفتان كما قال صاحب الارشاد لكان اولى والوهم المذكور مندفع بان يقول بنيا للمبالغة
دون ان يقول وضعا للمبالغة اذ اللام في الاول للغاية وليس صلة للوضع بخلاف الثاني فان المتبادر
منه كون اللام صلة الوضع وان امكن حمله على الغاية لكن الابهام حاصل بسبب التبادر وعدم كون
الرحمن والرحيم من نوع واحد لا يوجب عدم التعبير بصفتان فانه لو سلم عدم كون رحيم صفة مشبهة
كالرحمن فلا ريب في انهما داخلان تحت جنس صفة وهذا كاف في التعبير بصفتان **قوله** بنيا للمبالغة
ليس معناه انهما من صيغة المبالغة لانها عند الجمهور محصورة في ثلث فعال ومفعال وفعول وما
نقل عن سيبويه ان فعيلا من صيغة المبالغة فمحمول على حالة العمل للنصب بحيث لا عمل له لا يحمل على
كونه من صيغها كذا قيل ولا يخفى ان اكثر البصريين خالف سيبويه في اعمال فعيل وفعل والفرق بين العمل وبين غيره
من اسرار العربية لا يظهر له وجه بل على تقدير الفرق عكسه اولى لان بالمبالغة ينبغي المناسبة بينه وبين
الفعل فلا يعمل **قوله** من رحم بكسر العين فيكون من رحم المتعدي في الاصل وهنا جعل لازما للاشعار بانه
كالطبايع اللازمة والصفات الغريزية او من رحم بضم الحاء فيكون المعنى من رحم اللازم بنقل المتعدي
اليه والمآل واحد فقوله من رحم دون من رحمه قرينة على ان المراد اللازم دون المتعدي ولا يساعد اللفظ
الحمل على المتعدي لان الشيخين اذا ارادا بيان اشتقاق اللفظ من اللازم يقولان في اكثر المواضع من فعل

ای بنیا صفتین مشبهتین لا لافادة المبالغة ... وسلم الاشارة الى المنع قال منلا خسرو

ومن المتعدى من فعله كما يظهر لمن تتبع كلامهما وايضا الظاهر ان المعنى على اللازم حيث لم يقصد تعديته
الى المفعول كلمة فى قوله تعالى قل ارايتم ان اهلكنى الله ومن معى او رحمنا الاية وبناء الصفة المشبهة
من الفعل المتعدى بعد نقله الى فعل وجعل معناه كالطبايع اللازمة اى بجعل مدلول ذلك المتعدى
من الغرائز مما صرحوا به كما نقله المحقق عصام الدين والانكار خارج عن الانصاف باليقين وهذا
فى رحمن ظاهر لان صفة مشبهة وكذا فى الرحيم فانه صفة مشبهة على ما اختاره البعض واختاره المص
لما ذكرنا من ان رحم لازم واما اذا جعل من صيغ المبالغة فبناؤه من رحم المتعدى وان امكن لكن لا يساعده
اللفظ وارادة اللازم والمتعدى من لفظ واحد فى اطلاق واحد مما لا نظير له والتمحل باختيار التكلف
مستغنى عنه بما ذكرنا فهو ايضا من رحم اللازم وصيغة الابنية ليست مختصة بالمتعدى **قوله**
كالغضبان فانه صفة مشبهة من غضب اللازم فى اصله ولا ضير فيه اذ المقصود بالتنظير كونه صفة مشبهة
وهذا لا يتوقف على كون ماخذ الاشتقاق فيهما متحدا فى كونه لازما ومتعديا ولقد اصاب فى هذا التشبيه
حيث جمع بين المتقابلين وهو من شعب البلاغة واحسن الطريقين وورد فى الحديث الشريف سبقت
رحمتى غضبى فمن قال ان هذا التشبيه عن سوء الادب فقد اساء الادب وجاوز الحد **قوله** والعليم من
علم اى من علم المتعدى بعد جعله لازما ولهذا تعرض لبيانه مع انه مستغنى عن ذكره الا انه لم ينقل الى
علم بضم اللام لعدم ارادة نكتة معتبرة فى نقل رحم الى فعل بضم العين كما مر ولبعض المحشين تشنيع
على الفحول يتعجب منه العقول **قوله** رقة القلب اى الروح فان القلب كثيرا ما يراد به الروح لما بينهما
من التعلق الخاص ورقته عبارة عن تاثره وانفعاله واطلاقه مجاز اذ الرقة المقابلة للغلظة حسب
للتاثر الحسى فيستعير للتاثر المعنوى الروحانى قوله وانعطاف كعطف تفسير لها اذ المراد الميل النفسانى
قوله يقتضى التفضل الخ اشارة الى علاقة المجاز اذ الاحسان معنى مجازى لهما اذ الاشتراك خلاف
الاصل والتفضل والاحسان بمعنى واحد هنا **قوله** ومنه اى اخذ منه الرحيم وهو وعاء الولد ومنبته
فى بطن امه قوله لانعطافها بيان مناسبة اشتقاقه منه معنوى كما ان بينهما مناسبة لفظية والاعتراض
بان الانعطاف المقتضى للاحسان روحانى وانعطاف الرحم على ما فيه جسمانى وبينهما مباينة فلا وجه
لقوله ومنه الرحم مدفوع ودفع ايضا بان الانعطاف من سببان للحفظ فى سعيرت الرحمة لانعطاف
الرحم والمشتق منها اسم لها كذا قيل وفيه اذ الاسم للرحم لا لانعطافه ولما كان التعريف السابق
للاشتقاق شاملا له صح الحكم بانه مشتق منه فلا وجه للقول بان المص انما فصلها بقوله ومنه
اشارة الى ان مشترك مع الرحمة فى المادة لا انه مشتق منها **قوله** واسماء الله تعالى جواب سؤال
مقدر فالجملة استيناف بيانى والمراد بالاسماء ما يؤخذ من اوصافها او من افعالها الصادرة عنه
ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعلم او اضافيا كالماجد بمعنى العالى او سلبيا كالقدوس وهى
وان كانت عامة لكن المراد بها هنا الاسماء الدالة على الصفات يستحيل ثبوتها له تعالى وعلى هذا قال انما تؤخذ
الخ والقرينة على ذلك قوله انما تؤخذ الخ لان من اسمائه تعالى ما يطلق عليه تعالى من غير تاويل كالحى والعالم

والقادر وغير ذلك واما التخصيص بالرحمن والرحيم فليس بتام الا يرى ان المص قال فيما سياتى
فى تفسير الغضب واريد به المنتهى والغاية على ما مر احالة الى هنا فكيف يسوغ التخصيص بل اراد بيان
ضابطة كلية فى اطلاق الالفاظ الدالة على صفات يستحيل اتصافه بها كالاستهزاء والمكر والغضب
والرحمة والحياء فان المراد بها غايته ومنتهاه لا حقيقة **قوله** انما تؤخذ باعتبار الغايات اما بطريق المجاز
المرسل بذكر لفظ السبب وارادة المسبب او بطريق الاستعارة التمثيلية والى كلا الوجهين اشار
فى تفسير يخادعون الله الاية وفى تفسير الغضب اكتفى بالاول وهنا المتبادر من كلامه حيث قال باعتبار الغايات
الاقتصار على الاول لكن فى حد ذاته يحتمل الوجهين وتوضيح التمثيل انه شبه الهيئة المنتزعة من معاملة الله
المرحومين وايصال الخير اليهم وايصالهم الى مبتغاهم وتخليصهم عن الذى يسوءهم بالهيئة المنتزعة من
حال الملك اذا عطف على رعاياه ولطف بهم فاصابهم بانواع الاحسان اليهم وتخليصهم عما يضرهم ويسوءهم
فاستعمل الكلام الموضوع للمشبه به فى المشبه وهذا وان لم يساعده ظاهر كلامه لكن لا كلام فى حسنه
وبراعته فى البلاغة والغرابة **قوله** التى هى افعال ولو ترك قوله الافعال لكان اشمل اذ الرحمة كما يؤول
بالانعام الذى هو من الافعال يؤول بارادة الخير التى هى صفة ذاتية لا فعلية كما فصل فى شرح الاسماء
الحسنى وايضا الرقة سبب للارادة اولا وللانعام ثانيا فالتجوز فى الاول والحمل عليه اولى وكذا ترك
قوله التى تكون انفعالات اما اولا فلان الرقة ونحوها من الكيفيات النفسانية لا من قبيل الانفعالات
وقيل المراد بالانفعال ما ليس بفعل فيعم الكيفيات وهو ضعيف اذ ادخال احد المتقابلين فى الاخر
يحتاج الى عناية واما ثانيا فلان الاوصاف التى يستحيل اتصافه تعالى بها يراد بها منتهاها سواء كان انفعال
كالرحمة والحياء والغضب ان سلم كون ذلك انفعالا او لا كالاستهزاء والمكر والخدع فالاولى دون
المبادى التى يستحيل اتصافه تعالى بها **قوله** الرحمن ابلغ اما من المبالغة كما هو مذهب الاخفش او من
البلاغة والقول بانه ليس من البلاغة لان البلاغة لا يوصف بها المفرد انتهى مدفوع بان المراد
المراد الكلام لانه جعل وصفا له تعالى فهو فى قوة الخبر كانه قيل الله رحمن ورحيم قوله من حيث انه لا يوصف
غيره تعالى قرينة قوية على ما قلنا وكذا قوله يا رحمن الدنيا الخ وقيل الرحمن ابلغ لتاخره ويؤيده
قول ابن المبارك الرحمن اذا سئل اعطى والرحيم اذا لم يسئل غضب وفيه نظر وقيل هما سواء وقيل
كل ابلغ من وجه عندها والمص لم يلتفت الى هذه الاقاويل بل اشار الى تزييفها فى اثناء اثبات ما
اختاره **قوله** لان زيادة البناء الخ هذا بناء على الاكثر والاغلب كقاعدة ان الشئ النكرة اذا اعيدت
معرفة كانت عين الاول فلا وجه للاشكال بانه منقوض بحاذر وحذر فان حاذر ليس بابلغ
من حذر بل الامر بالعكس واما الجواب بان الشرط بعد تلاقى الكلمتين فى الاشتقاق اتحادهما فى
النوع فانما يتم على تقدير كون الرحيم ايضا صفة مشبهة واما على تقدير كونه صفة مبالغة فلا
على ان الشرط لا يلايم قول المص نحو قطع وقطّع الاول ثلاثى والثانى من التفعيل بمعنى الثانى
التكثير بخلاف الاول وكبار بضم الكاف وتخفيف الباء والثانى بتشديدها فى الصحاح كبر بالضم يكبر

اى عظم فهو كبير وكبار فاذا افرط قيل كبار بالتشديد قوله وذلك اى المذكور من الزيادة فى الرحمن
او كونه ابلغ من الرحيم قوله انما تؤخذ تعتبر تارة باعتبار الكمية اى باعتبار العدد والكمية العدد
نسبة الى كم بعد شددت ميمه جريا على القاعدة المعروفة فى باب النسب وجه النسبة ان العدد
يقع فى جواب السؤال بكم وكذا الكيفية اى فخامة مدلوله التضمنى منسوب الى الكيف التى يسئل بها
عن الحال والشان وكيفيتها قوتها وفخامتها ونفاستها ولما كان ذلك جوابا لسؤال بكيف سميت
كيفية وقدم الكمية لان الزيادة فيها اظهر بل اطلاق الزيادة على الكيفية باعتبار اشتمال الزيادة
كما قوله وعلى الاول قيل فى الدعاء المأثور يا رحمن الدنيا فالكثرة باعتبار كثرة المرحومين فان افراد
المرحومين فى الدنيا كثيرة جدا فان الكافرين مع كثرتهم من افرادهم ايضا واما المرحومين فى الاخرة
المؤمنين فقط فهم بالنسبة الى الكافرين شرذمة قليلون ولذلك قيل على هذا الاعتبار يا رحيم
الاخرة لكن يرد عليه ان فى الرحمن مبالغة بالنظر الى الافراد ما ليس فى الرحيم وفى الرحيم مبالغة باعتبار
الكيفية ما ليس فى الرحمن وهذا يخل غرضه ولا يلايم مرامه من ان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى
قوله لانه يختص بالمؤمن لان الكافرين لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون قوله فى سورة الزلزال
ولعل حسنات الكافر وسيئة المجتنب عن الكبائر تؤثران فى نقص الثواب والعقاب قوله بطريق
الترجى لا بطريق الرضاء ذكر بطريق الاحتمال كيف لا وقد نص فى سورة النور والفرقان على ان اعمالهم
التى يحسبونها صالحة نافعة عند ابعد وجد ونها لاغية مخيبة فى العاقبة كالسراب فرقها وابطلها ولم يبق
لها اثر فلا وجه لما قيل انه بالتخفيف ينزل من مرتبة من مراتب التخفيف يرده قول المص ولم يبق لها اثر ولما
شفاعته عليه السلام لعامة الناس من هول الموقف وليس برحمة لهم فانهم بعد يلاقون الشقاء المؤبد
والعذاب الشديد المخلد قوله وعلى الثانى اى على اعتبار المبالغة فى الكيف قيل فى المأثور ايضا يا رحمن الدنيا
والاخرة من قبيل مالك يوم الدين اى يا رحمن فى الدنيا والاخرة ويا رحيم الدنيا لان النعم الاخروية كلها جسام
قوى فخام جليل لانه ليس فى الجنة من اطعمة الدنيا الا اسما كما قال ابن عباس رض وبالجملة نعم الاخرة مغايرة
لنعم الدنيا ذاتا متحدة اسما فى متحدا ولا يرد عليه ما يرد على الاعتبار الاول ولعل الذى لهذا اكتفى به صاحب
الكشاف ولم يتعرض الاول لما فيه من الاعتساف ولا يخفى عليك ان هذا الاعتبار يتحقق الاعتبار الاول
ايضا اذ المرحومين فى الدنيا والاخرة اكثر من المرحومين فى الدنيا اذ المراد من الرحمن كما عرفت النعم الجليلة
والرحيم النعم الحقيرة فى الدنيا لكن لا يضر ما فى نحن بصدده من انه وارد باعتبار الثانى فان قيل من اين
ظهر وروده بالاعتبار الثانى قلنا فانه لو اخذ بالاعتبار الاول صح لا مساغ لتقليد المرحومين بالنعم
الجليلة فيعم جميع المرحومين فيكون ذكر رحيم بعده حشوا لا طائل تحته قوله واما النعم الدنيوية فجليلة
فاذا اضيف الرحمن الى الدنيا يراد به النعم الجليلة قوله وحقيرة فاذا اضيف الرحيم الى الدنيا يراد به النعم
الحقيرة كما اشرنا اليه ولو اريد بالرحمن والرحيم حين اضافتهما الى الدنيا مطلق النعم لاختل المعنى ولم
يحسن المقابلة فى المبنى واما ما روى يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيمهما والرواية المأثورة منحصرة فيه

كما اوضحنا

اى كثرة افراد متعلق مدلوله التضمنى

فاندفع ما قاله القاشانى حيث قال المبالغة فيه باعتبار الكمية لان كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى وقوته انتهى مع ان شموله لا على شدته وقوته مشكل فى كل ما فيه زيادة الحروف لعدم جريان ذلك

والقول بانه لم ينظر فى الرحيم الا الافراد دون جلالة النعم بدلالة اضافة الرحمن الى الدنيا وفى ذكر الرحيم فى مقابلته وفى جنبه بدفع الاشكال ظاهرا لا باطنا

الا ان يقال ان المرحومين بالنعم الجليلة فى الدارين المؤمنون فقط وبالنعم الحقيرة الكافرون كما يوجد فى الاعتبار الاول

كما اوضحنا فى الهامش فيجوز ان يراد فى الاول جلائل النعم دقيقة او جليلة وفى الثانى دقائقها حقيرة
او جليلة فبينهما عموم وخصوص من وجه فيصح المقابلة واندفع المناقشة قوله وانما قدم اى
الرحمن فى الذكر والقياس اى مع ان القياس والقاعدة فى نظائره مما جمع وصفين فيه احدهما
ابلغ فالقياس فى مثله بمعنى القاعدة الشايعة فى المحاورات او اللايق المستحسن فما وجه العدول
عن ذلك القياس لتقدم رحمة الدنيا وحاصله انه لكون نظم الكلام على وفق الترتيب فى الوجود
اذ وجود رحمة الدنيا كما او كيفا مقدم على رحمة الاخرة فالرحمن الذى يدل على وجود الرحمة فى الدنيا
فقط كما فى الاعتبار الاول او مع وجودها فى الاخرة كما فى الاعتبار الثانى يليق ان يقدم لفظا
لكن قد عرفت ان الرحيم فى الاعتبار الثانى يدل على الرحمة فى الدنيا وهذا الوجه لا يلايمه بل يقتضى
تقديم الرحيم ثم ان هذا الوجه يقاومه لزوم حط بعد رفع لتقديم الرحمن وهو غير معقول فلا
يثبت المطلوب به وعن هذا قال ولانه صار به اعلم ان الابلغ لا يخلوا اما ان يكون مشتملا على معنى الادنى
او لا وعلى التقديرين الكلام اما مثبت او منفى فالاحتمالات اربعة فان كان مشتملا عليه فان كان
فى الاثبات تعين الترقى وفى النفى عكسه نحو فلان يهب المائة والالوف ولو عكس لقبح وفى النفى
فلان لا يهب الالوف ولا المائة ولو عكس بعد قبيحا ولو وجد نكتة يدفع بها القبح لكان عكسه
حسنا كقوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم فان المص هناك وتقديم السنة عليه وقيام المبالغة
عكسه على ترتيب الوجود انتهى هذا مثال النفى ومثاله فى الاثبات الرحمن الرحيم ان اخذ رحمن بحيث
يشتمل معنى الرحيم وترك قياس المبالغة لمراعات ترتيب الوجود كما بينه المص فيخل به البحث المورود
وان لم يكن الابلغ مشتملا على معنى الادنى لان ذلك ليس بشرط بل يكفى ان يكون جنسا اخر اعلى
منه كما بينه المص ليسوغ فيه الامران الترقى والتتميم نظر المقتضى الحال قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فيه ترق من حيث ان الملائكة المقربين اقوى واعلم
من المسيح عليه السلام من حيث انهم اختلفوا بلا اب وبلا ام ايضا بخلاف المسيح ومن حيث انهم
ساكنون فوق العرش ولذا قيدوا بالمقربين واما المسيح فساكن فى السماء الرابعة على ما قيل فهم
من هذه الحيثية اى الرفع والسكنى فى السماء والمخلوقية بلا اب اقوى واعلى من المسيح عليه السلام
لا من حيث كونهم افضل منه عم كما ذهب اليه الزمخشرى فانه لكونه معتزليا حمل النظم الجليل على
مذهبه وكلا منا ايترشح بما فيه ولو اعتبر الافضلية لكان النظم الكريم من باب التتميم فيكون هذا النظم
مثالا للاحتمالين بالاعتبارين هذا فى النفى واما التتميم فى الاثبات فمثل الرحمن الرحيم بحيث لا يشتمل
الرحيم كما اشار اليه المص فى الوجه الرابع قوله ولانه صار كالعلم اى مثل العلم له تعالى اختصاصه به
تعالى استعمالا لا اختصاصه معنى كما اشير اليه بقوله من حيث انه واما قولهم لمسيلمة الكذاب رحمن اليمامة
فمن باب التعصب فى الكفر فهو من الصفات الغالبة غلبة تقديرية اذ لم يستعمل قط منذ وصفه
فى غيره تعالى حتى يكون الغلبة تحقيقية ولم يدع انه علم لعدم كونه علما بدليل وقوعه صفة لا موصوفا

لكن موضوعا بازاء المعنى لا بازاء الذات فقط وبهذا يحصل الفرق بين الصفات الغالبة والاعلام
الغالبة تقديرية او تحقيقية لكن المراد هنا الغلبة التقديرية كما في لفظة الله ولهذه النكتة اختير
التتميم وترك قياس المبالغة وقد عرفت ان ظاهر الحال يترك المقتضى الحال **قوله** من حيث انه
لا يوصف به غيره فيناسب مقارنته للفظة الله **قوله** لان معناه المنعم الى اخره اى ان ذلك ليس
لمجرد الاستعمال بل لمانع معنوى وهو ان معناه المراد هنا مشتمل الامرين كونه منعما حقيقيا موجبا
للنعم باسرها وبلوغه في الاحسان غايته وفي الرحمة نهايتها وهو كونه بلا عوض ولا غرض كما اشار اليه بقوله
لان من عداه مستعيض الخ وفيه بحث لانه قد بين اولا انهما اسمان بنيا للمبالغة ثم صرح ثانيا ان
الرحمن ابلغ وبين وجه ابلغيته كما وكيفا فما ساقه هنا ان اراد به ان الرحمن كذلك في اللغة فغير مسلم
بل معناه ذات متصفة بالرحمة على وجه المبالغة وكذا معنى الرحيم وان تفاوتا كما وكيفا كما قرره
فالمبالغة لا تدل على كون المنعم حقيقيا ما لم يعتبر وصفا له تعالى واذا عبر ذلك فلا فرق بين الرحمن
والرحيم اذ الرحيم ايضا اذا لوحظ كونه وصفا له تعالى يكون معناه كذلك اذ المفهوم الكلى من الصفات
يتفاوت تحققه بالنسبة الى الموصوف فاذا قيل الله الرحيم يكون معناه المراد المنعم الحقيقى البالغ
بالرحمة غايته الى اخر ما ساقه فالتفرقة بينهما بهذا الاعتبار مشكل جدا فانه تعالى منعم بلا عوض ولا غرض
سواء عبر عنه بالرحمن او بالرحيم والقول بانه انما يستفاد ذلك اذا عبر بالرحمن دون الرحيم ليس بشئ
بل اذا عبر عنه بالراحم يفهم منه ايضا كونه بلا عوض ولا غرض فالاولى الاكتفاء بقوله من حيث انه لا يوصف
كما عرفت من انه ابلغ من الرحيم كما وكيفا وترك قوله لان من عداه مستعيض الخ فان هذا التعليل
لا يثبت به المدعى ولا يعرف به وجه تقديم الرحمن والحاصل ان ابلغية الرحمن اما باعتبار الكمية او
باعتبار الكيفية لا باعتبار الذى ذكره هنا ثم انه قيل وقد ذهب السكاكى الى ان المخصوص به تعالى
هو المعرف باللام دون المنكر والمضاف لوروده لغيره في اللغة وعلى هذا قولهم لمسيلمة رحمن الدنيا
ليس من غلو الكفر فقط بل بحسب اللغة وذهب بعضهم الى انه مخصوص به تعالى مطلقا معرفا او منكرا
مضافا او غيره بدليل عدهم القول المذكور من غلو الكفر مع انه مضاف **قوله** فهو مستعيض بالعين
المهملة اى طالب العوض واما الفاء فلا يناسب هنا وطلب العوض اما لجلب نفع اشار اليه بقوله
يريد به جزيل ثواب من الحق في العقبى او من الخلق في الدنيا كمن وهب المال القليل لاستجلاب
النفع الكثير او جميل ثناء اى الثناء الجميل في الدنيا والصيت الحسن بين الاقران والتفوق على الاخوان
او بدفع ضير كما اشار اليه بقوله ~~او مزيد عطف على~~ يريد ~~رقة الجنسية~~ اى الم رقة الجنسية يعنى يرق قلبه
ويتأثر بما يشاهده من احتياج ابناء جنسه وشدة حالهم وضيق معاشهم فيزيل ذلك الالم عن نفسه
باحسانه فيستريح وهذه الحالة من مكارم الاخلاق وشيم الكرام فلما يوجد في اللئام ودفع الالم
والحزن عن نفسه غرض صحيح وعوض تام او حب المال او مزيد حب المال فان ازالة حب المال الذى هو
رأس كل خطيئة من معالى الامور ومال اليه الصدور وفي بعض النسخ او يزيح انفة الحسة اى عارها

واشار بقوله من حيث انه ... الى الفرق
بين كون الله كالعلم وبين كون الرحمن كالعلم
حيث قال هنا من حيث انه لا يوصف به غيره
ولم يقل وامتناع الوصف به وعدم تطرق الشركة
فيه كما قال هناك فيكون من الصفات الغالبة واما
لفظة الله فمن الاعلام الغالبة وقد تقدم انه
بحصر التوحيد دون الرحمن فلا تغفل
منه

والاستنكاف

والاستنكاف فمنها ان من يمسك ماله عن فقير يستحق يعد خسيسا ولئيما وان اعطى جاها عظيما
قوله ثم انه كالواسطة الخ شروع في بيان عدم كون غيره تعالى منعما حقيقيا بعد بيان عدم
كونه منعما بالغا في الانعام غايته ولما كان في انتفاء كونه منعما حقيقيا مبالغة اذ كونه منعما بالغا
في الانعام غايته اى بلا عوض يتوقف على كونه منعما حقيقيا دون العكس ترقى في النفى فقال
ثم انه كالواسطة ومن هذا ظهر وجه تأخير بيانه مع ان السوق يقتضى تقديمه وانما قال كالواسطة
لان الايصال الى المستحق كسب العبد وان كان خلق الرب والفعل ينسب الى كاسبه حقيقة
حتى يكون نسبته الى الخالق فيما يتحقق فيه الكسب نسبة مجازية الا ان الايصال المكسوب للعبد لما
توقف على امور مخلوقة الله تعالى بلا مدخلية العبد صار كانه واسطة في ذلك الايصال **قوله** لان ذات
النعم اى حقيقتها ووجودها الخارجى اى ماهية النعم باعتبار الوجود بمعنى انها متصفة بالوجود من خلقه
تعالى فليست ماهية النعم كسائر الماهيات مجعولة ولا وجودها كسائر وجود الماهيات فى انفسها مجعولة
بل الماهيات فى كونها موجودة مجعولة بمعنى ان الفاعل يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى ان الفاعل يجعل
اتصافها موجودا متحققا فى الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ
صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا فى الخارج وهذا المعنى مما لا ينبغى
ان ينازع فيه هذا خلاصة ما ذكره قدس سره في شرح المواقف فجمعه الذات والوجود فى الذكر اشارة الى
ما ذكرنا لا ان ماهيتها مجعولة على رأى ووجودها مجعولة على رأى اخر فانك قد عرفت ان الصواب ما ذكرناه
ومن اراد التفصيل فليرجع الى شرح المواقف **قوله** والقدرة باعتبار انه يوجدها الاية ولولاه لكان الايتان
اية واحدة وان فواصل القران منحصرة في المتماثلة والمتقاربة مثال الاولى والطور وكتاب مسطور في رق
منشور والبيت المعمور والثانية الرحمن الرحيم مالك يوم الدين والقران المجيد بل عجبوا ان جاءهم منذر
منهم فقال الكافرون هذا شئ عجيب كذا قاله الامام الرازى وغيره وبهذا رجح مذهب الشافعى في عد الفاتحة
مع البسملة سبع ايات وجعل صراط الذين الى اخره اية واحدة فان من جعل اخر الاية السادسة انعمت
عليهم يلزمه عدم متشابهة الفواصل لكن قال الزمخشرى في كشافه القديم انما يحسن المحافظة بعد القاء المعانى
على النهج الذى يقتضيه حسن النظم والتيامه فاما ان يهمل المعانى ويهتم بالتحسين وحده فليس من قبيل
البلاغة وبنى على ذلك ان التقديم فى وبالاخرة هم يوقنون ليس لمجرد الفاصلة بل لرعاية الاختصاص وقال
عبد القاهر اصل الحسن في جميع المحسنات اللفظية ان يكون الالفاظ تابعة للمعانى انتهى فمجرد المحافظة
على رؤس الاى لا يصير نكتة للتقديم الا بعد ان ثبت ان المعانى اذا ارسلت على سجيتها كانت يقتضى تقديم
الرحمن على الرحيم اعلم ان المصنف عطف النكتة الثانية بالواو لامكان اجتماعها مع الاولى وكذا الرابعة لمخالفتها
الثالثة في كونها لفظية **قوله** والاظهر انه غير منصرف الخ اى الراجح في الاعتبار ان لفظ الرحمن غير منصرف لانتفاء
فعلانة لاختصاصه به تعالى لا يطلق على غيره لا على مذكره ولا على مؤنثه وانما قال والاظهر لان من النحاة
من اشترط في عدم انصراف فعلان وجود فعلى وعلى هذا المذهب يكون منصرفا لعدم شرط كونه غير منصرف

وهو وجود فعلى لكن الراجح عند المص وهو مختار الكشاف شرط عدم انصراف فعلان انتفاء فعلانة وهذا الشرط متحقق ههنا هذا هو الظ وقد بين في شروح الكافية هكذا لكن لما كان قوله وان حظر الخ لا يلايمه هذا التأويل قيل في تأويله وبيانه على ما حققه قدس سره انه ان نظر الى انتفاء فعلى وجب ان لا يمنع صرفه لان وجود فعلى هو الشرط ومناط الحكم في الظ وان نظر الى انتفاء فعلانة وجب ان يمنع صرفه لان انتفائها هو مناط الحكم في الحقيقة اذ بانتفائها يتحقق مضارعتها لالفى التأنيث في عدم قبول التاء الا انه لخفائها جعل وجود فعلى امارة عليه ومناط الحكم فاعتبار الاختصاص يوجب ان يكون ممنوعا من الصرف وغير ممنوع منه وهو محال فوجب ان لا يعتبر امتناع التأنيث اى انتفاء فعلى وفعلانة بسبب الاختصاص العارض وان يرجع الى اصل هذه الكلمة قبل الاختصاص ويتعرف حالها وذلك بالقياس الى نظائرها من بابه والى هذا اشار المص بقوله الحاقا له بما هو الغالب في بابه وانما قال بما هو الغالب في بابه لان رحمن بابه في الاصل فعل بكسر العين فالغالب في فعل بكسر العين ان يكون فعلان منه غير منصرف كسكران وغضبان وجاء نادرا متصرفا كخشيان لان مؤنثه خشيانة على ما ذكره المرزوقي ورضى به المص وعن هذا قال بما هو الغالب انتهى ولا يخفى عليك ان قوله قدس سره فاعتبار الاختصاص يوجب ان يكون ممنوعا من الصرف غير ممنوع منه وهو محال فيه اشكال لان انتفاء فعلى بالاختصاص ان نظر اليه كان منصرفا لانتفاء شرطه وهذا مذهب بعض النحاة فعلى هذا النظر لا يلتفت الى انتفاء فعلانة حتى يكون غير منصرف ايضا فان هذا مذهب بعض آخر من النحاة وكذا الكلام في عكسه اى اذا نظر انتفاء فعلانة يكون غير منصرف لتحقق شرطه على هذا المذهب ولم يلتفت الى انتفاء فعلى حتى يلزم ان يكون منصرفا ايضا فيلزم المحال ولو اعتبر مذهبان او مذاهب فيما اختلف فيه لزم اجتماع النقيضين وارتفاعهما مثلا لو اعتبر مذهب البصريين والكوفيين معا في الصفات التى لا يعتمد على الاشياء لزم كونها عاملة او غير عاملة وايضا لفظ رب المكفوف بما يجب ان يكون مدخوله ماضيا عند بعض اخر فاذا اعتبر معا لزم اجتماع الوجوب وعدمه وله نظائر كثيرة لا يضبطها الافهام ولا الالسنة قيل وتحقيق المقام ان مدار سؤال الكشاف على المذهب الثانى وكذا جوابه ومراد السيد السند في تحرير الجواب هو ان للمذهب الثانى ظاهر هو اشتراط وجود فعلى وباطنا هو رجوعه الى انتفاء فعلانة فجلى النظر يقتضى الصرف لعدم فعلى ودقيق النظر يقتضى المنع ولما استحال اجتماعهما وجب المصير الى الاصل فيكون العلامة منفردا بين اصحاب هذا المذهب واما الصرف فمبنى على جلى النظر وقد ذهب اليه كثير من النحاة لغفولهم عن دقيقه فلا يرد على التوجيه الشريفى انه لا ينبغى حينئذ ما ذكر في الكتب من انه اختلف القوم في الرحمن فمن اشترط وجود فعلى صرفه على الاطلاق ومن اشترط انتفاء فعلانة منعه عن الصرف انتهى مآل هذا التحقيق ان كون الرحمن ممنوعا من الصرف وغير ممنوع عنه يلزم على مذهب واحد لا على اعتبار المذهبين فهو محال فوجب ان لا يعتبر امتناع التأنيث اى انتفاء فعلى وفعلانة بسبب الاختصاص العارض وان يرجع الى اصل هذه الكلمة قبل الاختصاص فيكون غير منصرف الحاقا بما هو الغالب في بابه فيندفع البحث الذى اوردناه وانت خبير بان قوله وباطنا هو رجوعه الى انتفاء

فعلانة ضعيف

الى انتفاء فعلانة ضعيف لان وجود فعلى لا يقتضى انتفاء فعلانة اما عقلا فظاهر واما رواية فان عند بعض بنى اسد يجى في كل فعلان فعلى فعلانة ايضا نحو غضبان وسكرانة كما نقل عن بعض العلماء فمن اين الاقتضاء على ان تأنيث كلمة بالتاء والالف ايضا كثير شايع ولو سلم فلزوم اجتماع الصرف وعدمه من جهتين كما اعترف به اى جلى النظر واجتماع المتقابلين بالجهتين مما لا نزاع في وقوعه فضلا عن صحته لا سيما اجتماعهما بحسب النظر الجليل والدقيق على انه تدقيق فلسفى لا يعبأ به عند ارباب العربية واصحاب الادبية ولو فتح باب هذا التدقيق لاختل كثير من القواعد المقررة فالظ ما افاده ابن الحاجب في الكافية وانما عدلوا الى الاستدلال لانه لم يسمع الا مضافا او معرفا باللام او منادى وقد شذ قوله وانت غيث الورى لا زلت رحمانا مع انه لا يصلح شاهدا للصرف ولا لعدمه لاحتمال ان يكون ممنوعا والالف للاطلاق ومصروفا والالف بدل من تنوين المنصوب كقوله تبارك رحمانا رحيما وموئلا قوله وان حظر بالحاء المهملة والظاء المعجمة اى منع قوله او فعلانة ذكرها لبيان الواقع لا لان انتفائه يضر المتن فلما كان الحكم بالظهرية منع صرفه متضمنا لاعتبار كل من الصرف وعدمه جاز كلمة ان الوصلية المقتضية لكون خلاف الشرط اولى بالجزاء لانه على تقدير عدم منع الاختصاص يكون له مؤنث فعلى او فعلانة فالحكم عليه باعتبار احد الامرين اولى لانه على تقدير وجود فعلى عدم الصرف يكون اولى وعلى تقدير وجود فعلانة يكون الصرف اولى وهذا الوجه احسن وجوه ذكرت هنا لكن ان الوصلية كونها بالنظر الى المنطوق فالاولى ان قوله او فعلانة ليس من تتمة الجزاء كقوله تعالى اذا جاء اجلهم الاية فان قوله ولا يستقدمون ليس من تتمة الجزاء بل ذكر بطريق الاستيناف فكذا الحال هنا غاية ان النظم ورد بلفظ الواو وهنا ورد بلفظ او وكون او بمعنى الواو مما شاع استعماله وفصل في مغنى اللبيب صحته قوله وانما خص التسمية اى البسملة لانها تطلق عليها والباء في بهذا الاسماء داخلة على المقصور عليه ولو ترك انما الدالة على القصر لكان اولى لان انما ولا يدلان على قصر القلب دون الافراد كما في المطول عن الشيخ عبد القاهر ولا يحسن اعتبار قصر القلب هنا قوله ليعلم العارف الاولى ليعلم العارف اذ العلم تحصيلى لا حصولى والمراد بالاسماء الثلثة لفظة الله والرحمن الرحيم والتعبير بالاسماء مع ان الاخيرين وصفان لما مر من قوله اسمان بنيان للمبالغة وقد سبق حله وما فيه وما عليه قوله ان المستحق لان يستعان به اشار الى ان الباء للاستعانة كما هو المختار عنده لكن الملايم لما سبق لان يستعان بذكر اسمه والفرق بين الاستعانة به تعالى وبين الاستعانة بذكر اسمه واضح وقد سبق بيانه وهو المعبود الحقيقى اشارة الى ذكر لفظة الجلالة وانه في الاصل وصف ثم صار بالغلبة التقديرية علما ولذا عبر بالوصف والمراد بمجامع الامور المهمة المعزوم عليها وجميعها وهو الظ واستفادة العموم مشكل لان المتعلق على ما اختاره فعل خاص وهو ما جعل التسمية مبدأ له الا ان يقال ان المراد العموم على سبيل الافراد على سبيل الاجتماع قوله مولى النعم اى معطيها هو اسم الفاعل من الافعال اشارة الى الرحمن والرحيم قوله عاجلها واجلها الاول اشارة الى الرحمن والثانى

وفي نسخة ليعلم دون علم العارف

الى الرحيم نظرا الى الكمية قوله جليلها معنى الرحمن وحقيرها معنى الرحيم بحسب الكيفية ولو قال او جليلها
لكان اوضح في الاشارة الى الاحتمالين ووجه افادة التخصيص المذكور بهذا العلم هو تعليق الاستعانة
بالوصف الصالح للعلية فيشعر بعلية وكون لفظة الله وصفا باعتبار اصله كما مر والاخيران ظاهر
وهذا مما لا يقف عليه الا العارف بخواص التركيب او المراد بالعارف من امعن النظر في دلائل التوحيد
وبراهين التفريد فلا يرى شيئا الا رأى الله تعالى معه او قبله اذ التوجيه المذكور انما يناسبه واما
العارف بمزايا التركيب فقط فمعزول عن ذلك وكم من رئيس العارف المذكور لا يتخطى خطط
النكات ولم يهتد الى روضات المعارف بالايات قوله فيتوجه عطف على يعلم فيكون منصوبا والعطف
بالفاء تنبيها على السببية قوله بشراشره اي بكلية والانفصال عن نفسه بملاحظة جمال الله تعالى
وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة تحت قدرته في جنب قدرته الكاملة فكل علم مستغرق
في علمه الشامل وهذا نهاية مراتب القوة العلمية نسأل الله تعالى الهداية الى وصول تلك المرتبة العلية
والى هذا التفصيل اشار المص بقوله فيتوجه بشراشره الخ الشراشر جمع شرشرة بالفتح ويستعمل بمعنى
النفس والجسد يقال القى عليه شراشره اي نفسه حرصا ومحبة والتحقيق انه في الاصل اطراف الاجنحة والذنب
فكني به عن الجملة كما يقال اخذه باطرافه وتمثل به لمن يتوجه الى الشيء بكلية فيقال القى عليه شراشره كما قال
الاصمعي كانه لتهالكه طرح عليه نفسه بكلية قوله الى جناب القدس اي الى جناب الله المقدس والمنزه
عن شوائب النقصان فوصف بالمصدر مبالغة الجناب في الاصل الفناء وما قرب من محلة القوم وعلى
هذا قيل كناية عن الذات تعظيما انتهى ولك ان تقول مجاز عنه عند من يقول بشرط امكان المعنى الحقيقي
في الكناية لحضرة الباري فانه كناية او مجاز عنه للتعظيم واظهار علوه بحيث لا يوصل الا بقربه المعنوي وفي
غيره تعالى بقربه المكاني ولعل هذا مراد من قال انه مقحم للتعظيم والا فكون الزائد مفيدا للتعظيم ليس
بواضح قوله ويتمسك بحبل التوفيق اي التوفيق كالحبل كلجين الماء او استعارة مكنية وتخييلية وتحتمل
التمثيل شبه توجيهه الى اعالي قربه بملاحظة ملكه وملكوته والنظر الى جبروته في خلواته وجلواته بالتوجه
الى ترقي من تمسك بالحبل المتين الى العلو المبين كاستعير للمشبه ما هو موضوع للمشبه به وكذا
يمكن هذا في الاول ايضا شبه الهيئة المأخوذة من العارف وتوجهه بانواع القربات والمبرات والابتهال
بالتضرع والمناجات الى الله تعالى العزيز الجليل بالهيئة المنتزعة من تخصص بطلب الوصول والقرب
الى جناب ملك مخصوص بانواع التحف والهدايا لاجل الامتياز من بين البرايا فاستعمل ما هو الموضوع
للهيئة المشبهة بها في الهيئة المشبهة فلا حاجة الى ما ارتكبوه من التكلف والتعسف وقد يكتفي
في الاستعارة التمثيلية من الفاظ المشبه به ما هو العمدة فيها كقوله تعالى اولئك على هدى من
ربهم الاية بل الامر كذلك في اكثر مواضع التمثيلية فاحفظ هذه القاعدة الشريفة فانها تنجيك
عن الاضطراب في مواقع عديدة قوله ويشتغل المبني للفاعل من الافعال منصوب عطف على ما قبله
اي ليعلم العارف ويجعل سره مشغولا بذكره بحيث لا يطيش قلبه الا بذكره وفكر عزه وجلاله ثم التفكر

في جبروته او بذكر رحمته بعد القلق من خشيته او بذكر دلائله الدالة على وحدانيته وكمال قدرته حتى
ينسلك في سلك من له حسن مآب في جنات مفتحة لهم الابواب المراد بالسر الباطن سمي به لكونه
خفيا واصل السر الخفي قيل وفي كتاب البدايع لابن القيم نقلا عن ابن العقيل ان من قال بين الله
وبين فلان سر فقد كفر وكذلك قولهم اسئلك بالسر الذي بينك وبين انبيائك واوليائك حقا فق
واي ستر بين الله تعالى وعبده ورده ابن الجوزي بانهم يعنون العبادة المستورة عن الخلق ونحوها
انتهى قال المص في تفسير الم وقيل انه سر استأثر الله تعالى بعلمه وقد روي عن الخلفاء الاربعة
وغيرهم ما يقرب منه ولعلهم ارادوا انها اسرار بين الله تعالى ورسوله ورموز لم يقصد بها افهام
غيره اذ يبعد الخطاب بما لا يفيد انتهى فمن اكفر من قال ذلك يخشى عليه امر عظيم الا ان يوجه مراده
بوجه مستقيم وقيل والذي يظهر لي من السر انه اسماء الله تعالى وصفات ونحوهما مما وقف الله عليها لبعض
خلص عباده واعلمهم انه متى سئل بها اجاب كما ورد في الاثار الصحيحة اسئلك بكل اسم هو لك استأثرت به
او علمته احدا من خلقك وقد اشتهر ان الاسم الاعظم الذي به يجاب الدعاء لا يعلمه كل احد انتهى وما
نقل من الاثر الصحيح يكون عليه لا له قوله عن غيره متعلق بيشتغل باعتبار التضمين اي يجعل سره مشغولا
بذكره معرضا عن غيره حتى عن نفسه وذاته فضلا عن احبائه وقربه عينه في كلام المص اشارة الى خط
العارف من هذين الوصفين وهو ان يتوجه بكلية الى جناب قدسه الى اخر ما ذكره فيصرف الظالم
عن ظلمه بالطريق الاحسن وينبه الغافل بالاسلوب الاولين وينظر الى العاصي بعين الرحمة والرأفة
دون الازراء ويجتهد في ازالة المنكر على احسن ما يستطيعه ويسعى في سد خلة المحتاجين بقدر
وسعه وطاقته والاحسان في مقابلة الاساءة والعفو عن ظلمه بعد الاستطاعة وستر العيوب
وعدم افشاء الذنوب ما لم يؤد الى عدم رضاء علام الغيوب قوله الحمد هو الثناء الخ قال الجوهري
اثنى عليه خيرا والاسم الثناء يعني ذكر الثناء واريد به اثنى عليه خيرا على انه اسم مصدر ولا يستعمل
الثلاثي منه بمعنى الوصف بالجميل وفهم من كلامه انه مختص بالخير واستعماله في الشر للمشاكلة
ونحوها من التهكم كما صرح به شراح الحديث في شرح قوله عليه السلام من اثنيتم عليه خيرا وجبت له الجنة
ومن اثنيتم عليه شرا وجبت له النار وقال ابن القطاع انه يستعمل في الخير والشر لكن الاصح هو الاول
كما قال له ابن السيد وفهم ايضا من شرح الحديث وان العام هو النثاء بتقديم النون فوقع منه الغلط
لكن في القاموس الثناء والتثنية وصف بمدح او ذم او خاص وهو الذكر الجميل الا انه قد يستعمل بمعنى
اظهار صفات الكمال كما ورد في الحديث لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك لكن ترك المص النداء
مخالفا للكشاف يشعر انه اختار العموم ولم يشترط الذكر باللسان وهو الارجح اذ حقيقة الحمد كما صرح
غير واحد من المحققين اظهار صفات الكمال سواء كان باللسان او بغيره قوله ونقول حمدت زيدا الخ
لا يفيد التخصيص فانه توضيح له بالاعرف الاشهر عندهم لكن يخدشه ان مورد الحمد اللغوي هو اللسان
كما صرح به القوم قاطبة فهذا يقتضي اختصاصه بالذكر اللساني واطلاق الحمد بمعنى اللغوي على اظهار

وفي الكشاف وهو الثناء والنداء على الجميل
فعقب الثناء بالنداء وهو رفع الصوت
صح

صفة الكمال كونه مجازا هو الاولى فما قاله الفاضل الرومي في حاشية المطول من ان اختصاص الثناء باللسان
غير مجزوم به ضعيف في ذكر النداء كما في الكشاف في غاية الحسن والبهاء وترك المص لان الفاظ التعريف
غير متناول للمجاز فلا يتناول الثناء ذلك الاظهار حتى يحترز به عنه ولكل وجهة وكلام المص في بيان النسب
كالصريح في ذلك كما ستعرف هنا لكن في لا يتناول حمده تعالى ولا ضير فيه اذ التعريف لحمد المخلوق او اطلاق الحمد
بهذا المعنى على حمده تعالى مجاز كالرحمة وكذا حمد الجمادات مجاز فلا يضر عدم تناول التعريف له وذهب المحقق
صدر الشريعة الى ان تسبيحها حقيقة في يكون التعريف شاملا له يجوز ان يكون الحمد والثناء مصدرا
مبنيا للفاعل او للمفعول او الحاصل بالمصدر كما هو المشهور فاحسن التأمل فيه فلام الملك على الاول لاختصاص
المتعلق بكسر اللام بالمتعلق بفتح اللام وعلى الاخيرين لاختصاص الصفة بالموصوف هذا في المحمودية
ظاهر واما في الحاصل بالمصدر فلانه بالمعنى المعظمية ثم التعريف تعريف اسمي وقيل هذا تعريف لفظي للحمد لانه
بيان للمعنى اللغوي وظاهره يخالف ما اشتهر من كونه بالمفرد الا ان يؤول بالتمحل قوله على الجميل هو صفة
مشبهة من جمل الرجل بالضم او الكسر جمالا فهو جميل اى حسن فالجميل بهذا المعنى يوصف به الذوات لا
والافعال فلذا ترك الفعل لكن قيد الاختياري يخرج الذوات والغير الاختياري اعلم انه لما كان الفعل متصفا
بالجمال والحسن لزم قيام العرض بالعرض وهذا خلاف المذهب ولا يمكن الجواب هنا بمثل الجواب عن هذا
الاشكال في باب صفة الصفة وهو ان للاحكام الشرعية حكم الجواهر بل الجواب بان القيام المذكور جائز
بل واقع مثل الحركة السريعة والبطيئة كما اختاره المحقق في التوضيح لكن الجمهور على خلافه قوله على الجميل
الاختياري كله على كونه في صلوا عليه وهذا الكلام اشارة الى المحمود عليه والكلام ساكت عن المحمود به فلا
يعلم ان الاختياري شرط فيه ام لا واعتذر بعضهم بان الثناء يدل عليه وعلى قيد على جهة التعظيم انتهى
ولو سلم دلالة على المحمود به فانما تدل عليه التزاما وهو مهجور في التعريف كلا وبعضا والقول بالتضمن
خلاف المتبادر لان يقال ان معناه على الاصح الذكر بالخير والخير جزء مفهومه لكن الظاهر ان التقييد داخل
والقيد خارج كالبصر في تعريف العمى واما دلالته على جهة التعظيم ليخرج الاستهزاء اذ المتبادر من الثناء ما وافق
فيه الجنان والاركان والفاظ التعريف يجب حملها على المتبادر فمطابقة الاعتقاد والجوارح شرط لكون فعل
اللسان حمدا لا جزء منه ولا جزئيا له كما في حاشية المطالع والبحث المذكور وارد عليه ايضا ولا يندفع ههنا
بما يندفع به هناك فالاولى اعتبار قيد الحيثية والمعنى على الجميل الاختياري من حيث انه جميل اختياري
فيخرج السخرية لان الثناء بالجميل ليس من انه جميل بل من حيث انه ذريعة الى الاستهزاء والسخرية
واعلم ان المحمود عليه والمحمود به قد يتحدان بالذات ويتغايران بالاعتبار فانه اذا وصف الشجاع
بشجاعة فهي من حيث انها كان الوصف بها كانت محمودا بها ومن حيث قيامها بمحلها كانت محمودا
عليها وينكشف منه نكتة اخرى لترك ذكر المحمود به صريحا فان المحمود عليه والمحمود به هنا متحدان ذاتا
ومتغايران اعتبارا كما هو الظ فان قيل يفهم منه اشتراط كون المحمود به اختياريا وهو خلاف المشهور
قلنا لعله اختاره وان خالف المشهور اذ الحق احق ان يتبع وهنا سؤال مشهور وهو انه اذا خص الحمد

بالافعال الاختيارية لزم ان لا يكون وصفه بصفاته الذاتية حمدا له تعالى سواء جعلت عين ذاته او زائدة
عليها بل على انعاماته الصادرة عنه بالاختيار واجيب بان الذات لما كانت كافية فيها جعلت بمنزلة
الافعال الاختيارية او الاختياري كما يجي بمعنى ما صدر من المختار او لكونها مبادي افعال اختيارية
اعطي لها حكم غاياتها او انها صادرة بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بمعنى صحة الفعل
والترك فيشمل ما صدر بالاختيار وبالايجاب فالاختيار بالمعنى الاول اعم والثاني اخص او لا نسلم
كون الصفات الذاتية غير صادرة بالاختيار لجواز ان يكون سبق الاختيار ذاتيا كسبق الوجود
على الوجوب لا زمانيا حتى يلزم حدوثها وقيل بالنظر الى حمد البشر فالمراد ما جنسه اختياري كما قيل
في قيد اللسان في الثناء وان لم يشترط فيه الاختيارية فالامر خلا كذا قالوا والكل ضعيف اما الاول
فلان تلك الصفات انما يحسن جعلها بمنزلة الافعال الاختيارية اذا كانت صادرة مثل صدور
الافعال الاختيارية وليس كذلك فان كل فعل اختياري انما يصدر بعلم فاعله وقدرته وارادته والصفات
ليست كذلك على انه يستلزم اعتبار المجاز الغير المتعارف في التعريف وهو مهجور واما الثاني فلان
الاختياري بهذا المعنى غير مشهور والنسبة تكون مجازا فيما صدر بالايجاب اذ الحقيقية ما يكون
صادرا بالاختيار بخصوصه فيلزم ايضا استعمال المجاز الغير المتعارف واما الثالث فلانه مذهب الفلاسفة
وقد ابطل في محله بالبراهين الساطعة فكيف يحسن اعتباره في العلوم الشرعية خصوصا
في توجيه كلام الله تعالى المختار في افعاله العلية على ان اعتباره في صفاته الذاتية خصوصا في الارادة والمشية
غير ظ واما الرابع فلانه قول اختياره محمد الامدي والكلام على مذهب الجمهور فانه المؤيد المشهور فلا تقع
في توجيه غير مرضي عندهم واما الخامس فهو راجع الى الجواب الثاني في الحقيقة على انه يرد ايضا استعمال
المجاز الغير المتعارف فالاولى في الجواب ان وصفه تعالى بتلك الصفات مدح لا حمد بالنظر الى اللغة وان
كان حمدا نظرا الى العرف والكلام في اللغة فلا اشكال بانه ضعيف لانه يطلق عليه الحمد عرفا اذ ثناء كثير
يطلق عليه الحمد عرفا لا لغة قوله من نعمة او غيرها اى من انعام بقرينة ان الحمد على الفعل الجميل الاختياري
والنعمة ليست منه وايضا الحمد على الانعام بالذات وعلى النعمة بالواسطة لكن النعمة كما يجي الحالة
المستلذة وما يتلذذ به فهي مجاز في الانعام وقد مر مرارا ان المجاز الغير المتعارف لا يحسن في التعريف
وعن هذا قال بعضهم اشارة الى انه ليس المراد بالجميل الفعل بالمعنى المصدري وفيه ما فيه فالاحسن
انه مجاز متعارف مستعمل في الشرع في هذا المعنى ويؤيده قول الكشاف في تفسير سورة المزمل النعمة بالفتح
التنعم وبالكسر الانعام وبالضم المسرة كما نقله بعضهم واشار اليه هنا ايضا حيث قال اولا على الجميل
من نعمة وغيرها ثم قال تقول حمدت زيدا على انعامه انتهى فعلم ان استعمالها فيه شايع والاشتراك
خلاف الاصل فيكون مجازا متعارفا واما قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا فقيل انه حال
من يبعثك فلا اشكال او نعت لمقاما فيرد عليه انه ليس باختياري فاجيب بانه على الحذف
والايصال اى محمودا فيه الله تعالى لتفضل عليه بالشفاعة او محمودا انت فيه لشفاعتك فاسند الى المقام

مجازا مثل نهاره صائم واما القول بانه تعالى يستحق الحمد لذاته وقيد الاختياري ينافيه فمعناه انه
يستحق لصفاته الذاتية فانها لكونها ليست غير الذات وان لم يكن عينه ايضا اعطيت حكم الذات
وقد عرفت معنى الحمد على الصفات الذاتية قوله والمدح الخ لما فسر الحمد حاول تفسير المدح لاتحادهما
في دون الاصول وقربا منه في المعنى وللتمهيد لبيان وجه اختيار الحمد من بين الفاظ الثناء ولهذا
تعرض لتفسير الشكر ايضا والنسبة بينها توضيحا لذلك فقال والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا
اختياريا كان او غير اختياري ثم استشهد على ذلك بقوله حمدت زيدا على علمه وكرمه لكونه فعلا اختياريا
لكن في كون العلم اختياريا نظر وان كان بالمعنى المصدري لانه من الكيفيات النفسانية الغير الاختيارية
كما حقق في محله وعده من الاختيارية باعتبار مباديه لا يفيد ههنا اذ التعريف للاختياري الحقيقي
فالاكتفاء بكرمه اي اكرامه واحسانه اولى ولا تقول حمدته على حسنه بل مدحته لكون الحسن غير اختياري
فهو اعم من الحمد بحسب التحقيق ولظهوره لم يتعرض له وقيل هما اخوان اي مترادفان قائله صاحب الكشاف
والمثال المذكور مصنوع غير حسن عنده فلا يتم الاستشهاد به ما لم ينقل عن البلغاء ولما كان هذا محتملا
للوجهين بين ما هو المراد في الحاشية وقال اي مترادفان لاختصاصهما بالافعال الاختيارية وهو اختيار
صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان حيث قال لا يمدح شيء بفعل غيره والمدح
بالحسن والجمال مأول وهو قول المعتزلة ومذهب علمائهم في الاصول انتهى نقل بعض المحشين
وحمل البعض بناء على ظاهر كلامه على ان المراد انهما مترادفان بان لا يعتبر الاختياري فيهما انتهى هذا
تفسير لا يرضى قائله لان كلام الزمخشري في تفسير قوله تعالى ولكن الله الاية يكذبه وكذا ينفيه القول
بانه اراد بالاخوة التلاقي في الاشتقاق لا الترادف لانه الشايع في كتبه ولان الحمد مخصوص بالجميل الاختياري
والمدح يعمه وغيره انتهى فكانه لم يطلع على تحقيقه في تفسير الاية المذكورة فان من قال لا يمدح شيء
بفعل غيره الخ كيف يقال ان المدح عنده الاعم من الاختياري وغيره وكلامه هنا ايضا ناطق به حيث
قال اولا والحمد والمدح اخوان ثم قال وهو الثناء والنداء الى غايته انه ترك الاختياري اما لتبادره من
الجميل او الجميل صفة للفعل والفعل الجميل يكون اختياريا او للاعتماد على الامثلة والامران المجتمعان في
تعريف واحد لا يكونان الا مترادفين وكلامه في سورة الحجرات كالتصريح بذلك فلا مساغ للاحتمال
الاخر وان امكن الحمل على غير ذلك بالعناية لكن يأبى عنه الرواية فلا حاجة في بيان ذلك الى التمسك بقوله
في الفائق الحمد هو المدح وانه جعل ههنا نقيض المدح اعني الذم نقيضا للحمد كما جنح اليه قدس سره فان فيه
اشكالا وجوابا اما الاشكال فهو ان ما نقله من الفائق لا يدل على الترادف لجواز ان يكون المدح اعم
ويكون حمله عليه من حمل العام على الخاص كما في قولك الانسان هو الحيوان وجوابه انه يأباه مقام التعريف
لاشتراط المساواة فيه انتهى والتعريف لفظي وقد جوز فيه كون الاعم والاخص فالتعويل على ما ذكرناه
من ان كلامه في سورة الحجرات يأباه واعترض ايضا على ما ذكره قدس سره من جعل الذم نقيضا للحمد
انه يجوز ان يكون النقيض بالمعنى اللغوي فيصح ان يكون امر واحد نقيضا لغويا للامرين واجيب

لصفاته الذاتية وهذا من قوله قدس سره وهو
ان الاستحقاق الذاتي هو الاستحقاق بجميع الاوصاف
لكنه يرد عليه استغناؤه عما ذكره بعده من الاستحقاق
بصفة الانعام ويحتاج الى الجواب بانه كما نصح
بما علم ضمنا لاجل كذا وكذا

عنه بان النقيض بالمعنى اللغوي بمعنى المقابل وكون امر مقابلا للامرين غير ظ فان قيل نقيض المدح هو
الهجو دون الذم قلنا المدح يطلق على الثناء الخاص وهو الوصف بالجميل ويقابله الذم فلما جعل المدح
هنا الوصف المذكور كان نقيضه الذم فلا اشكال وقد يختص بعد المآثر والمناقب ويقابله الهجو وهو عد
المثالب ولا كلام فيه هنا وانما مرضه لان المدح على غير الاختياري شايع في كلام الموثوق به وحمله على التمثيل
والتنزيل خلاف الظ حتى قال الآمدي وناهيك به مما نصبه جمال الوجه وحسنه مما يتمدح به لانه يتيمن به
ويدل على الخصال الحميدة فالترادف كما اختاره العلامة ضعيف ثم قوله اخوان استعارة لطيفة فكن
على بصيرة قوله والشكر مقابلة النعمة الواقع في النسخ عطف العمل والاعتقاد بالواو وهو المروي عن المصنف
في الحواشي كما هو الظ فان المراد الشكر اللغوي كما ان المراد بالحمد المعرف هنا اللغوي وبيان النسبة بينهما
يقتضيه كما ستعرفه فالشكر اللغوي وهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما عبارة عن كل واحد
منها بشرط موافقة الاخر لئلا يكون سخرية ولذا اختير الواو الواصلة تنبيها على ذلك وما وقع في بعض
النسخ بلفظة او الفاصلة للاشارة الى ما ذكرنا من انه عبارة عن كل واحد منها لكن لا يفهم اشتراط
كل منها بالاخر من العبارة على ان عبارة او الفاصلة ينافي ما نقله عنه فعبارة الواو الواصلة افصح
واحسن فعلم من هذا التقرير ان حمل الواو على او الفاصلة بناء على الغفول عن سبب ايراده وهو
الاشارة الى اجتماع الاقسام بطريق الاشتراط لا بطريق الجزئية والحاصل ان الشكر هنا كلي صادق على
كل واحد منها باشتراط كل منها بالاخر وكل واحد جزئي له فبالنظر الى الاعتبارين يصح الايراد بالحرفين
قوله قولا الخ احوال من ضمير الظرف الراجع الى الشكر كذا قيل ولا يخفى ما فيه فهو منصوب بنزع الخافض اي بالقول
او على التمييز او خبر كان المقدر واضافة المصدر الى المفعول والنعمة بمعنى الانعام او بمعناها والمقابلة
بمعنى المكافاة اي المكافاة الانعام او النعمة الواصلة الى الشاكر من جهة المنعم فالاضافة اما للجنس
او للاستغراق وان اضافة المصدر يفيد الحصر اي كل مقابلة النعمة بالقول والشكر فلا بد من اجتماعها
بطريق اشتراط كل منها بالاخر والا يلزم الاهمال بسبب الاجمال فيرد عليه السخرية بطريق الجدال
واما القول بان التعريف للماهية وبالماهية فللجنس لا الاستغراق فمدفوع بما دفع به في قوله التوابع
كل ثان معرب الخ ثم معنى مقابلة النعمة به ان يورد المنعم احد الامور الثلثة للمكافاة فيرجع الى القول
بانه فعل ينبئ الخ فلا تسامح في العبارة وانما عدل عنه اما اولا فللتنبيه على ان الفعل في التعريف المشهور
عام لا مخصوص بالجوارح كما هو المتبادر والواجب حمل الفاظ التعريف على التبادر فيختل التعريف
فنبه به على ان المراد العموم واما ثانيا فللتنبيه على اشتراط كل منها بالاخر والتعريف المشهور ساكت
عنه واما ثالثا فللتمهيد على بيان ان الشكر بالقول رأسه وينكشف منه وجه تقديم قولا والقول
واخويه يجوز ان يكون مصادر بالمعنى النسبي او الحاصل بالمصدر لكن الحاصل بالمصدر لكونه موجودا
في الخارج اولى بالاعتبار اذ المراد بالقول الثناء باللسان لانعامه والعمل ان يخدمه بالجوارح والتعظيم
بها والاعتقاد التصديق بصفات الكمال والمحبة لانعامه والاعتقاد باستحقاق التعظيم والتصديق

وانما عدل عنه الخ وعدل عن الفعل الى العمل اذ الفعل هو الذي
يكون زمانا يسيرا ولم يتكرر بخلاف العمل فانه الذي يوجد من
الفاعل في زمان مديد بالاستمرار والتكرار كذا في شرح البخاري
للقسطلاني عن الجوجري فالعمل انسب بمقام الشكر لدلالته
على الاستمرار لكن هذا على تقدير تمامه مجمول على انه الاصل
والا فقد يستعمل كل منهما مقام الاخر

واما رابعا فلان المقابلة لكونه فعلا يدل على القصد الذي
هو شرط في الشكر دون ينبئ فان الانباء عن الشيء
لا يستلزم تحققه ولو سلم ذلك لا يدل على القصد الذي
هو شرط الا ان يقال مع ملاحظة كونه فعلا يدل على القصد
وان لم يدل لفظ الانباء تامل

وان كان من الكيفيات النفسانية يطلق عليه الفعل فانه فعل القلب مراد به مقابل الانفعال قيل والمراد
بالقول واخويه الحاصل بالمصدر فيوافق ما قيل من انه فعل ينبئ عن تعظيم المنعم سواء كان عملا او لا
فان المراد بالقول والعمل فيه المعنى المصدري واما الاعتقاد فجعله شكرا على التسامح والمراد تحصيله
ويصدق على المعنى المصدري انه مقابل النعمة بالحاصل بالمصدر والواو بمعنى او ولام انتهى وانت
تعلم ان الواو محمول على معناه لما ذكرناه واما الاشكال بان الاعتقاد امر خفي فلا يرد على المص اذ المقابلة
في نفس الامر متحققة وهذا كاف في كونه شكرا فليكن هذا وجه اخر للعدول عن تعريف المشهور والجواب
عن الاشكال الوارد على التعريف المشهور بان الاعتقاد يشعر في حد ذاته بحيث كلما اطلع عليه علم تعظيمه
ولا يضر فيه الجهل بالمنبئ على انه يجوز ان يطلع على اعتقاد الشاكر باخبار الغير او بالالهام او باخبار
المعتقد بنفسه او بفعله او يكون المنبئ بلا واسطة عن تعظيم المنعم بالنظر الى الغير على كل من التقادير
هو الاعتقاد لا غير تكلف بل تعسف لا يلتفت اليه سيما في التعريف فما اختاره المص اولى واحرى
قوله قال اى الشاعر قيل هذا البيت لم يذكر اصحاب الشواهد قائله ولا ما قبله ولا ما بعده وفي بعض الحواشي
انه لاعرابي اتى عليا رضي سائلا فاعطاه درهما فلما استقله ولم يكن عنده غير درع له ناولها اياه فامتدحه بشعر
هذا من جملته ولست على ثقة منه انتهى والمعنى اظهر تكم انعاماتكم على ثلثة واخرائكم للمكافاة فالاسناد الى الاعضاء
الثلثة مجاز عقلي والظ انه اراد به انشاء المدح والشكر بهذا الاخبار عما تحقق فيما مضى والنعماء بفتح النون
والمد النعمة بمعنى الانعام قال المص في سورة الانعام الباساء والضراء هما صفتان تأنيث لا مذكر لهما
انتهى والظ ان النعماء كذلك وذكر المحقق التفتازاني المراد التمثيل لجميع شعب الشكر لا الاستشهاد والاستدلال
على ان لفظ الشكر يطلق عليها وقال الشريف قدس سره هذا استشهاد معنوي على ان الشكر يطلق على
افعال الموارد الثلثة فانه جعلها بازاء النعمة جزاء لها متفرعا عليها وكل ما هو جزاء النعمة عرفا يطلق عليه الشكر
لغة ومن لم يتنبه لذلك زعم ان المقصود مجرد التمثيل لجميع شعب الشكر لا الاستشهاد على ان لفظ الشكر
يطلق عليها فانه غير مذكور ههنا توضيحه ان المص ادعى ان اعمال الموارد الثلثة يطلق عليها الشكر لغة
اذ جعل مقابلة النعمة ثم استشهد عليه بوروده هكذا في كلام من يوثق به ويستشهد بكلامه على ثبوت
القواعد كما استشهد فيما سبق على ان اصل اله لاه مصدر لاه يليه بقول الشاعر كحلفة من ابي رباح
يشهدها لاهه الكبار غاية الفرق ان الشكر غير مذكور هنا ولذا قال قدس سره هذا استشهاد معنوي
وقيل في توضيحه ان البيت يدل على مقدمة تجعلها صغرى لمقدمة كلية معلومة لنا من الخارج فينتظم
قياس منتج لما هو المطلوب من اطلاق لفظ الشكر على تلك الافعال فكانه قيل كل من هذه الافعال يقع
في مقابلة النعمة جزاء لها وكل ما يقع في مقابلة النعمة جزاء لها يطلق عليها الشكر فكل من هذه الافعال يطلق
عليه الشكر اما الصغرى فلما ذكر في البيت واما الكبرى فلما بين في اللغة اذ المحققون من ائمة اللغة متفقون
على ان الشكر ما في مقابلة النعمة فبمعونة ذلك كان الشكر مذكورا في البيت فاندفع قول المحقق فانه غير مذكور
هنا ولا يخفى ان المدعى اطلاق الشكر على الافعال الثلثة وما جعله جزء الدليل اطلاق الشكر على كل ما هو جزاء النعمة

في الخطاب بالجمع للتعظيم او للخطاب له ولامثاله
واستعمال الافادة هنا للمشاكلة التقديرية كما هو
الظاهر ويؤيده قول البعض افاد من الفائدة وهي
الزيادة تحصل للانسان ومعناه اعطى يقال افدته
مالا اعطيته وافدت منه مالا اخذته وكرهوا ان يقال
افاد الرجل مالا افادة واستفادة وبعض العرب
يقوله كما في المصباح صح صح صح صح

ولو كان عدم ذكر الشكر باعثا على عدم الاستشهاد
لكان سببا لعدم كونه تمثيلا لجميع شعب الشكر

والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل اظهر من ان يخفى ومثل هذا لا يعد من الدور والا فيبطل الشكل
الاول الذي هو العمدة في اثبات المطالب فان كبراه يتضمن المدعى كما قرر في محله والقول والعجب ان
هذا القائل يعني قدس سره قال بعد هذا الكلام لتوهم كثير من الناس ان الشكر في اللغة باللسان وحده
فما صدر عن غيره قليل كيف يندفع بمجرد الدعوى بلا دليل مدفوع بما نقلناه عن المحققين من ائمة
اللغويين والكلام معهم فلا يضره من خالفهم وان كثروا في انفسهم لكن الاتباع بالجمهور هو المعتمد
عند ارباب العقول الا يرى ارباب التصنيف يصرحون بعموم مورده في بيان النسبة في المعقول
والمنقول وقيل في بيانه والبيت استشهاد على عموم الشكر من حيث المورد لما في التفسير الكبير من ان
الشكر اللغوي مورده اللسان فقط والفرق بين الحمد والشكر ان الشكر مختص بالانعام الواصل
الى الشاكر بخلاف الحمد وتقريره ان الشاعر صاحب اللسان جعل بمقابلة النعمة الواصلة اليه كله
من الامور الثلثة بقرينة مقام التمدح اذ افادة المجموع لا يقتضي افادة كل واحد منها بخلاف العكس
ومعلوم انه ليس بحمد ولا مدح اذ هما مختصان باللسان فهو شكر اذ لا رابع انتهى قوله ومعلوم الخ
غير مسلم قوله اذ هما مختصان باللسان لا يفيد لان اختصاص الحمد باللسان لا ينافي جمعه مع الامرين
بطريق الشرط الخارج بل يجب جمعه على ما بيناه سابقا وانما المنافي جمعهما بطريق الجزئية ولا يلزم
ذلك من الجمعية فالتعويل على ما ذكره قدس سره مع ان فيه نظرا بعد فليتامل **قوله** فهو اى الشكر اللغوي اعم
من الحمد والمدح بحسب الصدق لان مورده يعم الثلثة على ما اختاره المص وهو المشهور عند الجمهور بخلاف
ما اذا خص باللسان ايضا كما ذهب اليه البعض اختاره الامام الفخر واما الحمد والمدح فمورد هما اللسان فقط
اتفاقا واخص منهما من وجه لان متعلقه يختص بالانعام اتفاقا بخلافهما وهذا مقتضى تعريفهما فلذا رتب
عليهما بالفاء اى اذا كان معنى الحمد والمدح ذلك ومفهوم الشكر هذا فهو اعم الخ لا على تعريف الشكر فقط
ولهذا التحقق تصادقهما في الحمد باللسان في مقابلة الاحسان وتفارق الحمد في الوصف بالشجاعة وتفارق
الشكر في الاعتقاد بالجنان في مقابلة الانعام واما النسبة على ما اختاره البعض فهو اخص مطلقا من الحمد
لتصادقهما في الثناء باللسان في مقابلة الاكرام وتفارق الحمد في الوصف بالجميل على علم زيد وشجاعته وهذا
اى بيان النسبة على الوجه المذكور صريح في الاطلاق على كل واحد من الثلثة لا على المجموع فلا حاجة الى العناية
الذي ارتكبه قدس سره من ان الشكر يطلق على اللسان اتفاقا وانما الاشتباه في اطلاقه على فعل القلب والجوارح
حتى توهم كثير من الناس ان الشكر في اللغة باللسان وحده ولما جمع الشاعر مع الاخرين وجعلها ثلثة علم
ان كل واحد منها شكر على حدة فان الواو فيه كالواو في قولهم الحيوان انسان وفرس لا في قولهم السكنجبين
خل وعسل انتهى فانه مع ما فيه من النظر كما عرفت آنفا مستغنى عنه ببيان النسبة بالوجه المذكور **قوله**
ولما كان الحمد الخ اشارة الى وجه اختيار الحمد على الشكر مع انه اعم موردا واحسن موقعا فبين اختياره
فقال ولما كان الحمد الخ في السؤال المقدر يكون استفسارا والى ما ذكرنا اشير في الكشاف كما يظهر لمن له
فكر صائب ونظر ثاقب واكثر المحشين ذهبوا الى انه جواب سؤال على جعل النسبة بينه وبينهما بالعموم

ويؤيده قول البعض الدعوى يتوقف اثباتها
على الاستشهاد وجعلها جزء الاثبات لا يستلزم
الدور نعم جعلها جزء لنفس الاستشهاد اي ذكرها
فيه الذي اثباته يستلزم الدور والفرق واضح على انه
لم يجعل الدعوى جزء الاثبات الاستشهاد وايضا
اذ اثباته بان البيت ذكر لاثبات اطلاق الشكر على
على الافعال المذكورة وكل ما هو كذلك يكون استشهادا
اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان كلا من الثلثة
جزاء للنعمة وكل ما هو جزاء النعمة فهو شكر للدعوى
مقدمة لدليل صغرى اثبات الاستشهاد واما العداوة
فندفعه كيف وكون الشكر عبارة عن مقابلة النعمة
اظهر من ان ينكر ولو سلم فغاية ما يلزم العلامة
ايراد النقل وقول الطيبي مع ورود هذا المعنى
في اللغة وشيوعه غير مسموع وقوله ونتوهم
كثير كيف يصير منشأ للتعجب مع تصريحه بانه
مردود عنده بل يعلم منه عدم صحة الاستشهاد
بقول الطيبي ايضا

لانه يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون حمدا لغويا وذكر الوردين
الاخرين لكونهما شرطا لكون الثناء باللسان حمدا الا كونهما
موردين على حيالهما للشكر اللغوي فقوله وكل ما يقع جزاء
في مقابلة النعمة يطلق عليه الشكر ان اراد به انه يطلق
عليه الشكر لا غير فهو ممنوع والمستند ظاهر والا فهو
مسلم لكن لا يفيده والحق ان البيت يحتمل الاستشهاد
والتمثيل ولكل وجهة ومثل هذا المقام خطابي يكتفي فيه
بالظن

وهذه العبارة اولى من اللسان بالجنان
كما وقع في المطول بعرفه ذوو العرفان

من وجه لان النبي عم جعل الحمد راس الشكر فيكون جزأ فيكون الحمد اعم مطلقا منه او مساويا له كما هو
شان الجزء وقال ايضا عليه السلام ما شكر الله عبد لم يحمده وهو ايضا يقتضي عمومه او مساواته لان
الاعم من وجه لا يكون جزأ من الاخص من وجه ولا يلزم من انتفائه انتفاؤه فاجاب بقوله ولما
كان الحمد الخ وهذا ضعيف لان جعل الحمد رأس الشكر لا يشعر بالجزئية فضلا عن الاقتضاء فان مثل
هذا يراد به العمدة والكمال فيه كقوله عم حب الدنيا رأس كل خطيئة اي منشاؤه ومنبعه والرأس
في مثل هذا لا يراد به الجزء المخصوص ولا ما هو في منزلته كما هو الشايع في الاستعمال وايضا قوله عم
ما شكر الله الى اه نفي الكمال وهذا شايع فيه وايضا ولو اريد به نفي اصله لما كان للتخصيص وجه لان
سائر الاركان كذلك فمنشأ الاعتراض في غاية الوهن ومن استيلاء الوهم والعلامة الزمخشري
جعل كون الحمد احدى شعب الشكر منشأ لقوله عم الحمد رأس الشكر فكيف يكون هذا القول الشريف
منشأ للوهم السخيف قوله من شعب الشكر اي من افراد الشكر وجزئياته عبر بها مع انها ملائمة
للاركان تنبيها على اشتراط كل منها بالاخر كما مر مرارا فالشعب مستعار للافراد بعد اعتبارها
كالاجزاء وهي جمع شعبة من تشعب بمعنى تفرق ويكون بمعنى تجمع فهو من الاضداد واصل
الشعبة الخشبة المستشعبة قيل قال قدس سره هو احدى شعب الشكر باعتبار المورد وان كان
الشكر احدى شعبه باعتبار المتعلق وغير عن الاقسام بها لتشعبها من مقسمها فاذا لم يعترف
العبد بانعام المولى ولم يثن عليه بما دل على تعظيمه لم يظهر منه شكر ظهورا كاملا وان اعتقد
وعمل لم يعد شاكرا لان حقيقة الشكر اظهار النعمة والكشف عنها كما ان كفرانها اخفاؤها وسترها
والاعتقاد امر خفي في نفسه وعمل الجوارح وان كان ظاهرا الا انه يحتمل خلاف ما يقصد به اذا لم
يعين له بخلاف النطق فانه ظاهر في نفسه ومعين لما اريد به وضعا فهو الذي يفصح عن كل
خفي فلا خفاء فيه ويجلي عن كل مشتبه فلا احتمال له وكما ان الرأس اظهر الاعضاء واعلاها وعمدة
لبقائها كذلك الحمد اظهر انواع الشكر واشملها على حقيقته اذا فقد كان ما عداه بمنزلة العدم انتهى
وهذا البيان منه قدس سره على مذاق صاحب الكشاف والا فهو مخالف صريح لما حققه في
حاشية المطالع من ان الاعمال ادل على الشكر وفي كلامه اشارة الى ان الشكر بمنزلة الجسد
والحمد بمنزلة رأسه كما اوضحه لكن بعد كونه بمنزلة الكل والحمد بمنزلة الجزء فيكون استعارة مكنية
وتخييلية بتشبيه الشكر بالنفس الجسد في القوام باشياء كثيرة فهذا التشبيه استعارة بالكناية
واثبات الرأس له الذي من لوازم المشبه به تخييلية هذا مقتضى كلامه ولا يخفى ان فيه تكلفا
فان هذا يناسب كون الشكر كلا والحمد جزأ حقيقة وهذا بناء على الادعاء كما اشرنا فالاولى ان
يجعل الرأس مستعارا لما هو عمدة واصل للشيء استعارة مصرحة كما اشار اليه المص بقوله والعمدة
فيعطف عليه عطف تفسير قوله اشيع اي اكثر اشاعة واظهارا من سائر شعبه وهو افعل
التفضيل من الافعال وهو مذهب سيبويه ومختار الكوفيين وعليه الرضي لكثرة استعماله

مثل ابلغ من المبالغة والجمهور على انه نادر موقوف على السماع وقيل معناه اكثر شيوعا وثناء ولا
اذ ما نعمة الا ويمكن التعبير عنها والتحميد بازائها بخلاف العمل والاعتقاد وفيه نظر لانه غير مسلم في نفسه
اذ الاعتقاد اكثر ثناء ولا منه مع انه لا يلايم قوله لخفاء الاعتقاد الخ فالاول هو المناسب للمقام وكفى
بسيبويه قدوة لنا قوله اشيع خبر بعد خبر او الاول حال او صفة والثاني خبر قوله على مكانها اي وجودها
مصدر ميمي من الكون بمعنى الوجود قوله للنعمة اي التعظيم الناشي من النعمة وانما اختاره تنبيها على ان
الحمد اي الثناء باللسان يلزم ان يكون في مقابلة النعمة اذا اعتبر فردا من الشكر وان لم يلزم ان يكون
في مقابلتها اذا اخذ حدا لغويا قوله لخفاء الاعتقاد فكونه فعلا يشعر عن تعظيم المنعم قدم توضيحه لكن
هذا بالنسبة الى الخالق فهو غير تام والحمد والشكر لا يكونان الا للخالق حقيقة فيكون الشكر بالقلب
اساس سائر الشكر وموقوفا عليه لصحة ما سواه كما قرر في موضعه فالاولى ان يقال ان الحمد اي الثناء
باللسان لدلالته على الاعتقاد بالجنان جعل رأس الشكر اذ به يظهر اعتقاده الذي هو العمدة في التعبد
وبه يحصل سعادة الدارين والنجاة من عقوبة الكونين ولذا قال عم الحمد رأس الشكر لدلالته على اساس
الشكر اذ من اعتقد ولم يقر مع تمكنه من الاقرار فاعتقاده هدر عند بعض الائمة ولم ينفعه في الاخرة
وان ذهب المحققون الى اعتباره في بعثه وعند ربه مع شرط فيه سيجي توضيحه بعونه تعالى في قوله تعالى
الذين يؤمنون بالغيب الاية ولا ينفعه في دنياه وعن هذا قال عم ما شكر الله من لم يحمده اما في الدنيا
فظاهر واما في الاخرة فعند بعض الائمة وهذا المعنى مما خطر بالبال الفقير والعلم عند الله الملك الخبير قوله
وما في اداب الجوارح الاداب بالهمزة والدال المهملة واخره موحدة كالالقاب لفظا ومعنى والجوارح
الاعضاء الانسان لانه به يكسب الاعمال من جرح بمعنى كسب قال الله تعالى ويعلم ما جرحتم بالنهار الاية
قيل هذا الحديث رواه عبد الرزاق من طريق الديلمي عن قتادة عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما وانكار الطيبي
وقوله لم يوجد في الاصول لا يلتفت اليه قوله والذم نقيض الحمد والمراد الذم بمعنى الوصف بالقبح
والعيوب على وجه التحقير نقيضه اي مساو لنقيضه الذي هو لا حمد اذ وضع مساوي النقيض او الاخص
منه بوضع النقيض كثير شايع وقد قرر في موضعه ان للتصورات نقيضا بمعنى التخالف لا بمعنى التمانع
فهما متخالفان وانما قال نقيضه مع ان الظاهر انه ضده لكون كل منهما وجوديا اذ التقابل بالذات انما هو
بين السلب والايجاب وفي غيرهما من الاقسام انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما يستلزم لسلب الاخر
كما في المواقف وللاشارة الى ذلك قال والذم نقيض الحمد ولم يقل ضده فاما المدح بمعنى عد المآثر فهو
نقيض الهجو والفرق بين المدح بالمعنى الاول وبينه بالمعنى الثاني وايضا الفرق بين الذم والهجو يحتاج
الى التأمل قوله والكفران الذي عبارة عن جحود النعمة وسترها نقيض الشكر بالمعنى الذي اوضحناه والكفران
انما يتحقق بالسلب الكلي كما ان الشكر يتحقق بالايجاب الجزئي فانه اذا تحقق باحدى الموارد الثلثة لم يتحقق
الكفران قال الله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد فعلم ان الكفران مقابل الشكران
ثم ان الحمد كونه نقيض الذم بناء على الترادف كما اختاره الزمخشري واما اذا جعل الحمد اخص من المدح

ع
قيل ومكان النعمة المراد به النعمة على طريق الكناية
المجلس العالي كناية عمن صوفيه او لفظ
مكان مقحم لورودها كذلك في كلام العرب
ثم قال واما كونه مصدرا ميميا بمعنى الكون
والثبوت فبعيد انتهى لم يبين وجه
بعده كما هو عادته من ادعاء شيء وعدم
اتيان شيء معتد به واستعماله في كلامهم
بهذا المعنى بحيث بعد انكاره مكابرة
ولمكان الالتباس قال ما قال

ص
قال مولانا خسرو وهذا الحديث رواه باسناده
الامام البغوي في اواخر سورة بني اسرائيل

كما اختاره المص ففيه اشكال لانه نقيض المدح ونقيض العام انما يكون نقيض الخاص اذا اريد الصدق
بين نقيض احدهما غلط جميع ما يصدق عليه نقيض الآخر وهذا ليس بمطلوب والمطلوب كون احد مفهومين
عين نقيض المفهوم الاخر وهو ليس بمتحقق هنا اذ اللاحيوان الذي هو نقيض الاعم ليس عين اللاانسان
الذي هو نقيض الاخص كيف وهما مفهومان متغايران يمكن تصور كل منهما بدون الاخر نعم يصدق
مفهوم الانسان على كل ما صدق عليه الحيوان لان نقيض الاخص اعم مطلقا من نقيض الاعم كيف
ولو استلزم صدق احد المفهومين على كل ما يصدق عليه الاخر اتحادهما لاتحد الحيوان مع الانسان لان كل
انسان حيوان ثم التعرض لبيان النقيض اذ الاشياء تنكشف باضدادها فهو في الحقيقة توضيح
للحمد **قوله** ورفعه بالابتداء الخ تعرض لذلك مع ظهوره وشهرة امره لدفع ما يتوهم من ان المجرور
معمول المصدر واللام للتقوية فيكون ظرفا لغوا والخبر محذوفا او للتمهيد لبيان اصله وخبره لله
اذ لو تعلق بالحمد مثل قولنا وجب الحمد لله لكان الخبر محذوفا واختل المراد اذ المقصود ان الحمد مستحق
او مخصوص له تعالى لا ان حمد الله ثابت اذ الغرض انشاء الحمد باخبار ثبوت جنس الحمد او كل
حمد له تعالى ولا يحصل بان حمد الله ثابت وفي قوله وخبره لله تنبيه على ان المسند مجموع الجار والمجرور
مسامحة وان القصر من قبيل قصر الموصوف على الصفة والمعنى ان جنس الحمد او كل حمد مقصور
على الاتصاف بكونه له تعالى لا يتجاوز الى الاتصاف بكونه لغيره تعالى قصرا غير حقيقي اذ قصر الموصوف
على الصفة لا يكاد ان يوجد قصرا حقيقيا فان من صفاته كونه عرضا ومصدرا وملفوظا الى غير
ذلك ومن قال ان القصر حقيقي اراد به قصر الصفة على الموصوف كما ذهب اليه البعض اي قصر الحمد
عليه تعالى فانه حقيقي مع ان فيه منافشة لبعض المحققين وكلامنا في قصر الموصوف على الصفة
كما هو الصواب وتمام البحث في شرح التلخيص في اواخر بحث المسند **قوله** واصله النصب لان الشايع
في نسبة المصدر الى الفاعل والمفعول هو الجملة الفعلية سيما وقد شاع استعماله منصوبا
باضمار الفعل قال سيبويه من العرب من ينصب المصادر بالالف واللام ومن ذلك الحمد لله ينصبها
عامة بني تميم وكثير من العرب وفي شرح للسيرافي اذا دخل الالف واللام المصدر حسن الابتداء
كما في الحمد لله والويل لك فاذا نكر ضعف الابتداء به الا ان يكون في معنى المنصوب نحو سلام عليكم
والمراد بمعنى المنصوب هو اخبار فاذا نصب فمعناه احمد الله حمدا فاذا رفع فكانه قال اجري وشاني
فيما افعله الحمد لله انتهى ملخصا قال قدس سره انما كان اصله النصب لان المصادر احداث متعلقة
بمحالها فتقتضي ان تدل على نسبتها اليه والاصل في بيان النسب والتعلقات هو الافعال فهذه
مناسبة تقتضي ان يلاحظ مع المصادر افعالها وتايد ذلك بكثرة النصب في بعضها والتزامه
وقد ينزلونها منزلة افعالها لفظا فتسد مسدها وتستوفي حقها لفظا ومعنى فلا يستعملونها
معها ويجعلون ذكرا افعالها كالشريعة المنسوخة في انه خروج عن طريقة معهودة الى طريقة مهجورة
يستنكرها المتدين بعقائد اللغة انتهى وهذا كله بناء على ظاهر الحال ومقتضى قاعدة اللغة

ع اعترض بانه على تقدير عدم الترادف بين المدح والحمد يكون كل منهما نقيضا وضد اللازم او التضاد من الطرفين وقد تقرر عندهم ان ضد الواحد لا يكون الا واحد فالاولى ان المراد من النقيض المنافي ومنافي العام مناف للخاص او يقال ان قول المص وهما اخوان الى هنا داخل تحت مقول قيل وحكاية لكلام الكشاف وهو مبني على الترادف فلا يرد عليه شيء ما ذكره وهذا الاخير ضعيف لان كلام الكشاف مغاير لكلام المص وانت خبير بان السواد ضد للبياض والحمرة والصفرة والخضرة وبالعكس فلا يرد وجه ما قاله من ان ضد الواحد لا يكون الا واحد منه

ص اشارة الى ان قول القائل الحمد لله ليس بحمد اذ اخبار ان الحمد ثابت له تعالى ليس بحمد بل خبر استعمل الانشاء والحمد وهذا مراد من قال ان الجملة خبر لفظا وانشاء معنى منه

و مسامحة قد مر الكلام فيه في بحث باء البسملة منه

واما مقتضى الحال فقد يستدعي خلاف ذلك والنظر عند ارباب البلاغة الى مقتضى الحال وعن هذا
قال وانما عدل عنه الخ فمعنى قوله واصله اي اصله في حد ذاته وبالنظر الى كونه صفة قائمة بالغير النصب
واما بالنظر الى مقتضى المقام فقد يكون الجملة الفعلية راجحة وقد يكون الجملة الاسمية مختارة بل
واجبة ولذا ترى ان بعضهم اختار النصب والجملة الفعلية لاقتضائها اعتبار نكتة لا يخلو
حسنها عنده والبعض الاخر رجح الجملة الاسمية لارادة لطيفة مرجحة او موجبة ذلك واختلاف
العبارات باعتبار الاختلافات شايع ذايع في مقام الخطابيات لكن النكتة التي اقتضت كون
الجملة الاسمية اقوى النكات ولذلك اخترت في النظم الجليل كما قرره المص بقوله ليدل الخ
وتحية سيدنا ابراهيم عم حيث قال سلام بالجملة الاسمية عدت مبالغة من تحية الملائكة
عليهم السلام بقولهم سلاما وبه ظهر علو مقامه ورفعة شانه من مقامهم عليهم السلام نفعنا الله تعالى
بشفاعتهم قوله وقد قرئ به اي قرئ شاذة منسوبة لهارون بن الموسى العتكي ومراده التاييد
بكون النصب اصلا ولا يخفى ضعفه اذ لا يقاوم القراءة المتواترة فضلا عن دلالته على اصالته **قوله**
وانما عدل عنه لان اصله بناء على مقتضى اللغة حمدت او احمد لله حمدا حذف الفعل لدلالة المصدر
عليه وادخل اللام عليه وعدل عن النصب الى الرفع وقدم الحمد وجه العدول ما ذكره واما بالنظر
الى العلة المقتضية فلا عدول **قوله** ليدل على عموم الحمد اي بواسطة اللام جنسا كان او استغراقا
ودلالة المجموع بالوضع النوعي وفيه اشارة الى ان النصب لما دل على الفعل المقدر والمقدر كالملفوظ
امتنع قصد العموم لدلالته على النسبة الى الفاعل المعين وينكشف منه ان النسبة اذا اعتبرت
الى فاعل ما لا يمتنع قصد العموم كيف وقد ذهب ائمة الشافعي الى ان اضرب مختصر من اطلب
منك ضربا فلا عموم لكنه يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ومقام
الحمد قرينة واضحة على العموم وما نقل عن المص هنا كما كتبنا في متن لها منظور فيه اذ قوله
اذ يمتنع انشاء الحمد الله الذي يقوم بغيره فكذا في حالة الرفع ضعيف اذ الحامد انشاء الحمد
باخبار ان كل حمد من كل حامد او جنسه مختص ثابت له تعالى فالحمد لله الذي انشاء الحامد يقوم
بنفسه ولا عموم فيه بل العموم في اخباره ان كل حمد قائم بكل احد مستحق له وهذا الخبر ليس بحمد بل هو
محمود به ويحصل بذلك الاخبار الحمد والثناء وهذا ظ ولعل هذا المنقول افتراء عليه واعترض
بان اللام اذا قارن النصب ايضا يحمل على العموم فاجيب بان ذلك عموم حمد المتكلم وليس
بمقصود والمقصود العموم على الاطلاق وليس بلازم ولو قدر بحمده فلا عموم ايضا لانه
ان سلم عمومه بالنسبة الى العباد لا يتناول حمده تعالى واما الاعتراض بانه ايضا لا يتناول
محامد العباد الواقعة في الماضي ضعيف لان المراد انشاء لا اخبار كالجملة الاسمية فكما انها
محمود بها لا احمد كذلك الجملة الفعلية محمود بها يحصل بها الحمد من الحامد بالثناء بان يحمد معاشر
المخلوقات باسرها فيراد به الاستمرار فيتناول الماضي ايضا وبه يظهر ضعف ما قيل ان المفعول

ع الاولى وانما عدل عنه وادخل اللام الا ان يقال الكلام في الحمد مع اللام في المبتدأ للعموم منه

ط قيل ان هذا على تقدير ان يكون اللام يفيده النصب وفيه نظر لانه اريد به معناه الذي في النصب من انشاء الحمد من نفس الحامد واللام الذي يقوم متعين للجنسية اذ يمتنع انشاء الحمد عن المص فيجب فكذا في حالة الرفع كما نقل عن المص وفيه نظر يعرف بالتامل منه

المطلق يدل على الحدث ولا يصدر عن الفاعل الا حقيقة ذلك الحدث فى ضمن فرد دون الافراد
فيكون لامه لام الحقيقة دون الاستغراق انتهى لانا بينا ان هذا اللفظ ليس نحمد بل محمود به
فيفيد الحمد بالنصب ان حقيقة الحمد من حيث تحققه في ضمن كل فرد فرد فيحصر بهذا الثناء حمد
قائم بالحامد ومنشا الغلط عدم التفرقة بين الحمد وبين ما يحصل به الحمد بل دلالة لام الجنس على
العموم في مثل هذا اقوى من لام الاستغراق قوله وثباته له دون تجدده وحدوثه دون
تجدده حال من ثباته اى متجاوزا عن التجدد والحدوث قيد بذلك لان الفعل يدل على الثبات
المقارن بالتجدد والحدوث لما في مفهومه من الزمان كذا قيل فلو قال ليدل على الدوام والثبوت
احترازا عنه لكان اخصر على ان الثبات اسم مصدر من ثبت الشئ يثبت اذا دام واستقر
كما في المصباح وشموله للدوام التجددى غير ظ وصاحب الكشاف اكتفى بثبات المعنى وعطف
عليه استقراره عطف تفسير لما عرفت مما نقل من المصباح قوله وحدوثه عطف تفسير للاشارة الى ان
التجدد بمعنى الحدوث لا التقتضى شيئا فشيئا فان الفعل لا يفيده الا من قرينة خارجية واستعماله
في الامور الثابتة كعلم الله قيل انه مجازى ولا يخفى ضعفه قال المص في تفسير قوله تعالى كنتم خير امة
الاية دل على خيريتهم فيما مضى ولم يدل على انقطاع طرى كقوله تعالى وكان الله غفورا رحيما الاية
انتهى واما يعلم ان اريد به التعلق الحادث الذى يترتب عليه الجزاء وهو العلم بالشئ موجودا فلا
اشكال وان اريد به اثبات المعلوم كناية فلا اشكال في تجدده ايضا والجملة الاسمية لا تدل على الدوام
والثبات وضعا وهو الذى اراد الشيخ عبد القاهر بنفيها وتدل على ذلك عقلا في مقام التمدح
ونحوه على ما ذكره الرضى في الصفة المشبهة انها لما لم تدل على التجدد ثبت الدوام بمقتضى العقل
اذ الاصل في كل ثابت دوامه اى لم يظهر ما يقطعه وهذا هو مراد المص بقوله ليدل على ثباته اى
فلا منافاة بين نفى الشئ واثبات غيره لكن يلزم اجتماع الدلالة العقلية والوضعية فى لفظ واحد
باطلاق واحد والمص ممن يجوز عموم المشترك لكن كون ما نحن فيه من هذا القبيل محل نظر واما الاشكال
بان الجملة الاسمية التى خبرها فعلية يفيد التجدد كالجملة الفعلية وكذا اذا كان خبرها ظرفية اذ عند الاكثر
ماولة بجملة فعلية فمدفوع بان هذا اذا لم يوجد داع الى قصد الدوام والثبات واما اذا وجد ذلك
فلا بد يقدر باسم الفاعل نظرا الى الداعى قال المص في سورة هود في تفسير قوله تعالى ولا يلتفت
منكم احد الا امراتك والاولى جعل الاستثناء في القراتين عن قوله ولا يلتفت مثله في قوله تعالى
ما فعلوه الا قليل ولا بعد ان يكون اكثر القراء على غير الافصح انتهى فغير الافصح اذا مال
اليه اكثر القراء بالقراءة المتواترة ميلا الى المعنى وتصحيحا له فاختيار مذهب البعض لقصد
الدوام والثبات جوازه وحسنه ليس بمستنكر لدى الثقات وقيل دلالة تلك الجملة الاسمية
على الدوام بقرينة اذ لا بد في العدول من نكتة والنكتة هنا الدلالة على الدوام والثبوت
قوله وهو من المصادر الخ قيل لان هذه المصادر ان لم يبين بعدها ما تعلقت بها فاعلا او مفعولا

اما بحرف جر او اضافة المصدر اليه فليست مما يجب حذف فعله بل يجوز نحو سقاك سقيا وان
بين فاعله او مفعوله كذلك فيجب نحو شكرا لك ولبيك وسبحانك وهذا قول البعض من النحاة
والبعض الاخر حمل الكلام على اطلاقه وقالوا مثل حمدت الله حمدا وعجبت عجبا ليس من كلام الفصحاء
صرح به العارف الجامى وكلام المص يميل الى هذا القول حيث قطع الكلام على اطلاقه وكذا كلام
الزمخشرى على اطلاقه حيث قال انه من المصادر التى تنصبها العرب بافعال مضمرة في معنى الاخبار
كقولهم شكرا وكفرا وعجبا وما اشبه ذلك ومنها سبحانك ومعاذ الله ينزلونها منزلة افعالها
ويسدون بها مسدها ولذلك لا يستعملونها معها ويجعلون استعمالها كالشريعة المنسوخة
قول الكشاف في معنى الاخبار اى لا الانشاء ولذا فصل عنه سبحان الله ونحوه لانه في معنى الانشاء
كذا في الكشف ولم يبين وجه تقييده في معنى الاخبار فان الانشاء كما اعترف صاحب الكشاف مما
يجب حذف فعله ولا يظهر لطف قوله اى لا الانشاء قيل وذهب ابن مالك والشلوبين الى انه يجب
في الانشاء دون الخبر وفي كلام الكشاف ميل له ولذا قال المدقق اى صاحب الكشف في قوله في معنى
الاخبار لا الانشاء الى اخره انتهى وهذا غريب لان المنفهم من كلام الكشاف عكس ذلك والملخص
ما ذكرناه وان كلام المص مطلق سواء كان انشاء او اخبارا وسواء كان مع اللام او الاضافة او لا وشرط
بعضهم ان لا يكون ذلك المصدر لبيان النوع احترازا عن قوله ومكروا مكرهم وسعى لها سعيها انتهى
وكلام المص ساكت عنه ايضا وكلام الرضى وهو الضابط هنا ما ذكرناه من ذكر الفاعل او المفعول
بعد المصدر مضافا اليه او بحرف الجر لا لبيان النوع ناطق بذلك الشرط قوله والتعريف الخ اخره لانه
مؤخر معنى وان كان مقدما لفظا ذهب المحققون الى ان التعريف يقصد به معين عند السامع من
حيث هو معين فهو اشارة الى تعيين معنى اللفظ وحضوره في الذهن وهذا القدر متحقق
في جميع معنى اللام وقولهم من حيث هو معين احتراز فان النكرة يقصد بها التفات النفس
الى المعين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعيينه وان كان متعينا في نفسه ومعلوما للمخاطب لان
الكلام في العالم بالوضع وبين مصاحبة التعيين وملاحظته فرق واضح فاذا دخلت اللام على
اسم الجنس فاما ان يشار بها الى حصة معينة فردا كان او افرادا مذكورة تحقيقا او تقديرا يسمى
لام العهد الخارجى ونظيره العلم الشخصى واما ان يشار بها الى الجنس نفسه فاما ان يقصد الجنس من
حيث هو كما في التعريفات فاللام تسمى لام الحقيقة والطبيعة ومنه قولنا الرجل خير من المراة
ونظيره علم الجنس واما ان يقصد الجنس من حيث هو موجود في ضمن جميع الافراد وتسمى لام
الاستغراق ونظيره كل مضاف الى نكرة او في ضمن بعض لا افراد الغير المعينة وتسمى العهد الذهنى
ونظيره النكرة في الاثبات فان قلت اذا كان التعريف يقصد به معين عند السامع واشارة
الى تعيين معنى اللفظ في جميع اقسام التعريف فلم لم يجعل العهد الخارجى راجعا الى الجنس كاخويه
قلنا ان فيه مانعا عن ذلك الجعل وهو كونه معرفة حصة معينة من المسمى شرطا فيه ولا يكفى فيه كون المسمى

معلومة مثل الاستغراق والعهد الذهنى فان المراد فيهما المسمى ومعرفة كافية فيهما لا يحتاج الى
معرفة اخرى فالفرق ظ ومثل هذا جعله تحكما من سوء الفهم او من استيلاء الوهم نعم يحتاج فى
الاستغراق والعهد الذهنى الى قرينة معرفة كون الجنس المعلوم متحققا فى ضمن جميع الافراد
او فى بعض الافراد والفرق بين الاحتياج الى معرفة اخرى غير معرفة الجنس والمسمى كما فى العهد
الخارجى وبين الاحتياج الى قرينة معرفة تحقق المسمى المعلوم فى ضمن جميع الافراد او بعضها
جلى على كل غبى فضلا عن زكى ومن لم يفهم ذلك الفرق فليلم وجدانه الا يرى انهم قالوا ان فى العهد
الخارجى وضعا اخر فيكون المعرف بلام العهد الخارجى موضوعا بازاء كل فرد معهود بوضع
عام بخلاف الاستغراق والعهد الذهنى فان المراد كما مر فيهما المسمى المعلوم الا الافراد كلا او بعضا
لكن يقع فى الخارج على الافراد كلا او بعضا بقرينة خارجية والفرق بين ما يقصد باللفظ من
الاطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج واضح لا سترة فيه وصرح به التحرير
فى المطول فى بحث الاستعارة بل جميع ما ذكرنا مسطور فيه كما يظهر على من تصفح كلامه وامعن
نظره واما اذا اريد باللام الماهية بشرط لا شىء كما فى مثل الانسان نوع او اذا قصد بها الماهية
فى ضمن الفرد كما فى القضية المهملة سواء كان فى ضمن جميع الفرد او البعض بلا قرينة على احدهما
فالاول من فروع تعريف الجنس لكنهم لم يعدوها منها ولم يلتفتوا اليها لقلة استعمالها لا سيما
بالنظر الى الاحكام وكذا الثانى من فروعه ايضا لكنهم لم يتعرضوا لانه فى الحقيقة اما متحقق فى
ضمن الجميع فيكون استغراقا او فى ضمن البعض فيكون العهد الذهنى او هو داخل فى العهد الذهنى
اى تحققه فى ضمن بعض الافراد متيقن على التقديرين لانه متيقن نظيره رفع الايجاب الكلى
فانه للسلب الجزئى لتيقنه فلا يكون قسمان اخران ومن فروع لام الجنس ادعاء العينية
نحو البطل المحامى وادعاء الاشتهار بمدلول المعرف و والذكر العبد **قوله** ومعناه الاشارة الخ
اى معنى تعريف جنس الاشارة الخ اى الاشارة الى الماهية من حيث هى هى اى لا بشرط شىء اعم
من المخلوطة والمجردة مع وصف المعلومية والحضور فى الذهن وتمييزها من سائر الماهيات
هناك بخلاف المنكر لما مر من انه وان دل على ماهية حاضرة فى الذهن بالنسبة الى العالم بالوضع
لكن لا اشارة فيه الى الحضور فيه ومنشاؤه الوضع شخصيا كان او نوعيا فلا تغفل فان الواضع
وضع النكرة بازاء الماهية والمعنى مع قطع النظر عن معلوميته واما المعرف بلام التعريف فوضعه
بازاء الماهية والمفهوم من حيث معلوميته ومعهوديته فيكون الاشارة على وفق الوضع فالذهن
لا يلتفت من سماع النكرة الا الى ذاته لا الى تعيينه واما المحلى باللام فالذهن لا يلتفت الا مع
تعينه وعن هذا ظهر الفرق بين النكرة والضمير الراجع اليها وبين ما الموصولة والموصوفة
فراد بكل احد كل احد عالم بالوضع اذ لا ترجيح للبعض فيحسن ارادة الجميع على سبيل المناوبة كالخطاب
العام باعلم مثلا والمراد بالموصول جنس الحمد والاشارة اليه تعريفه ويؤيده كون ان الحمد ما هو بيان

مافى قوله

فيل نقل عن المص فى حواشيه ان اللام لا تفيد
سوى التعريف والاشارة الى حضوره
والاسم لا يدل الا على مسماه انتهى

مافى قوله ما يعرفه والمعنى الاشارة الى ما يعرفه من حيث انه كذلك فيرجع الى الاشارة الى معلومية
مفهوم الحمد فلا تسامح ولا حذف مضاف ورجحه بناء على ان المتبادر الشايع فى الاستعمال
لا سيما فى المصادر الجنس او بناء على ان اللام لا يفيد الا التعريف فى مدخوله عند عدم القرينة
على العهد الخارجى والاسم لا يدل الا على مسماه فلا مقتضى للحمل على الاستغراق فاذن ترجح الحمل
على الاشارة الى الماهية المذكورة وتعيينها ولذا اكتفى صاحب الكشاف بهذا لان مؤدى الاستغراق
حاصل فى الجنس لان اختصاص الجنس يستلزم اختصاص جميع المحامد بطريق برهانى فان فردا
من افراد الحمد اذا لم يختص به تعالى فالجنس متحقق فى ذلك الفرد فيلزم عدم اختصاص الجنس لكن
المص بعد الاشارة الى رجحانه لما ذكرنا جوز الاستغراق فقال او للاستغراق وفى نسخة وقيل
للاستغراق تنبيها على ضعف **قوله** او للاستغراق اى اللام لتعريف الجنس لكن لا من حيث هى هى
بل من حيث تحققها فى ضمن جميع الافراد بقرينة خارجية وهى ان ملاحظة شمول الافراد
واستغراقها صريحا فى مقام تخصيص الحمد به تعالى ادخل فى التعظيم واقوى فى التفخيم فلم يكن اللفظ
مستعملا فى المطلقة بل فى المخلوطة فيكون مجازا كما نقل عن صاحب كشف الكشاف وغيره من
المحققين ولذا قال صاحب الكشاف والاستغراق الذى توهمه كثير من الناس وهم اذ مدلول
لام التعريف ومعناه الحقيقى هو المسمى والمفهوم ولا قرينة صارفة عنه الى الاستغراق الذى
هو المعنى المجازى لا لان الاستغراق ينافى مذهبه لانهم وان كانوا قائلين بان العبد خالق لافعاله
لكنهم يعترفون بان الاقدار والتمكين منه تعالى فيصح حصر جميع المحامد واختصاصه به تعالى عندهم
وقد صرح به صاحب الكشاف فى سورة التغابن وتمام البحث فى اوائل المطول وحواشيه له قدس سره
ولكون الاستغراق مجازا متعارفا فى المقامات الخطابية جوز المص مخالفا للكشاف مع الاشارة
الى ضعفه لما ذكرنا ولضعفه وجه اخر وهو ان اللام الموضوعة لتعريف الحقيقة يلزم ان يكون
موضوعة لغير التعريف وذلك لان الاستغراق معنى مغاير للتعريف لوجوده حيث لا يتوهم
هناك تعريف نحو كل رجل وكل رجال ولا رجل ولا رجال وايضا يلزم من الجمع بين لام الحقيقة
ولفظ المفرد الجمع بين المتنافيين لدلالة اللام على الكثرة ولفظ المفرد على الوحدة عند من يقول
ان اسم الجنس المفرد موضوع للماهية مع الوحدة لا بعينها وان لم يلزم ذلك عند من اختار كونه موضوعا
للماهية من حيث هى هى واجيب عن الاخير بان اللام انما يدخل عليه مجردا عن معنى الوحدة او يراد به كل فرد
فرد لا لمجموع الافراد كما فى شرح المفتاح له قدس سره وجواب الاول ان الاسم موضوع للماهية بلا شرط
شىء وهى يتحقق فى ضمن الماهية المخلوطة فالمستعمل فيه ليس الا الماهية لا بشرط شىء واستغراق
الافراد انما فهم من القرينة ومن معونة المقام لا سيما فى المقام الخطابى والماهية المأخوذة بلا شرط
شىء معهودة اشير الى حضورها وتعينها فى الذهن باللام ولا يضره وجود استغراق فى مثل كل رجل
اذ الماهية المأخوذة فيه لا يعتبر عهديتها وحضورها فى الذهن وان كانت معهودة فى نفس الامر

وبهذا ينكشف الجواب عمن كونه مجازا كما اختاره صاحب الكشاف ورضي به منلا خسرو وجه
الانكشاف ان اللفظ ح مستعمل في معناه الموضوع له وهو الماهية بلا شرط شئ والافراد
مستفاد من القرينة وقد سبق ان الفرق بين ما يقصد باللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين
ما يقع عليه باعتبار الخارج واضح قوله اذ الحمد في الحقيقة كله له ومعنى الحقيقة هنا وفي امثاله
نفس الامر لا مقابل المجاز الخ اذ الحمد وان كان بحسب الظ منسوبا الى غيره تعالى كسبا لكنه في الحقيقة
له تعالى لانه خالق الاشياء كلها فالحمد على الكاسب راجع الى خالقه اذ الخلق غالب على الكسب
اذ الايجاد واعطاء الوجود يصح انفراد القادر به دون الكسب فانه لا يصح انفراد القادر
فلا يعبأ به بالنسبة الى الخلق فلا اشكال بان من صلى وصام وقام يحمد عليه بالفعل الجميل الاختياري
فيكون حمدا فلا يصح اختصاص الحمد به تعالى سواء كان بلام الجنس كما هو المختار او بلام الاستغراق
كما هو الملتفت اليه مرجوحا وجه الاندفاع ظ مما قررناه واستفادة اختصاص جميع المحامد به
تعالى من لام الاستغراق ظ واما من لام الجنس فلان المبتدا اذا كان محلى باللام يفيد قصره على الخبر
فيفيد ان جنس الحمد مقصور على الاتصاف بكونه له تعالى فيكون القصر اضافيا لما بيناه سابقا
لكن لما كان هذا الاختصاص مستلزما لاختصاص الحمد به تعالى ذهبوا الى ان اختصاص الحمد لله
به تعالى حقيقي وانه من قبيل قصر الصفة على الموصوف والقول بانه من قبيل قصر المتعلق
على المتعلق اما راجع الى قصر الصفة على الموصوف او الى عكسه اذ القصر لا يخلو عن هذين
القسمين كما بين في فن المعاني فالمراد بالحمد اما مبني للفاعل او مبني للمفعول او الحاصل بالحمد
اي الحامدية والمحمودية فالاخير اي المحمودية هو المناسب للمقام اذ العهد الخارجي مع عدم تعرض
الشيخين له بعيد عن المرام اذ قد مر ان هذا اللفظ ليس بحمد بل هو محمود به ولا يحصل الا باخبار
ان كل حمد او جنس من كل شخص مخصوص به تعالى واخبار ان حمدا معهودا مقصور عليه وان حصل
الحمد لكنه ليس بمرتبة الاخبار المذكور قيل ويرد على ما قاله المص ان حمد العبد بصفة الجميل على
الجميل الاختياري القائم به ليس حمد الله تعالى لامتناع وصفه بصفات العباد وان خلقها والمتبادر
من كون الحمد لله تعالى انه المستحق له او انه محمود له انتهى قد عرفت وجه اندفاعه بان المراد المحمودية
وهو وصف له تعالى ومعنى كونه مستحقا له انه تعالى مستحق لكونه محمودا او متعلقا للحمد لا انه مستحق
بالقيام به وان مثل هذا الكلام في غاية السقوط ولا يصدر مثله عن مثل المص فلا يليق عزوه
اليه اذ اركان الحمد حامد ومحمود ومحمود به ومحمود عليه فالحمد القائم بالعباد متعلق برب العباد
وكون المراد بالحمد المحمدة بناء على ان كل محمدة له تعالى اما لكونه صفة له او صادرة منه تعالى مخالف
لما سبق من قوله وهو من المصادر الخ والتعريف للجنس ومعناه الخ فانه ظاهر في ان المراد ماهية
الثناء والوصف بالجميل وقوله اذ ما من خير الخ بيان ان سبب الحمد وهو العطاء والكرم والنعماء
ليس الا منه تعالى فالحمد جنسه او جميع افراده مختص به تعالى ايضا فلا دلالة فيه على ان المراد

اذ الحمد في الحقيقة الخ تعليل للاستغراق والجنس ان مؤدى الجنس مؤدى الاستغراق وكونه اصلا لا ينافي ذلك اذ التعليل لبيان صحة مؤداه لا لبيان صحة حمله على الجنس فانه اصل مستغن عن البيان منه

المحمدة قوله اذ ما من خير اي نفع فيه للعباد الا وهو تعالى موليه معطيه قوله بوسط وهو ما للاختيار
العبد مدخل فيه كالعلم وسائر المعارف من مكسوبات العبد او غير وسط وهو ما لا مدخل فيه لاختيار
العبد اصلا كالحس والشجاعة والقوى المدركة والمحركة وتناسب الاعضاء وغير ذلك من النعم
الموهبية كما فصل في تفسير انعمت عليه والى هذا اشار بقوله كما قال الله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله
الاية وكون النعم الموهبية مما يحمد عليه قد مر بيانه فان قيل اذا كان بوسط يستحق ايضا الحمد
فلا يكون كله له تعالى قلنا قد سبق جوابه من ان الكسب بالنسبة الى الخلق لا يعبأ به وان كان
في ذاته مدار الثواب والعقاب وهذا مراد من قال ان ذلك راجع اليه تعالى باعتبار كون الاقدار
والتمكين منه تعالى واليه اشار المص بقوله في الحقيقة ولما كان الشر مقضيا بالعرض وانه متضمن
للخير لم يقل ما من خير وشر مع ان مقام الحمد يقتضي تخصيصه بالخير فلا مفهوم وان كان القائل
ممن يقول به قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله فانه يدل على ان المؤثر في النعم كلها هو الله تعالى
فان معنى كونها من الله صدورها منه تعالى وهذه الاية برهان ساطع على ان الحمد لغيره تعالى
ليس بحمد بل بحسب الظ فما فهم من اثبات الحمد لغيره تعالى مثل قوله ذما للكافرين ويحبون ان
يحمدوا بما لم يفعلوا الاية فانه يدل بمفهومه على انهم ان احبوا ان يحمدوا بما لم يفعلوا من الافعال
الحسنة لما استحقوا هذا الذم فهو محمول على ظاهر الحال قوله وفيه اشعار اي في اثبات الحمد له تعالى
لان الحمد يقتضي ان يكون المحمود عليه اختياريا بخلاف المدح والفعل الاختياري لا يصدر الا من الموصوف
بتلك الصفات وعن هذا قال اذ الحمد لا يستحقه وفيه اشارة الى ان الحمد بمعنى الوصف بالجميل
لا بمعنى المحمدة فمن حمل الحمد عليه هنا فقد غفل عن اشارته في مواضع عديدة من كتابه ولا اشعار
في المدح ولذا اختير الحمد ولعل الاولى ترك هذا البيان والله المستعان والحيوة حقيقة في القوة
الحساسة او ما يقتضيها واذا وصف به الباري تعالى اريد بها صحة اتصافه بالعلم والقدرة
واللازمة والقدرة صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها وقال المص هي التمكن
من ايجاد الشئ وقيل قدرة الله عبارة عن نفي العجز عنه والقادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل والقدير الفعال لما شاء على ما يشاء ولذلك فلا يوصف به غير الباري تعالى كذا قاله
في سورة البقرة فالاولى هنا حي قدير والارادة والمشية عندنا عبارتان عن صفة في الحي
توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات والعلم صفة ازلية تنكشف المعلومات
عند تعلقه بها ولو قال حي عالم قدير مريد لكان احسن سبكا وابهى نظما قوله وقرئ الحمد لله
بكسر الدال بسبب اتباع الدال اللام فيكون اعرابه تقديريا كما صرح به الدماميني قارئه
الحسن البصري رح قوله وبالعكس اي وقرئ ابراهيم بن ابي عبلة الحمد لله بضم اللام لاتباعها
الدال قال صاحب الكشاف والذي جرّهما على ذلك والاتباع انما يكون في كلمة واحدة كقولهم منحدر
الجبل ومغيرة تنزل الكلمتين منزلة كلمة واحدة لكثرة استعمالهما مقترنين والمص اشار الى هذا

وكلما جرى هذا الكلام لا يجتنب ولا يحمد على صفات نحو الالوان يقال انها لكونها مبدأ للافعال الجميلة والمزاح الجبلية في حكم خبر منه

وفي هذه الاية اشكال سبانا دفعه من المص فالاشتغال بنحو جوابه هنا خارج عن المقام منه

او على ان المؤمنين ان احبوا ان يحمدوا بما فعلوا من الايمان والاحسان لم يستحقوا الذم وهذا اولى مما ذكر اولا منه

ان الحمد لا يكون الا بعد العلم بانه حي قادر مريد عالم مكو علم ذلك بالحمد لزم شائبة الدور والجواب بالمية والانية لا بد فيع ظاهر المحذور منه

بالوقوع مع استواء القدرة الى الكل منه

والقراءة المنسوبة الى ابراهيم والحسن شاذ منه

الانحدار الانهباط منحدر بفتح الدال وجاء الضم للاتباع ومغيرة بكسر الميم اتباعا للغين

بقوله تنزيلا الخ ثم قال واشف القرائتين اى افضله قراءة ابراهيم حيث جعل الحركة البنائية
تابعة للاعرابية التى هى اقوى بخلاف قراءة الحسن انتهى فلو قدمها المص على قراءة الحسن
لكان تنبيها على قوته ورجحانه قيل وعدل عنه المص لما فيه الاشارة الى ان القراءة تكون بالرأى
وسيأتى رده مع ان ماذكره قد رد بان الاكثر فى اللغة جعل الثانى متبوعا وغير اللازمة تابعة
اولى من عكسه وكون الحركة الاعرابية اقوى غير مسلم والاتباع يتعدى الى مفعول واحد والى
اثنين واختلفوا فى ان ما كان فاعلا له قبل الهمزة هل يكون مفعولا اولا او ثانيا فيحتمل كون الدال
تابعا وعكسه تدبر انتهى ولا يخفى عليك انه لا اشعار فى كلام الكشاف الى ان القراءة تكون بالرأى
وانه رجح احدى القرائتين المرويتين على الاخرى بالبيان ومنع كون الحركة الاعرابية اقوى ضعيف
قوله الرب فى الاصل اى فى اصل اللغة اما مصدر اطلق على الفاعل للمبالغة اطلاقا مجازيا كقول
الخنساء وانما هى اقبال وادبار بلا تاويل باسم الفاعل ولا تقدير لانه يفوت المبالغة ويكون
كالشئ المغسول وكلا غاثى هزول ومعنى تقدير المضاف فى هذا انه لو كان الكلام قد جى به على ظاهره
ولم يقصد به المبالغة المذكورة لكان حقه ان يجاء بلفظ المضاف لا انه مراد كذا فى المطول نقلا عن الشيخ
صاحب دلائل الاعجاز وكذا الكلام فى تاويله بالمشتقات اى معنى تاويله باسم الفاعل ونحوه عين ما ذكر
فى معنى تقدير المضاف وانما خص الشيخ الكلام فى تقدير المضاف لانه فى حل معنى ادبار واقبال **قوله**
بمعنى التربية اى الرب والتربية مترادفان كما هو الظ من تعريف اللفظى وان كان ذلك التعريف
يجوز ان يكون بالاعم والاخص على قلة واما القول بان زيادة اللفظ تدل على زيادة المعنى فليس
بكلى بل اكثرى كما سبق فى الرحمن وهى اى التربية تبليغ الشئ الى كماله اى كماله الذاتى والعرضى والكمال
ما يتم به النوع فى ذاته او فى صفاته والكمال فى ذاته كهيئة السرير فانها كمال للخشب السريرى اذ لا يتم
السرير فى حد ذاتها الا بها والكمال فى صفات الشئ كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يتم فى صفته
الا به وكالعلم وسائر المعارف للانسان فهو تعالى مكمل جميع ما سواه من الموجودات ذاتا وصفة
قوله شيئا فشيئا اى تبليغا تدريجيا كتبليغ النطفة الى مرتبة الانسانية متدرجا فى اطوار الخلق
قال الله تعالى وقد خلقكم اطوارا ويفهم منه ان تبليغ الموجود الى كماله دفعيا لا تدريجيا لا يكون تربية
وفيه اشكال لانه رب العالمين ومنهم من خلق دفعيا تاما كاملا ليس له حالة منتظرة كالملائكة عليهم السلام
قوله شيئا فشيئا حال اذ المعنى متدرجا مترتبا والظ من كلام المص ان التدريج معتبر فى مفهوم التربية
سواء عبر بالتفعيل الدال على التدريج كالتربية اولا كالرب وما قيل وفيه اشارة الى ان التفعيل
تدل على التدريج ضعيف فانه لا ينتظم فى لفظ الرب بل قيل الضمير فى وهو تبليغ الشئ عليها فى
بعض النسخ راجع الى الرب والتعريف له وعلى هذا فاضافته معنوية يصح ان يقع صفة
قوله ثم وصف به للمبالغة اى ثم وصف المربى به للمبالغة فى اتصافه بالتربية حتى كانه عين التربية
فيكون مجازا عقليا اسند الى غير ما هو له وقدم توضيحه انفا وانما قال ثم وصف به لان استعماله محمولا

ع لانها علم المعانى مقصودة بتمييز بعضها عن بعض
ولولا الاعراب لاختل المقصود ولا يفهم الاحكام
على وجه الاحكام وما ذكروه فى ترجيح البنائية
لا يقاومه
من قولهم جعل الحركة
اللازمة متبوعة وغير
اللازمة تابعة اولى
من العكس

ص والباء مقلوب من الباء اصله ربب
فقلب الباء الثالث ياء مثل تقضى البازى
واصل التربية تربببة بوزن تذكرة
فقلب ياء فصار تربية

[illegible]

على الذات بعد استعماله مصدرا غير محمول على الذات للمبالغة كما ان استعمال الصوم والعدل محمولان
على رجل بعد استعمالها بمعنى الحدث غير محمولين على الذات للمبالغة والظ ان وصف مسند اليه تعالى
والاسناد الى الجار والمجرور مرجوح **قوله** وقيل هو نعت قائله صاحب الكشاف وهو قائل بالاول ايضا لكنه اخره
والمص قدمه ورجحه ونسب اليه وضعفه لاحتياجه الى النقل من المتعدى الى اللازم كما فعل فى الرحمن
اذ الظ ان مراده الصفة المشبهة مع فوات المبالغة المذكورة الراجحة لدى ارباب البلاغة ولا يعدل
عنه ما امكن المساغة ثم الاولى وقيل هو صفة والقول بانه من شانه ان ينعت بها يشعر ضعفه ولم
يصرح بكونه صفة مشبهة وان ذهب اليه شراح الكشاف لان شارح التسهيل منع كونه صفة مشبهة وقال
الظ انه من مبالغة اسم الفاعل او اسم فاعل واصله راب فخفف بحذف الالف فصار ربا وعدم تعيينه
للاشارة الى ذلك الاحتمال **قوله** من ربه يربه فهو رب اى من المتعدى ذكر ذلك للتنبيه على تعديته
ولو لم يذكر مضارعه لكفى فى ذلك والقول بانه للاشارة الى بابه اى باب فعل يفعل بفتح العين فى الماضى
وضمها فى المضارع غير تام لعدم التصريح بذلك ولكون مجئ الصفة المشبهة من هذا الباب نادرا استشهد له
فقال نم ينم فهو نم والنميمة رفع الحديث على وجه الافساد اى نم الحديث ينمه بالضم كما هو الظ فى الاستشهاد
ويحتمل الكسر ولابد فيه من النقل ايضا وفى ترك المفعول اشارة اليه كذا قاله قدس سره ولا يخفى
ان الاولى من رب يرب والاستشهاد وانما يتم اذا كان ذلك الكلام كلام من يوثق به مع انه يحتمل
كونه من مكسور العين فى مضارعه فلا يحصل التأييد وينبغى ان يكون فعلا بكسر العين فادغم
لا فعلا لانه جمع على ارباب وافعال لا يقاس عليه قاله بعض شراح الكشاف وعلى هذا ينبغى ان يكون
على وزن حنق ان اعتبر مصدرا **قوله** ثم سمى به المالك وان لم يكن مربيا اى نقل له بعد ما كان مصدرا
بمعنى التربية او نعتا بمعنى المربى او المعنى ثم سمى به المالك مجازا للعلاقة المذكورة وهذا اولى لان
النقل يقتضى كون الاول مهجورا وليس كذلك ويدل عليه قوله ثم وصف به للمبالغة والاستعمال
ناطق بذلك وذهب بعض المفسرين الى ان الرب لغة يطلق بالاشتراك اللفظى على المالك والسيد
والمربى والمنعم والمصلح والمعبود ولكون الاشتراك خلاف الاصل اختار المص كونه مجازا فيه **قوله**
لانه يحفظ ما يملكه ويربيه اى صورة وكسب فى صورة كون المالك عبدا مخلوقا فكما ان اطلاق المالك عليه
مجاز فكذلك اطلاق التربية عليه مجازا ايضا ثم التربية فى الجمادات غير ظ بالنسبة الى العبد واما الحفظ
فهو شامل فلو اكتفى به لكان اولى **قوله** ولا يطلق على غيره تعالى الا مقيدا اى لا يطلق فى اللغة بدون
التقييد بالاضافة اطلاقا مستفيضا على غيره تعالى وان جاء نادرا فى الجاهلية كقول الحارث بن حلزة
وهو الرب والشهيد على يوم الجيارين والبلاء بلاء **قوله** الا مقيدا باضافة اى باضافته شئ يصح الاضافة
اليه فلا اشكال بانه يلزم منه صحة ان يقال فلان رب العالمين ورب الخلق اجمعين على انه لا يصح انه
رب الدار اذا لم يكن له مالكا او ملابسا له فضلا عن صحة مثل رب العالمين كما هو الشايع المتبادر وغيرها
مما يدل على ربوبية مخصوصة فيقال رب الدين ورب المال وفى التنزيل فيسقى ربه خمرا ولا يجوز استعماله

ه او هو مصدر نقل الى الذات كالرب
وهو الظاهر العضد

ويدع المنذر بن ماء السماء
ملك من ملوك العرب كذا قيل
ابن صدر الدين

ص رب الدين وفيه تأييد لما قلنا من ان التربية
لا توجد فى كل مالك اذ لا تربية الدين

بالالف واللام للمخلوق بمعنى المالك لان اللام للعموم والمخلوق لايملك جميع المخلوقات وهذا معلوم من انه
لايطلق على غيره تعالى الا مقيدا واستعمال الحارث بن حلزة بقوله فهو الرب كما مر نادر مع كونه في الجاهلية
وكلامنا في الاسلام لايكاد يوجد الا مقيدا هذا في المفرد واما الجمع اى الارباب قدس سره فحيث لم
يطلق على الله وحده جاز تقييده بالاضافة كرب الارباب واطلاقه كقوله تعالى ءارباب متفرقون
الاية انتهى ورب الارباب كونه مثالا للاضافة مشكل اذ المضاف ليس بجمع والجمع ليس بمقيد
بالاضافة والتوجيه بان المراد كونه واقعا في التركيب الاضافي ليس بمفيد واما في الشرع فاطلاقه
مقيدا بالاضافة مكروه على ما روى في الصحيحين اى البخارى ومسلم عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه
عن النبى عليه السلام انه قال لايقل احدكم اطعم ربك وضئ ربك اسق ربك ولايقل احدكم ربى
وليقل سيدى ومولاى لكن اختلف فقيل ذلك النهى للتنزيه فلا يدل على عدم الجواز ولو سلم فيدل على
الوقوع قبل النهى والا لم يفد فائدة معتدا بها ويؤيد الاول قول يوسف عم ارجع الى ربك الاية فانه يدل
على الجواز في الجملة والامر المكروه قد وقع من النبى عم تنبيها لجوازه وهذا القول من يوسف عم من
هذا القبيل على انه صدر منه قبل النبوة على اصح الاقوال فشرع من قبلنا شرع لنا اذا قصه الله تعالى ورسوله
بلا انكار وقيل انه مخصوص جوازه بزمانه كالسجدة قال الله تعالى وخروا له سجدا لكن اثبات كونه من
خصائصه اصعب من خرط القتاد واذا عرفت ذلك فقول المص ولايطلق على غيره تعالى الا مقيدا
على اطلاقه اما مبنى على ان النهى للتنزيه او مخصوص بغير المكلف وانت تعلم ان الاشتباه في اطلاقه
مضافا الى المكلف دون غيره مثل رب الدار ورب الناقة فلا وجه لما قيل من انه لم ينكر احد تمثلنا
استعمال رب المال استعمالا واسعا فظهر ان الحديث محمول عندهم على التنزيه قطعا فلا يسوغ لنا
حمله على التحريم انتهى فانه غفلة عظيمة من مورد الحديث فانه ليس مطلقا بل المكلف بقرينة الاطعام
والاسقاء والتوضى فهو محتمل للتحريم ايضا لكن التنزيه هو الراجح لما ذكرنا ثم السر في اختصاص
المطلق به تعالى انه لما قصد به المبالغة تعين ان يراد به الرب الحقيقى اذ حقيقة التربية التى هى
التبليغ المذكور مختصة بالايجاد هذا اذا اريد به الحقيقة الاصلية واما اذا اريد به المالك مجازا او حقيقة
عرفية فكذلك مختص به تعالى ايضا اذ المالكية الحقيقية لاتوجد في غيره **قوله** والعالم اه لما بين المضاف
وهو الرب اولا لعدم توقف معناه على المضاف اليه شرع في بيان المضاف اليه وقدم في بعض المواضع
بيان المضاف اليه لتوقف معرفة المضاف على معرفته اسم لاصفة لما يعلم به اى لما يعلم به الشئ مطلقا
فانه مشتق من العلم لا العلامة قال الراغب الفاعل كثيرا ما يجئ في اسم الالة يفعل بها الشئ كالطابع
والخاتم والقالب فجعل بناؤه على هذه الصيغة لكونه كالالة في كونه علامة على صانعه انتهى فكان هذا
مراد من قال وهو اسم الة مشتقة من العلم كالخاتم من الختم لكنه ليس بمطرد ولذا لم يذكر في علم التصريف
والا فكونه اسم الة كالمفعل والمفعال مشكل كالخاتم والقالب بفتح التاء في الاول وهو اسم لما يختم به الشئ
وبفتح اللام في الثانى ويجوز كسرها الة معروفة يفرغ فيها الجواهر المذابة وايراد النظيرين للتنبيه على كثرة

فيه ان العالم على العالم والطابع بسند عى صحى
اطلاقه على تخصص واحد بكنه لايطلق عليه عند
الجمهور وسيجئ تفصيله مـ

كمام من الراغب

كمام من الراغب وهو في الاصل غير عربى معرب كالب كما في بعض كتب اللغة وقيل عربى اسم لما يقلب به
الشئ فانه يقلب الشئ من شكله الاصلى الى شكل نفسه **قوله** غلب بتخفيف اللام خبر بعد خبر اى كثر
استعماله فيما يعلم به الصانع بعد ما كان عاما قيل فلا يطلق العالم على ما يعلم غير الصانع كالدوال الاربع
مثلا وفيه نظر اعلم ان بعض العلماء انكر اطلاق الصانع على الله تعالى لعدم ورود الشرع بذلك واجيب
بانه ورد في الحديث الشريف اخرج الحاكم وصححه والبيهقى في كتاب الاسماء والصفات من حديث حذيفة رض
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى صانع كل صانع وصنعته واخرج الطبرانى ايضا حديثا
اخره اتقوا الله فان الله تعالى فاتح لكم وصانع قيل لكن يرد عليه ان الشرط في صحة التوقف كونه سنة
متواترة وهذا الحديث خبر الواحد والمحققون منعوا صحته بخبر الواحد بانه راجع الى اعتقاد ما يجوز
ويستحيل على الله تعالى وطريق ذلك ليس الا القطع نعم قال القاضى عياض الصواب جوازه لاشتماله
على العمل لكنه ليس بصحيح لان اشتماله على العمل لاينافى اشتماله على الاعتقاد ايضا فالصواب ان الاذن
ههنا حاصل بالاجماع والحديث سنده انتهى قال قدس سره في شرح المواقف قد ورد في الحديث الحنان
والمنان والتام والقديم والشديد والكافى وغيرها انتهى ولايخفى عليك انها ثابت باخبار الاحاد
اذ الحديث المتواتر اللفظ قليل جدا فمن شرط ذلك فقد اشكل عليه اطلاق القديم والكافى وغير ذلك مما هو
مشتهر بين الالسنة بل لايثبت صحة الاطلاق بالحديث اصلا اذ لايرد المتواتر في شان اطلاق الصحة
بل قال ابن الصلاح ان شاء المتواتر على التفسير المتقدم يعز وجوده الا ان يدعى ذلك في حديث من كذب
على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وكذا ابن الحبان والحازمى ذهبا الى عدمه ومنع ابن حجر العسقلانى
ذلك ليس بوارد اذ المانعون انما منعوا التواتر اللفظى والمثبتين جوزوا التواتر المعنوى كذا قاله
العلى القارى في شرح النخبة فقول المشايخ يصح اطلاق الاسماء عليه تعالى بالحديث قول لايوجد له مثال صح
اصلا فالصواب ثبوته بالخبر الواحد واما قوله فالصواب ان الاذن ههنا حاصل بالاجماع فضعيف
لانه ان اراد الاجماع الذى هو منقول بالتواتر فممنوع والا فيرد عليه ما اورده على الخبر الواحد وايضا
يرد عليه ان كل من اطلق اسما عليه تعالى يمكن ان يدعى انه ثابت بالاجماع وسند الاجماع وان كان لازما
لكن لايلزم الاطلاع عليه فيؤدى الى مفسدة عظيمة فالصواب ان لايدعى من تلقاء نفسه الاجماع
على امر ما بل الواجب النقل من الثقات وائمة الهداة **قوله** وهو كل ما سواه لح فيه اشارة الى ان المراد
ما سوى الله من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم هذا مذهب الجمهور واختاره المص وسيجئ القول
بان زيد عالم لكن الاشخاص من غير اولى العلم ليست بعالم اتفاقا وفي كلامه تلويح الى ان العالم اسم للقدر
المشترك بينها وهو المفهوم الكلى اعنى ما يعلم به الصانع وموضوع له بالوضع العام فيطلق على كل واحد
من تلك الاجناس وعلى كلها الاسم للكل والا لما صح جمعه والقول بانه يجوز ان يكون مشتركا بين الكل وبين
القدر المشترك فح يصح الجمع باعتبار المعنى الثانى ضعيف اذ الاشتراك اللفظى خلاف الظ لايصار اليه
ما لم يمس حاجة اليه على ان كونه موضوعا للقدر المشترك بينها يغنى عن ذلك لانه داخل في الموضوع له

قيل وكذلك ان نقول ليس بطريق اطلاق اللفظ بطريق الاسمية
حتى يحتاج الى التكلف بل بطريق الوصفية فلا محذور على
ما اختاره الامام الغزالى من انه يجوز اطلاق ما علم اتصافه
تعالى على طريق الوصفية دون الاسمية لان اجراء الصفة
اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع
بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى والولاية عليه الا للاب
والمالك ومن يجرى مجريهما وهو تعالى منزه عن ان
يتصرف فيه انتهى ولايخفى ان هذا لامساس له
هنا كما لايخفى مـ

قال قدس سره في شرح المواقف الاسم اما ان يؤخذ من الذات
او من جزئها او من وصفها الخارجى او من الفعل الصادر عنه
ثم ينظر الى ما يمكن في حق الله تعالى اما المأخوذ من الذات
فمتفرع تعقله فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له
اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها
لم يجوز له تعالى اسما مأخوذا من ذاته انتهى فعلم منه ان
مراد الامام الغزالى الاسم الذى وضع بازاء حقيقته كلها
فالنزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال
فالصانع من هذا القبيل لا الاول مـ

ولم ينقل الاجماع منهم فمن اطلع فليبين من محله مـ

فلاحاجة الى وضع اخر له بخصوصه وفي بعض التفاسير العالم ماحواه الفلك ثم كل جنس منه عالم
على حدة عند التفصيل وبيانه ان الجن عالم والانس عالم والمواشي عالم وكذا كل جماعة كثيرة عالم
من كل جنس وبيانه ان العرب عالم والعجم عالم واهل كل عصر عالم وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الله تعالى ثمانية عشر الف عالم وان دنياكم منها عالم وقال مقاتل ان لله تعالى ثمانين الف عالم
اربعون الف البر واربعون الف البحر وقال كعب لايحصى عدد العالم الا الله تعالى وما يعلم جنود
ربك الا هو والمناسب هو القول الاخير كيف لا وقد اعترفوا ان كل جماعة كثيرة من كل جنس سمي
عالما ولاريب في عدم تناهيها بمعنى لايقف عند حد فكيف يدعى الانحصار والانحصار المنقول
اما محمول على الاجناس فقط كما يؤيده قوله وان دنياكم منها عالم مع ان الدنيا مشتملة على العالم
الكثير بحيث يكاد ان لايتناهى او المراد التكثير لا التحديد وبهذا يندفع المخالفة بين قول مقاتل
وبين الحديث الشريف السديد فقول المص من الجواهر لايشمل جميع المذكورات شمولا ظاهرا بل
والجواهر عامة للجواهر الفردة وهي الاجزاء التي لاتتجزى وما يتركب منها اي الاجسام فهذا احسن
من عبارة الكشاف من الاجسام والاعراض لعدم تناولها الجزء الذي لايتجزى الا ان يقال ان وجوده
بدون الاجسام غير ثابت او لكونه جزءا من الاجسام اكتفى عنه بذكرها واما المجردات فليست بثابتة عندنا
فالقول يجنا ولهاميل الى مذهب بعض المتكلمين وترك مسلك الجمهور من الاكابرين قوله فانها لامكانها
اي العالم والتانيث باعتبار معناها او الجواهر والاعراض وفي المواقف المحوج الى السبب عند المتكلمين
هو الحدوث لا الامكان وقيل هو الامكان مع الحدوث وقيل هو الامكان بشرط الحدوث وقيل هو
الامكان بشرط الحدوث وقد قال اولا قال الحكماء الامكان محوج الى السبب انتهى وما ذكره المص
موافق لمذهب الحكماء فالاولى لحدوثها او لامكانها مع الحدوث او بشرط الحدوث قوله وافتقارها
لايفهم منه الحدوث بل فائدته التنبيه على ان المراد الامكان الخاص لا العام وغاية التوجيه ان مراده
امكانها مع حدوثها كما يدل عليه اخر كلامه وفيه دليل على ان الممكنات كما هي الخ فظهر ضعف القول
بان المص اختار مذهب الحكماء وان اوهمه كلامه في الطوالع حيث قال ان الامكان محوج للممكن
الى السبب المؤثر لان الممكن لما استوى طرفا وجوده وعدمه امتنع وجوده لا لمرجح والعلم به
بديهي وذلك المرجح يجب ان يكون واجبا لذاته والا لكان ممكنا فيحتاج الى مرجح اخر فاما ان يتسلسل
او يدور فالمجموع المشتمل على التسلسل والدور ممكن ايضا فيحتاج الى مؤثر واجب انتهى لكن
كلامه هنا كما هي مفتقرة الى المحدث حال حدوثها ظ في انه اختار مذهب البعض من المتكلمين
وهو كون السبب المحوج الامكان مع الحدوث او بشرط الحدوث والقول بان كون الامكان
محوجا للممكن الى السبب المؤثر مذهب قدماء الحكماء كما صرح به مولانا منلا خسرو احسن من القول
بانه اختار مذهب الحكماء فاتضح ما ذكره في الطوالع وجه دلالة الجواهر والاعراض على وجود صانعه
ووجه تسميتها بالعالم والمص قرر البرهان في تفسير قوله تعالى ان في خلق السموات والارض الاية

من سورة البقرة على وجه لامزيد عليه فراجع اليه فانه ينفعك في هذا المقام وينكشف به المرام
قوله واجب لذاته اي واجب ولازم وجوده لذاته بحيث لايستند الى غيره كما سبق تحريره
قوله تدل على وجوده اي على وجوده اللازم لذاته وتدل على وحدانيته وكمال قدرته وشمول علمه
فالاكتفاء بوجوده لكفايته في بيان وجه تسميته بالعالم قيل وهذا مبني على كون المحوج هو الامكان
وهو مختار المص في الطوالع ومن حكم بان الحدوث او الامكان معه او بشرطه انسد عليه باب
اثبات الصانع لجواز ان يكون علة الحوادث ممكنا قديما ولاحاجة الى سبب على هذا التقدير ولذا قيل
من تمسك بالحدوث في اثبات الصانع ولم يجعل الامكان وحده محوجا للمؤثر ما اثبت الا قديما تنتهي
اليه الحوادث كما صرح به وبهذا ظهر ضعف ما نقل هنا عن المص رح وهو قوله لو قال بدل لامكانها
لحدوثها لكان اولى كما ذكرنا تماما في الهامش قال في شرح المواقف قال المتكلمون المحوج الى السبب هو الحدوث
لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ماهيته لاتقتضي
بذلك انتهى فالمتكلمون والحكماء اتفقوا على ان الممكن ما استوى طرفا الوجود والعدم فالممكن
المفروض قدمه ان كان من جملة العالم وهو الجواهر والاعراض يثبت حدوثه فيحتاج الى واجب
وجوده والا فان كان وجوده من ذاته فيكون واجبا خلاف المفروض مع انه مطلوبنا وان كان
وجوده من غيره فيحتاج الى مؤثر يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب لذاته وان فرض كونه قديما
فاين يلزم انسداد باب اثبات الصانع ولذا قال النحرير التفتازاني والمحدث للعالم هو الله تعالى
اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولايحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جائز
الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح دليلا على وجود
مبدأه انتهى وقال الفاضل الخيالي هذا طريق الحدوث انتهى وقيل في توضيحه ان مبدأ العالم
لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لكان الشيء علة لنفسه
لكونه محدثا فاللائق للعاقل ان يحترز عن مثل هذا التشكيك ويجتهد في وصول مراد المشايخ
ولم يتبادر الى تخطئة ائمة الثقات والهداة قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون
قوله وانما جمعه ليشمل الخ وفي الكشاف فان قلت لم جمع قلت ليشمل كل جنس مما سمي به قال
قدس سره حاصل الجواب ان الافراد وان كان اصلا اخف الا انه لو افرد معرفا باللام لربما
يتوهم ان القصد الى استغراق افراد الجنس الواحد او الى الحقيقة اي القدر المشترك فلما
جمع واشير الى تعدد الاجناس واستغرق افرادها بالتعريف زال التوهم بلا شبهة وفهم الحق بلا مرية
انتهى وهذا البيان لايلائم قولهم استغراق المفرد اشمل فلو اعتبر مثل هذا التوهم الناشي
لا عن دليل لايحسن هذا القول منهم لجريان مثل هذا التوهم في كل موضع يكون المفرد فيه محلى
باللام وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان الكتاب اكثر من الكتب الا ان يقال انه لما كان
اسما للقدر المشترك وكان يصح ان يطلق على كل جنس مما يعلم به الخالق وان يطلق على جنسين

غاية الامر طريق الامكان اوضح من طريق الحدوث

فصاعدا ايضا جمع دفعا للتوهم ان القصد الى استغراق افراد الجنس الواحد لما عرفت من صحة اطلاقه
عليه والمراد استغراق جميع الاجناس واستيعاب افرادها بحيث لا يشذ فرد منها والوافي بهذا المقصود
الجمع لدلالته على التعدد ولعدم قرينة البعض فيحمل على الاستيعاب المذكور واما الافراد فليس نصا
في ذلك التعدد بل محتمل له فكان مقتضى الحال ايراده بالجمع في المقال واما سائر الالفاظ المفردة فلما
لم يكن موضوعا للقدر المشترك بين كل جنس وجنس وبين المجموع فاستغراق مفرده اشمل من
جمعه مع انه منظور فيه اوضحه التحرير في شرح التلخيص فعلم ان قولهم استغراق المفرد اشمل عام خص
منه البعض وهو مثل العالم فان استغراق جمعه اشمل وبهذا البيان ينحل اشكال البعض بان العالم
بدون التقييد لا يستعمل الا في القدر المشترك او المجموع فتوهم ان القصد الى استغراق افراد جنس
واحد لا وجه له ومجرد صدق العالم بالمعنى الكلي على كل جنس لا يصير منشأ لذلك انتهى وجه الاخلال
ان مجرد صدق العالم على كل جنس كونه منشأ لذلك امر واضح والانكار مكابرة ثم قال قدس سره
فان قلت العالم لا يطلق على واحد من الجنس المسمى به كزيد مثلا فاذا عرف امتنع استغراقه للافراد
جنس واحد فان اللفظ المعرف لا يستغرق الا افرادا ينطبق على كل منها وكذا اذا جمع وعرف لم يتناول
الا الاجناس التي ينطبق عليها دون افرادها قلنا لما كان العالم منطبقا على الجنس باسره نزل منزلة
الجمع ومن ثمة قيل انه جمع لا واحد له من لفظه فكما ان الجمع اذا عرف استغرق احاد مفرده وان لم يكن
صادقا عليها كقوله تعالى والله يحب المحسنين اي كل محسن وقولك لا اشتري العبيد اي واحدا منهم
كذلك العالم اذا عرف يشمل افراد الجنس المسمى به وان لم يكن منطبقا عليها كانها احاد مفرده المقدر
فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما ان لفظ الاقاويل يتناول كل واحد من احاد الاقوال كذلك العالمون
يتناول كل واحد من احاد الاجناس فقوله يشمل كل جنس اي افراده انتهى وانما حمله قدس سره
على ذلك وتمحل في توجيهه اذ الربوبية لا تتعلق الا بالافراد دون الاجناس والانواع والاصناف
فلا جرم ان مراده الافراد وانما لم يعبر المص والزمخشري بالافراد مع ان الحكم عليها دون الاجناس
لما عرفت من ان العالم لا يطلق على فرد ولذا قال قدس سره كانها احاد مفرده المقدر **قوله** وغلب
العقلاء من التغليب وهو ترجيح احد المعلومين على الاخر في اطلاق لفظ عليهما والقيد الاخير لاخراج
المشاكلة ولا بد ان يكون بين المعلومين نوع تعلق كمصاحبة ومشابهة ونحوهما وهو من المجاز المرسل
كالمشاكلة وقيل التغليب وضع ادنى الشيئين موضع اعلاهما في الاسم كعمرين والصفة كقمرين كذا
قاله صاحب التبيان كما نقله البعض ولشرافة العقلاء غلبوا على غيرهم فجمع العالم الشامل للعقلاء
وغيرهم بالجمع المخصوص بالعقلاء مجازا اذ جميع باب التغليب مجاز صرح به في المطول فاريد به معنى مجازي
شامل للمعنى الحقيقي والمجازي فلا جمع بين الحقيقة والمجاز **قوله** كسائر اوصافهم اي كيفية اوصافهم
اي لما كان الجمع بالواو والنون مختصا بصفات العقلاء وما في حكمها من الاعلام فان العلم يأول بالمسمى
بهذا الاسم على رأي بعض ليتجانس مسمياته ولفظ العالم وان كان اسما لكنه في حكم الصفة كما هو

الظاهر تعريفه لكونه بمعنى الدال على شيء او يعلم به الشيء لم يصرح به لكن نبه عليه بقوله كسائر اوصافهم
وبين ايضا ان العالم وان لم يكن صفة مختصة بالعقلاء لكن لما اعتبر التغليب صار كانه من صفات
العقلاء فجمع بالجمع المخصوص بصفات العقلاء فعلم ان المراد باوصافهم اعم من الحقيقية وما هو
بمنزلتها والحاصل ان ههنا مطلبين الاول بيان ان العالم اسم لكنه بمنزلة الصفة لافادته مؤداها
كما مر والمص لظهوره لم يتعرض له صراحة بل اشار اليه بقوله كسائر اوصافهم وصاحب الكشاف تعرض له
حيث قال فان قلت هو اسم غير صفة وانما يجمع بالواو والنون صفات العقلاء او ما في حكمها من
الاعلام قلت ساغ ذلك لمعنى الوصفية فيه وهي الدلالة على معنى العلم ولم يتعرض اختصاصه
بالعقلاء والمص عكس الامر تعريضا عليه بانه ترك الاهم واشتغل بالمهم والمطلب الثاني ان هذا الجمع
مع كونه مختصا بصفات العقلاء استعمل ههنا في الاعم منهم ومن غيرهم للتغليب وقيل نزل ما ليس
له العلم لكونه دالا على معنى العلم منزلة ما له العلم فجمع بالواو والنون كما قوله تعالى اتينا طائعين
وقوله تعالى رايتهم لي ساجدين انتهى فعلى هذا لا حاجة الى اعتبار التغليب لجريانه في غير العقلاء الغير
المجموع مع العقلاء كما في الايتين المذكورتين وما اختاره المص هو المختار المعول قيل وتقديم فائدة الجمع
مطلقا على صحة الجمعية المقيدة لان بيان فائدة المطلق مقدم على بيان وجه صحة المقيد انتهى ولك
ان تقول اخره لان فيه خلافا فمنهم من اختار التغليب وبعضهم رجح عدم التغليب ولطول ذيله ينبغي
التاخير **قوله** وقيل اسم لذوي العلم اي اسم للقدر المشترك بينهم وبين كل جنس من اجناسهم فلا
يطلق على فرد منها والبحث السابق في تصحيح جمعية جار ههنا سوى التغليب فانه لا يحتاج اليه اللبيب
قوله من الملائكة والثقلين بيان لذوي العلم لمزيد التوضيح وللتنبيه على ان اطلاقه على اجناسه دون
افراده يقال عالم الملك وعالم الانس وعالم الجن دون جبرائيل عالم وميكائيل عالم وكذا في الثقلين
سمي الانس والجن بذلك لثقلهما على الارض او لرزانة رأيهم وقدرهم او لانهما مثقلان بالتكليف
قاله المص في سورة الرحمن قدم الملائكة لان قائله صاحب الكشاف والملك افضل عندهم لان قواهم
العقلية خالصة غير مشوبة بالقوة الغضبية والشهوانية وبهذا الاعتبار احق بالتقديم او
لوجودهم اولا **قوله** وتناوله لغيرهم جواب سؤال مقدر اي العالم وان كان موضوعا لذوي العلم
خاصة لكن يتناول غيرهم من الحيوانات والجمادات فالربوبية شاملة للكل ايضا لكن التناول
بطريق الاستتباع اي الاستلزام من غير ان يقصد من اللفظ يدل عليه بطريق دلالة النص
كدلالة مجيء الامير على مجيء جنوده اذ العقلاء اصل وذو شرف فتربية الاعلى يستلزم تربية
الادنى فلا يتصف اللفظ بالنظر اليه بكونه حقيقة او مجازا او كناية مرضى لان هذه الصيغة موضوعة
لما يكون آلة لمبدأ اشتقاقه اي لا يكون آلة بين الفاعل والفعل كالقالب والطابع دون الفاعل نفسه
فلا وجه لجعله اسما للفاعل ثم قصد التناول بطريق الاستتباع كذا قيل وفيه نظر لان قوله اسم لذوي
العلم لا يستلزم كونه فاعلا بل هو كالاول اسم شبيه بالآلة اعني ما يعلم به الصانع بل وجه تسميته انه

وانما قال المص وانما يجمع بالواو والنون رعاية للواقع فجمعه بالياء والنون في النظم منه

قيل ولا يخفى انه غلب فيه الذكور ايضا وفي قوله منهم تغليبان منه

ان اراد انه حقيقة فيه خالف اللغة وان قيل انه مجاز لم يفد فائدة كما قيل ويمكن دفعه بانه اراد حقيقة
لانهم من افراد العالم واطلاق اللفظ على افراده من حيث انها افراده حقيقة وانما خص بهم لانهم
اشراف الموجودات وبيان انه تعالى مربيهم بعبارة النص اهم المهمات مع ان تربية غيرهم منفهم
بطريق الدلالات فلا اهمال في بيان تربية جميع المخلوقات فالى يلزم ضعفه ووهمه مع انه كالاول
في العموم والشمول مع سلوك طريق مستحسن لدى اهل العقول **قوله** عنى به الناس عنى مبني
للمفعول اى قصد وهذا اولى من كونه مبنيا للفاعل وهذا اما مجاز ان اريد بخصوصه او حقيقة
كما مر توضيحه في الوجه الثاني وهذا القول ينسب الى الحسين بن فضل احتجاجا بقوله تعالى اتأتون
الذكران من العالمين ولا يخفى ضعفه **قوله** فان كل واحد منهم الخ تعليل لصحة تلك العناية ووجه
صحة الجموع فيقال وانما جمع ليشمل ما تحته من الافراد ولما ورد ان كل واحد من الافراد لا يسمى
عالما اشار الى ان كل فرد من افراد الانسان يسمى عالما اما حقيقة لكونه مشتملا على نظائر ما في
العالم الكبير او استعارة قوله من حيث الخ بيان العلاقة على ذلك التقدير وعلى الاول بيان وجه
التسمية به وهذا هو الظ من سوق كلام المصـ ويرد عليه ان الافراد اخف واستغراقه اشمل
فاوجه جمعيته ولا يجرى ههنا ما اجيب به هناك **قوله** من حيث انه مشتمل قيد الحيثية هنا للتعليل
وقد يستعمل للاطلاق وللتقييد ولا يناسبان هنا فلفظة من ابتدائية واختار الاشتمال
لانه يوصف به الكل بالنسبة الى اجزائه وههنا كذلك واما الشمول فهو يوصف به الكلي بالنسبة
الى جزئياته لكن هذا اغلبي في كلاهما الا كلي قيل قال المصـ في الحاشية بيانه على الوجه المختصر الذى يحتمله هذا المقام
ان بدن الانسان المتسكون في الاخلاط الاربعة بمنزلة العالم السفلي المشتمل على العناصر الاربعة
الكائنة الفاسدة فالسوداء لكونها باردا يابسا كالارض والبلغم لكونه باردا رطبا كالماء والدم لكونه
حارا رطبا كالهواء والصفراء لكونه حارا يابسا كالنار ورأسه المشتمل على الحواس الظاهرة والباطنة
المدبرات لامر البدن والمنبت للاعصاب التى محل الحس والحركة كالعالم العلوى المنوط امر السفليات
به قال الله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض هذا كلامه بعبارته انتهى والله اعلم بصحته والحاصل
ان الانسان لكونه فذلكة جميع الموجودات ونسخة كل الكائنات بمنزلة جميع العوالم فان رأسه
كالفلك وروحه كالشمس وعقله كالقمر يزداد وينقص والحواس الظاهرة كالكواكب السيارة سوى
النيرين وظهره كالبر وبطنه كالبحر وصوته كالرعد وضحكه كالبرق وشعره كالنبات ولحمه كالارض
الرخوة وعظامه كالجبال ودمه الجارى في العروق كالمياه والانهار ونفسه كالريح وهذا البيان
نبذة مما فصله علماء الاعيان فسبحان من دقت حكمته وجلت عظمته ووضح برهانه وظهر سلطانه
وتحيرت العقول في كبريائه ذاته وتهللت على وجنات الكائنات اثار ملكوته وجبروته وتولهت الاذهان
والاوهام في بيداء عظيم صفاته مما من دل على وحدانيته وكمال قدرته نظام المصنوعات وتشهد على
وجوده وكمال غنائه سلسلة الموجودات ثبتنا على النهج القويم والطريق المستقيم واستعملنا بطاعتك

قال المصـ في تفسير قوله تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون
اذ ما في العالم شيء الا في الانسان نظيره يدل دلالته
مع ما انفرد به من الهيئات النافعة والمناظر
البهية والتركيبات العجيبة والتمكن من الافعال
الغريبة واستنباط الصنائع المختلفة واستجماع
الكمالات المتنوعة انتهى فالمناسب ان يقال
من حيث انه يشتمل على نظائر ما في العالم الكبير
مع ما انفرد به من الخواص لكان اوضح في بيان
وجه التسمية منه

وسهلنا

وسهلنا طرق مرضاتك حتى يأتينا اليقين والوصول الى الصديقين والشهداء والصالحين **قوله**
من الجواهر والاعراض بيان ما فيه تنبيه على انه اسم للاجناس كما صرح به سابقا واشارة الى ان
المفرد شامل لجميع الجواهر والاعراض ويجوز كونه بيانا للنظائر والمآل واحد قوله يعلم بها اى بالنظائر
الصانع فيصح ان يسمى الفرد المشتمل على تلك النظائر عالما ولو قال يعلم به اى بكل واحد منهم الصانع
لكان اوفق لقوله فان كل واحد منهم عالم لكن نبه به على ان كون كل واحد منهم عالما يعلم به الصانع
باعتبار النظر في احواله فهو دليل اصولى على وجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته الكمالية والى
ذلك اشار ايضا بقوله كما يعلم اى الصانع بها اى باحوال ابدعه اوجده الله تعالى في العالم الكبير مما
سوى الله تعالى وصفاته العلى من الجواهر المعلومة وجودها والاعراض القائمة بها وينكشف من
هذا ان كل فرد فرد من سائر العوالم ايضا ينبغي ان يسمى عالما اذ ما من ذرة من الذرات وحبة
من الحبوبات وقطرة من القطرات الا ويدل على صانعه وكمال قدرته وعلى الشامل لكل الغلبة منعت
ذلك وانما مرضه لان اخراج العالم من العموم بلا داع يقتضيه والتخصيص خلاف الظ والمتبادر
مع ان مقام الحمد يناسبه العموم ويدخل فيه نوع الانسان وافراده دخولا اوليا لما ذكر من اشتمال
النظائر المذكورة وما ذكر من الحيثية لا يوجب الترجيح بل يشعر الصحة على ان الجمع ح غير ظ كما
اشرنا وان قيل المراد تناوله لغيرهم ايضا على سبيل الاستتباع فمع عدم تصريحه بذلك تكلف مستغنى
عنه لكنه الاولى من التخصيص بلا تناول غيرهم بالاستتباع **قوله** ولذلك سوى بين النظر فيهما
دليل لمى للتسوية وهى برهان انى لذلك الاشتمال على النظائر المذكورة والمراد بالنظر التفكر بقرينة
تعديته بفي وضمير فيهما للعالم الكبير والعالم الصغير واضافة بين الى النظر مع انه يقتضى التعدد
لكونه جنسا شاملا للقليل والكثير مثل قوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله على ان التعدد منفهم
من قوله فيهما ومثل هذا الجنس التثنية فلا يقال بين النظرين فيهما والتسوية الواقعة في هذه
بين النظر في الارض والنظر في الانفس وهذا ليس بمدعى وانما المدعى التسوية صح صح
الاية لتسوية بين النظر في العالم الكبير وبين النظر في العالم الصغير والقول بان قوله وقال الله تعالى
امر مستقل مغاير لما عطف عليه ضعيف فان الظ عطف تفسير على ان قوله تعالى سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية انفهام التسوية فيهما منها غير واضح في تقرير المصـ وان دلت
عليها في نفسها الا ان يقال ان المصـ اشار ههنا الى توجيه اخر يشعر بان الافاق يتناول جميع الممكنات
سوى الانسان وفي قوله افلا تبصرون اشار الى ان مجرد الابصار يكفي في الاستدلال بالاثار ولغاية
وضوح الدلائل لا يحتاج الى الامعان الانظار والمعنى افلا تنظرون نظرا باللب الخالص تستدلوا بها
على وجود صانعها ووحدانيتها **قوله** رب العالمين بالنصب على المدح اى على القطع عن الموصوف
والمدح مستفاد من المقام وقد مر في تفسير الرحمن لتوضيح المرام وهذه القراءة لزيد بن علي وهى
من الشواذ **قوله** او بالفعل الذى دل الخ اى احمد رب او نحمد او يحمد وعلى كل يكون انشاء وفيه نوع
ركاكة ولذا اخره وكون الفعل المقدر امدحوا اولى وانما لم يجعل منصوبا بالحمد لله لان اعمال المصدر

المعرف باللام قليل ولوقوع الفصل وهو الخبر والمناقشة فيه بان مثل هذا المصدر جوزا عماله مع
الفصل بالاجنبي ضعيف لانا لا ندعي العدم بل ندعي القلة والقول بان الاظهر ان يقال ان فتحه
بناء لانه فعل ماض يقال ربه يربه اذا ملكه اخراج النظم عن سوقه اما اولا فلفوات المبالغة واما
ثانيا فلمخالفة القراءة المتواترة واما ثالثا فلعدم صحة كونه وصفا والحالية غير مناسبة لايهام
خلاف المقصود قوله وفيه دليل على ان الممكنات الخ اي في توصيفه تعالى برب العالمين دليل على ان الممكنات
اي من العالم فلا اشكال بصفات الله تعالى فانها قديمة والكلام في الممكن الحادث فلو قال على ان الممكنات
المحدثات لكان اصرح في المراد وفي كلامه هنا اشارة وتاييد لما ذكرنا من ان قوله فانها لامكانها معناه
لامكانها مع حدوثها كما فصلناه هناك واكثر المحشين ذهبوا الى ان قوله هذا يؤيد انه جعل علة
الاحتياج الامكان كما هو مذهب قدماء المتكلمين ولا يعرف له وجه والظاهر ما ذكرناه وقد اختاره بعض
المحشين قوله الى المحدث اطلاق المحدث من قبيل اطلاق اللفظ على اعم من الله تعالى كذا قاله العصام في
شرح شرح العقائد او اطلاق لا بطريق الاسمية بل بطريق الوصفية كما مر توضيحه في اطلاق الصانع
وكذا الكلام في المبقي قيل ومن حكم بان المحوج الى المؤثر هو الامكان قال اتصاف الممكن بالوجود ليس
من مقتضى ذاته حدوثا وبقاء فهو ابتداء وجوده واستمراره محتاج اليه ومن قال بان المحوج اليه هو
الحدوث لزمه استغناءه حال بقائه انتهى قال قدس سره في شرح المواقف وانما ذهب الشيخ الاشعري
ومتابعوه الى ان الاعراض لا تبقى زمانين بل هي على التقضي والتجدد لانهم قالوا بان السبب المحوج
الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان
ولما كان متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج
شرطه اليه فلا استغناء اصلا انتهى فاندفع الوهم المذكور وان اللائق للمصنف ان يختار ان علة الاحتياج
هو الحدوث اما وحده او مع الامكان لانه من اكابر الاشاعرة وبهذا البيان الواضح اتضح معنى قوله
كما هو مفتقر الى المحدث الخ فاحسن التامل فلا احتياج في بيانه الى ان يقال وجه الدلالة ان التربية
الاشياء الى كمالها شيئا فشيئا الى انقضائها فيلزم استنادها حدوثا وبقاء لما عرفت من ان شرط
بقاء الجوهر هو العرض وهو متجدد في كل حين فيحتاج الى رب العالمين قال النحرير في شرح العقائد
والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث نسبته الى الزمان الثاني
لان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وقد عرفت انه عرض وهو يحتاج الى المؤثر دائما سواء كان
المحوج الى السبب هو الحدوث او الامكان اما في الحدوث فظ مما ذكرناه واما في الامكان فلان اتصاف
الممكن بالوجود لما لم يكن مقتضى ذاته يحتاج الى المؤثر في اتصافه به في زمان وجوده وزمان بقائه
كما مر قوله كرره للتعليل اي كرر ذلك من الرحمن الرحيم فتوجيه الضمير لذلك والتكرر صوري لا في
الحقيقة فان ذكره في كل موضع لغرض يناسبه فمثل هذا لا يسمى تكرارا والتعليل الذي سيذكره

حيث قال الى المحدث حال حدوثه ولم يقل الى المؤثر حال وجوده منه

وان ذهب الى خلافه في الطوالع لكن التوفيق بينهما ممكن منه

وبهذا البيان يندفع الاشكال المذكور من ان من قال بان المحوج الى المؤثر هو الحدوث لزم استغناءه عنه حال بقائه سواء كان العرض باقيا في زمانين او لا كما هو مذهب الجمهور او لا كما هو مذهب ابي الحسن ومتابعوه منه

هو قوله فان ترتب الحكم على الوصف الخ فهذا تعليل لاستحقاقه للحمد وانه لاتصافه بها كما ان
ذكرها في البسملة تعليل للابتداء باسمه والتبرك بذكره وانه مولى النعم كلها عاجلها واجلها
فعلم ان العلة في موضع الحمد تغاير للعلة في البسملة قيل هذا دفع ما استدل به على ان التسمية
ليست جزءا من الفاتحة من انها لو كانت جزءا منها لزم التكرار بلا فائدة في فصيح الكلام
وحاصل الدفع منع الملازمة مستندا بان هذا التكرار له فائدة عظيمة وهي انه للتعليل الخ وله ان
يمنع التكرار مستندا بما ذكرناه من ان ذكره في كل موضع لغرض اخر ولحكمة اخرى ثم ادعاء التعليل
لا يناسب انه تعالى يستحق الحمد لذاته والقول بانه بيان استحقاقه بالنظر الى انعامه وصفاته
لا يدفع الايهام وينكشف منه ان ذكر الالوهية مكررة ايضا فينبغي ان يذكر له نكتة ولذكر
المظهر في موضع المضمر وجه اذ الظ الحمد له ولعل النكتة فيه انه لبيان استحقاقه الذاتي كما ان الاوصاف
المذكورة لبيان استحقاق الوضع بالنظر الى صفاته وفي بعض التفسير الحكمة في تكريره انه في التقدير
كانه قيل اذكر اني رب مرة واذكر اني رحمن رحيم مرتين ليعلم ان العناية بالرحمة اكثر مما سواها
ثم لما بين تضاعف الرحمة قال لا تغتر بذلك فاني مالك يوم الدين فهو كقوله غافر الذنب الخ
قوله قراءة عاصم الخ اي مالك بالالف بوزن فاعل ويعضده قوله تعالى يوم لا تملك الاية ووجه
التاييد هو ان تملك في هذه الاية من الملك بالكسر لا من الملك بالضم اذ لا معنى لان يقال يوم
لا يكون نفس ملكا لنفس شيئا بخلاف ما اذا قيل لا يكون نفس مالكا لنفس شيئا اي نفعا وعلى
هذا المعنى ورد قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولم يرد على المعنى الاول نص
وان كان في الواقع كذلك اذ لا مالك لاحد على احد ولا سلطنة له عليه ولا يحتمله النظم هنا لان
صلته لفظة على دون اللام وذكر شيئا يابى عنه ظاهرا وتقدير الجار خلاف الظ فيكون المراد
باللام في قوله والامر واحد الامور بمعنى الشيء لا واحد الاوامر وان كان الامر حقيقة في الثاني
مجازا في الاول والا لاختل الارتباط لما عرفت من ان النفي المالكية لا الملكية فينبغي ان يثبت له
المالكية لا الملكية وان التقوية قد تمت بدون قوله والامر على ما عرفت فذكره للتنبيه على ما ذكرنا
من ان الامر يجب ان يكون واحد الامور على هذا المعنى في يوم لا تملك محافظة للمناسبة ولورود
النفي والاثبات على امر واحد وللاشارة الى ان المفعول هنا محذوف وانه هو الامور وبهذا
يظهر ضعف ما قيل ان قوله والامر يومئذ لله ظاهره يعضد قراءة ملك لمناسبته للامر مناسبة
تامة وقد فسره في التيسير وغيره بان الحكم حكمه ولا قاضي سواه انتهى فانه غفلة عن سبك
ما قبله من نظم يوم لا تملك الاية والمص غير مقلد بل تابع للحق وتفسير غيره ليس بحجة عليه
على الاطلاق على انه يحتمل ان يكون مراده بيان حاصل المعنى اذ احد المعنيين يستلزم بنوع
الاستلزام الاخر اذ المالكية للكل امر يستلزم الملكية وبالعكس نعم لا ملازمة في الجزئية بل
الملازمة في الكلية وهذا القدر كاف في كونه بيان حاصل المعنى وقيل المراد من يعقوب بن اسحق الحضرمي

لان صلته اي صلة الملك بمعنى السلطنة على دون اللام والصلة هنا اللام دون على منه

في صفاته تعالى اذ المالكية للكل امر يستلزم الملكية ويؤيده قول السهيلي على ما سيأتي نقله بل الملكية لكل شيء يستلزم مالكية رقاب المخلوقات فهو عين الملك بالضم منه

البصرى وهو التاسع من القراء العشرة قوله والباقون اى قراء الباقون اى من القراءة الثمانية
الذين قدم المص ذكرهم فى خطبة فلا يرد ان قراءة خلف بن هشام توافق الاولى قوله وهو المختار
لوجوه ثلثة الاول ان هذه القراءة قراءة اهل الحرمين وهم اولى الناس بان يقرؤا القرآن
غضا طريا كما انزل وقراءهم الاعلون رواية وفصاحة وقد وافقهم غير الثلثة المذكورين وافقهم
قراء البصرة والشام وحمزة من الكوفيين ولا ريب فى ان بعض القراءة ابلغ وافصح من بعض
قال المص فى سورة هود فى قوله تعالى ولا يلتفت منكم احد الا امرأتك والاولى ان يجعل الاستثناء
فى القراءتين عن قوله ولا يلتفت مثله فى قوله تعالى ما فعلوه الا قليل منهم ولا يبعد ان يكون اكثر القراء
على غير الافصح انتهى اذ نصب المستثنى فى كلام غير موجب غير مختار والبدلية افصح مع ان اكثر
القراء المتواترة قرأتهم اختاروا الغير الافصح فصح ان يقال ان هذه القراءة افصح وهو المختار والسر
فيه ان جميع القرآن اسوة فى حد الاعجاز لكن بعضه ابلغ من بعض كما صرح به ارباب المعانى والمحقق
التفتازانى فى المطول وايضا جوز ترجيح بعضه على بعض باعتبار المعنى كسورة الاخلاص مثلا
افضل من سورة لم تشمل التوحيد حتى ورد انها تعدل ثلث القرآن فى خبر شريف صحيح
فالمانع من ذلك بحيث لا يؤدى الى تنقيص غيره قوله ولقوله تعالى لمن الملك اليوم الاية وصف
ذاته بانه الملك يوم القيمة وهو يوم الدين والقرآن يفسر بعضه بعضا فالمناسب له هنا ملك لا مالك
ولا يخفى عليك ان الاية السابقة يناسب لها مالك لا ملك والقول بانها لا تعارضه لانه ليس نصا
فى المالكية كما هو مدفوع بما اوضحناه لك الا ان يقال ان الوجوه الثلثة علة واحدة كما يشعر به كلمة الواو
واعادة اللام ليس نصا فى كونه دليلا مستقلا على كونه مختارا ولم يذكر قوله تعالى ملك الناس للتأييد
لانه تعالى ملك الناس فى الدارين فالاية لا يطابق موضع التأييد فى اختصاصه تعالى بالملك يوم القيمة
وقيل فى وجه التأييد فيه نصرة للكشاف انه كما عقب تعالى وصفه بالربوبية بالملكية فى خاتمة القرآن
ناسب ان يعقبه كذلك فى الفاتحة وهذا وجه وجيه ولا يضره عمومه فى الدارين لان ملكية يوم
القيمة تدخل دخولا اوليا قوله لما فيه من التعظيم الاولى لما فيه من زيادة التعظيم اذ لا ريب فى كون
المالك تعظيما لا سيما فى مالكية جميع الاشياء فان لفظ الملك كالسلطان فيه دلالة على العظمة اذ قلما
يخلو احد من الناس من كونه مالكا ولا يكون ملكا الا اعلاهم واشرفهم فتصرفه عام قوى والى هذا
اشار بقوله والمالك الخ اذ التقدير اذ المالك هو المتصرف على ان العطف عطف تفسير وشتان
ما بين التصرفين اذ التحقيق ان الملك بالضم نسبة بين من قام به ومن تعلق وان شئت قلت
صفة قائمة بذاته متعلقة بالغير تعلق التصرف التام المقتضى استغناء المتصرف وافتقار المتصرف
فيه ولذا لم يصح على الاطلاق الا لله تعالى وهو اخص من الملك بكسر الميم لانه تعلق الاستيلاء مع
ضبط وتمكن من التصرف فى الموضوع اللغوى وبزيادة كونه حقا فى الشرع من غير نظر الى استغناء
وافتقار وان ما يملكه الملك من التملك عليه اغنى سياسة الخاصة ملكه فيه اتم من تصرف المالك فى المملوك

ط اى ان الكلام فى الموضوع اللغوى دون العرف
الشرعى فللملك ان يتصرف فيهم بما شاء
واما كون التصرف حقا وليس بحق فمما لا يعتبر
فى الملك ولا فى المالك لغة بل شرعا
والى هذا اشار بقوله وبزيادة
كونه حقا الخ فثبت ان كل
ملك مالك وليس
بالعكس
منه

واما ما لا يملكه الملك ويملكه المالك فليس مورد البحث كعكسه فقد لاح ان بعض ما يتوهم بعض
العامة من ان تصرف المالك فى المملوك اتم من تصرف الملك فى الرعايا منشأه عدم اتحاد المورد
والنظر الى العرف الفقهى والكلام فى الموضوع اللغوى بل المعنى الاصلى المشترك بين اللغات
كلها وقولهم الملك بالضم بالتصرف بالامر والنهى فى الجمهور ويختص بسياسة الناطقين والملك
بالكسر ضبط الشئ المتصرف فيه بالحكم بناء على العرف العامى ولذا قلنا لا يدخل احدهما فى مفهوم
الاخر ويرجح هذه القراءة تكرار الرب بمعنى المالك ووصفه تعالى ذاته عند المبالغة دون المالكية
فى قوله تعالى مالك الملك انتهى خلاصة ما فى الكشاف وقال السمين فى مفرداته هله مخصوص بصفات
الادميين واما فى صفاته تعالى فالمالك والملك واحد انتهى وهذا يؤيد ما قلنا بان تفسير صاحب التيسير
بان الحكم حكمه الخ بيان حاصل المعنى وان احد المعنيين يستلزم الاخر بنوع الاستلزام ثم قال
والظاهر ان بين المالك والمملوك عموم وخصوص من وجه لغة وعرفا فيوسف الصديق عليه السلام
بناء على انه ملك رقاب اهل مصر فى القحط بناء على زعمهم ملك ومالك والتاجر مالك لا ملك والسلطان
على بلد لا مالك له فيها ملك غير مالك انتهى والظاهر ان كل ملك مالك فانه لا بد وان يكون مالكا لاشياء
ولو قليلا واقله لباسه وركابه وسائر لوازم سلطنته قوله لا مالك له فيها ان اراد السلب الكلى فممنوع
والا فهو غير مفيد فبينهما عموم وخصوص مطلق قوله كيف يشاء بنحو بيع وهبة واستمتاع فيخرج
عنه استمتاع ما لا يجوز استمتاعه فكلامه عام خص منه البعض والقول بانه اراد به المعنى اللغوى فلا
استثناء خروج عن الجادة المستقيمة قوله فى المأمورين اى من العقلاء ولذا اكتفى بالمأمورين
ولم يقل والمنهيين اى هذا مختص بالعقلاء والاول بالاعيان من غير العقلاء والعبيد والاماء المملوكين
ملحقون بالجمادات وبالنظر الى هذا قال صاحب الكشف لان احدهما لا يدخل فى مفهوم الاخر كما اوضحناه
دفعا لاشكال بعض الناظرين فيكون بينهما ظاهر تباينا بحسب المفهوم بملاحظة الحيثية واطلاق
العموم والخصوص على مثل هذا بحسب اللغة لا بالاصطلاح لكن التحقيق هو القبول الحقيق كما
ذكرنا انفا نقلا عن المدقق صاحب الكشف قيل ولا يلزم منه رجحان المالك على الملك حيث لا يقدر على
ذلك فيمن تحت حكمه لان محل تصرفه اقل قليل بالنظر الى الملك وقيل الكلام فى الموضوع اللغوى لا العرف
الفقهى فللملك ان يتصرف فيهم بما شاء واما كون التصرف حقا او باطلا فمما لا يعتبر فى الملك ولا يعتبر
فى المالك لغة بل شرعا انتهى قوله حيث لا يقدر على ذلك ضعيف اذ الملك كما يقدر على التصرف بالامر
والنهى فى رعاياه كذلك يقدر على التصرف بنحو البيع والهبة بالاعيان المملوكة له فانى له الرجحان بهذا
البيان غاية لا يقال انه ملك من هذه الحيثية ثم قوله وقيل الكلام اى كلام المص كما هو الظاهر فيه
مفسدة عظيمة حيث حمل الكلام الواقع فى العلوم الشرعية على ما هو باطل فى البداهة الجليلة
قوله من الملك بضم الميم بمعنى السلطنة قوله وقرئ ملك بالتخفيف اى بفتح الميم وسكون
اللام مع ان اصله الكسر ولكون السكون اخف سمى بالتخفيف وهى قراءة شاذة وذهب بعضهم

الى انه غير مخفف وانه اما صفة بزنة صعب او مصدر وصف به للمبالغة كما في الرب
والظ ما ذكره المص من انه مخفف ملك بفتح الميم وكسر اللام اذ ما ذهب اليه البعض فالظ ان
معناه المالك مبالغة فيتحد القراءتان فيفوت المبالغة المعتبرة في ملك بكسر اللام **قوله** وملك
بلفظ الفعل الماضي من باب نصر ينصر او ضرب الاخير هو التشهيد والجملة الفعلية في محل الرفع
على انه خبر مبتدأ محذوف اي هو ملك الدين او للاستيناف فلاحظ من الاعراب وقيل حال
بتقدير قد الظ حال مؤكدة وقيل في محل الجر على انها صفة لمحذوف منكر بدل من لفظ
الجلالة اي اله ملك الدين فالاول هو المعول اذ الحال لا يخلو عن ايهام خلاف المرام وهذه
القراءة جامعة معة لمعنى القراءتين لانه اما من الملك بكسر الميم او من الملك بالضم ونسب صاحب
الكشاف هذه القراءة الى الامام ابي حنيفة رحمه الله تعالى وفي نشر ابن الجزري القراءة المنسوبة
الى ابي ح التي جمعها ابو الفضل محمد بن الجعفر الخزاعي ونقلها عنه ابو القاسم الهذلي وغيره لا اصل لها
ولهذا سكت عنه المص ولم ينسب الى الامام ابي ح رحمه الله تعالى **قوله** بالنصب على المدح او الحال او النداء
كما في التيسير لكنه تكلف والمراد بالمدح كون التقدير امدح او اعني وهو في عرف النحاة في النعت
بمعنى القطع الا ان النكرة لا يوصف بها المعرفة حتى يكون من ذلك القبيل الا ان يقال هذا الكلام
بناء على ما اختاره بعض النحاة من ان النعت المقطوع لا يلزم فيه موافقة منعوته تعريفا وتنكيرا
وانما يلزم لو تبع منعوته ولا ريب انه غير متعارف والواجب اعتبار احسن الوجوه في محكم التنزيل
قوله وملك بالرفع منونا الخ فيوم منصوب ح على المفعولية لا على الظرفية كما وهم اذ لا يفهم في
الظرفية كونه مالك كل شيء **قوله** ومضافا وهذا قراءة ابي هريرة رض قيل وعلى تنوينه يوم ظرف
او مفعول فهو مخالف لما سبق وما قيل من انه اذا نون رفعا او نصبا بالف ودونها منصوب
على الظرفية لا غير لان الصفة لا تعمل النصب واسم الفاعل انما يعمل بمعنى الحال والاستقبال و
وصفاته تعالى ازلية ليس بشيء لان نصبه على التوسع فيجوز مطلقا وايضا الازلية لا تنافي
العمل لشمولها الحال والاستقبال وما ذكره غير متفق عليه **قوله** يوم الجزاء باليوم مطلق الوقت
اشار الى ان الدين بمعنى الجزاء لا بمعنى العبادة والملة والفرق بين الدين والجزاء بان الدين ما كان
بقدر فعل المجازى والجزاء اعم ليس بتام هنا فان الجزاء على عمل السوء بمثله وعلى عمل الحسنة بعشر
امثالها فصاعدا فلا يفيد هنا وان سلم العموم في نفسه واختير يوم الدين اذ الجزاء يناسب
المالكية الملكية وانه مقصود والحساب واعطاء الكتاب وسائر احواله كالتمهيد وفيه رعاية للفاصلة
قوله ومنه الخ مثل مشهور اول من قاله خالد ابن نفيل وله قصة في مجمع الامثال وبعض حديث
المرفوع قيل رواه ابو الدرداء رض وهو البر لا يبلى والاثم لا ينسى والديان لا يموت فكن كما شئت
كما تدين تدان وفي التورية ما معناه كما تدين تدان وكما تزرع تحصد وفي الانجيل كما تدين تدان
وكما تكيل تكال والمعنى كما تفعل تجزى فهو من المشاكلة قدم فيه المشاكل ولا ضير فيه وان كان عكسه

وكون المنكر بدلا من معرفة لو وصف
تكلف لا يليق بجزالة النظم الجليل
ع منه

قوله كما تدين الخ والكاف اسمية محلها النصب
على انها صفة لمصدر محذوف اي تدان
وتجزى وبناء وجزاء مماثلا لفعلك
والمماثلة في السوء ظاهرة وفي الحسنة
باولة
ص منه

مشهورا استعماله وقيل كما تجزى تجزى فلا مشاكلة لكن الاولى هو الاول على انه شامل للثاني
اذ الجزاء من قبيل الفعل والظ انه عام للمتروك فانها افعال بمعنى كف النفس والاقوال ايضا
ولا يبعد تعميمه الى الاعتقاد ايضا **قوله** وبيت الحماسة اي ومنه بيت الحماسة واصل الحماسة
الشدة والشجاعة وهو اسم الكتاب لابي تمام الطائي جمع فيه اشعار الجاهلية مبتدأ بما
وقع في الحروب فاذا قيل قال الحماسي يراد به ابو تمام واذا قيل بيت الحماسة يراد به ذلك الكتاب
فاضافة البيت اليها لادنى ملابسة اي البيت الذي ذكر في الحماسة قائله شاعر يسمى الرماني العناهية
او له فلما صرح الشر فامسى وهو عريان وصرح الشيء اذا انكشف وجواب لما قوله دناهم والمعنى فلما
انكشف الشر وكانه عار عن كل ساتر ولم يبق سوى العدوان والظلم دناهم وجزيناهم جزاء مماثلا
لا فعلوا بنا به قوله وهو عريان تشبيه بليغ قوله سوى العدوان سوى فاعل لم يبق وخرج عن الظرفية
كما هو مختار الكوفيين واما على مذهب الاصح وهو مختار سيبويه ان سوى لازم الظرفية فحملوا البيت
على انه نادر او فاعله محذوف قام سوى مقامه والعدوان بضم العين الظلم دناهم بكسر الدال وتشديد
النون اصله دنياهم فحذف الياء فبقي دنا فوزنه فلنا **قوله** اضاف اسم الفاعل وهو مالك لم يتعرض ملك
لانه صفة مشبهة لانه اشتق من ملك بعد جعله لازما كما مر انفا فيكون اضافتها الى غير معمولها مثل رب
العالمين فيكون اضافة معنوية فتقع صفة للمعرفة وانما اللفظية هي اضافتها الى فاعلها كحسن الوجه
واما مالك فلكونه متعديا مظنة ان اضافته الى معموله فلا يكون معنوية فلا تفيد معرفة فحاول بيانه
واوضح سبيله فقال واضاف اسم الفاعل الى الظرف ان الظرف اما متصرف او غير متصرف والاول
كيوم والليلة فلك ان تتوسع فيهما بان ترفع او تنصب او تجر من غير ان يقدر فيه معنى في فيجري مجرى
المفعول به تساويهما في عدم تقدير في فيهما ولا يخرج بذلك عن الظرفية الا ترى ان الفعل اللازم يتعدى
اليه ولا يظهر في الضمير لانك اذا اضمرت في قلت سرت فيه والا قلت سرته كما في قوله ويوم شهدناه سليما
وعامرا قليل سوى طعن النهار نوافله
في الظرف في الاسم الظ وانما يظهر صح صح
قوله على الاتساع اي التجوز في النسبة الاضافية بترك تقدير
لفظة في اذ الاتساع في الظرف ان لا يقدر معه في توسعا فينصب نصب المفعول به او يضاف اليه
وعلى بيترنة فيتعلق الجار والمجرور باضاف فان قوله اجراء علة لاضافة على التوسع لا الاضافة بتقدير
في اذ لا وجه الى الاجراء لانه على بابه والنكتة في تاخير على الاتساع ح ان يثبت الحكم اولا معللا فيكون له
في النفس تقرر لا يكون لما يذكر تعليله بعده وهو ابلغ وارجح وح لا تعرض لكون الاضافة مجازية صريحا
لكنه يفهم التزاما وان حمل الاتساع على المجاز فالجار متعلق باجراء الخ فيكون المعنى اضاف اسم الفاعل الى الظرف
بلا تقدير في لاجل الاجراء المذكور وذلك الاجراء على الاتساع اي على المجاز العقلي وانما اختار هذا الاستلزامه
كونه مالكا فيه الامر كله لان مالكية الظرف من حيث انه ظرف لا من حيث ذاته يستلزم مالكية ما فيه فهو
كدعوى الشيء ببينة فيفيد المبالغة المطلوبة وان حمل الاضافة بمعنى في او بمعنى اللام يفوت هذه
المبالغة والامر ما لم يتعرض لهما في ان اعتبار احدهما يغني عن التمحل المذكور واما القول بان الاضافة

قوله وهو عريان جملة حالية وقعت موقع خبر امسى
لانه بمعنى صار في وقت المساء او خبره والواو
زائدة لكن يشكل بانه منقول من نفس الاول نفس اماله
بالسوء لكن حيد
ع منه

وانما يظهر في الضمير او الظاهر لا انتصب
على الظرفية فالاتساع متعين في الظاهر
المنصوب
ط منه

بمعنى في لم يثبت عند جمهور النحاة فضعيف لان المص قد يعتبرها على انه غير تام لانه يمكن جعلها بمعنى اللام
برد الاضافة بمعنى ظاهرا الى الاضافة بمعنى اللام فالمعنى مالك يوم الدين مالك ملكا له اختصاص
بيوم الدين بملابسة الوقوع فيه كما ان ضرب اليوم ضرب له اختصاص بملابسة الوقوع فيه
ثم المراد من التجوز هنا التجوز في النسبة لا الكلام كما صرح به غير واحد فان اضافة المضاف الى غير ما حقه
ان يضاف اليه مجاز لانها جارية موضعها الاصلي كاسناد الفعل الى غير ما هو له مثل يا سارق الليلة ونحوها
مثال للمجاز العقلي في النسب الاضافية كذا في المطول قيل لكن ذكر الشيخ الرضي انهم اتفقوا على ان معنى
الظرف متوسعا فيه او غير متوسع سواء ثم قال والذي ارى ان جميع الظروف متوسع فيها فقولك
خرجت يوم كان في الاصل خرجت في يوم الجمعة كان يوم الجمعة مع المجاز مفعولا به بسبب حرف الجر
ثم صار مفعولا به بلا واسطة حرف في اللفظ والمعنى على ما كان فعلى ما ذكره لا مجاز في النسبة لكن اذا
كانت الهيئة التركيبية موضوعة للنسبة الايقاعية فاذا استعملت في النسبة الظرفية كانت
مجازا لغويا اقول يمكن ان يقال ليس في كلام الشيخ ما يمنع كون ذلك مجازا حكميا انتهى وهذا يخالف
ما نقلناه عن التحرير التفتازاني لكن يناسبه في الجملة ما قرر في الاصول من ان الامام ابا حنيفة رحمه الله
فرق بين اثبات في وحذفها حتى ذهب الى ان صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة
المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل
بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف
قد يكون اوسع بخلاف الامامين كما في التلويح فالظاهر ان ما ذكره الشيخ مختار الامام وعلى هذا لو ترك
ادعاء التوسع في مالك يوم الدين حصل فائدة التوسع من المبالغة فلا حاجة الى العناية واما
قول القائل اقول يمكن ان يقال الخ لا يلايم كون الهيئة التركيبية مجازا عنده وقيل وتحقيقه
ان التوسع في الظروف جعل نسبة الفعل اليها وتعلقه بها باعتبار كونه واقعا فيه بمنزلة نسبته
الى المفعول به الواقع عليه لما بينهما من الملازمة والمشابهة لان تجويز المفعول لمحل الفعل لظهور
اثره فيه فالتوسع هنا تجوز حكمي في النسبة الظرفية الواقعة بعد نسبة الى المفعول به الحقيقي
واثره يظهر في الاضمار كما مر فلذا كان اللازم معه متعديا والمتعدي متعديا بالاكثر مما كان متعديا له
فالمتعدي قبله باق على حاله حتى اذا لم يذكر مفعوله نزل منزلة اللازم ومنه عرفت ان الجمع بين
الحقيقة والمجاز في المجاز الحكمي ليس محل الخلاف ولذا قال الرضي اتفقوا على ان معنى الظرف متوسعا
فيه او غير متوسع سواء الا على ما توهمه بعض ارباب الحواشي وهذا ما يعض عليه بالنواجذ لكثرة
جدواه كما ستراه انتهى قوله ومنه عرفت ان الجمع بين الحقيقة والمجاز الخ ليس شيء لان
ائمة الاصول اجابوا عن اشكال ورد علينا من قبل الشافعي انكم جمعتم بين الحقيقة والمجاز
في قوله لا يدخل دار فلان بانه من قبيل عموم المجاز لانه يراد به نسبة السكنى وهي تعم الملك والاجارة
والعارية لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا كما في التوضيح فلو كان ذلك متفقا عليه لما تحمل اصحابنا

قوله اتفقوا على ان معنى الظرف الخ محمول على انه
سواء بحسب الحال دون القصد الاولى فان في المجاز
الحكمي ايضا تجوزهم معنى الظرفية فالا لان الليلة في سارق
الليلة وان جعلت مسروقة لكن تجوزهم منه كون السرقة
واقعة في الليلة كما لا يخفى واما قوله والذي ارى ان جميع
الظروف متوسع فيها فمعناه ان في جميع الظروف توسعا
لفظيا حيث تعلق الظرف بلا واسطة حرف في ولا يلزم منه
ان لا يكون في بعضها تصرف معنوي بطريق التجوز
في الحكم مثل ما يكون بصدده وبالجملة فكلام الشيخ اولا
وانحرافه مرتبة التحقيق النحوي بحيث لا يمنع التوفيق
البياني كذا قيل
عزمي زاده

في تلك النسبة فالاختلاف بيننا وبين الشافعي في جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز وعدمه عام
للحقيقة والمجاز العقليين ايضا على ان تحقق النسبتين في النسبة الاضافية غير معروف
بل المشتهر النسبة المجازية فقط في مثل سارق الليلة ومكر الليل ومالك يوم الدين ولم نطلع
على خلافه وقول الشيخ الرضي ليس بمشير اليه فضلا عن التصريح فيه واليوم من الفجر الصادق الى الغروب
في الشرع وفي العرف من طلوع الشمس الى الغروب والمراد هنا مطلق الوقت لما عرف في محله ان اليوم
اذا قرن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت وهنا كذلك وبالمعنى الاول يراد في النهار وسيجيء
تفصيله كقولهم يا سارق الليلة الخ حيث جعل الليلة مسروقة والمسروق متاع اهل الدار
لكن لما سرق في الليلة جعلت مسروقة فاضافته اليها للملابسة مجازية واهل الدار منصوب بسارق
لاعتماده على حرف النداء مثل يا ضاربا زيدا ويا طالعا جبلا بناء على ان النداء يناسب الذات فيقتضي
بتقدير موصوف ففي الحقيقة الاعتماد على الموصوف ويرد عليه ان اسم الفاعل لكونه دالا على صفة
يقتضي موصوفا فاذا لم يذكر يقدر فينبغي ان يعمل دائما كما ذهب اليه الكوفيون فشرط الاعتماد
يكون ضايعا والفرق بين النداء وغيره لا يعرف له وجه والبناء المذكور لا يكون مرجحا لما ذكرنا
من انه يقتضي موصوفا الخ وكذا سائر الصفات وقد صرح بعض بان الموصوف المقدر لا يكفي في
العمل ورد الرضي في بحث الموصول ايضا ان تقدير الموصوف لا سند له في كلام العرب ولا شاهد لهم
على ما ادعوه هنا فالاولى انه منصوب بتقدير اتق واحذر على معنى اتق يا سارق من اهل الدار
واحذرهم كيلا تقع في هلاك او انه منصوب بسارق على مذهب الكوفيين فيكون بدلا من الليلة
او ان الليلة وان اتسع فيها فالمعنى على الظرفية فالمفعول به اهل الدار ومفعول ثان لسارق
بناء على انه يتعدى الى الاول بنفسه والى الثاني بالحرف وقد يحذف فيتعدى له بنفسه والاول
هو المعمول لسلامته عن التمحل قوله ومعناه ملك الامور يعني ان اضافة اسم الفاعل حقيقة
معنوية اذا اريد به الماضي وهنا كذلك تفيد التعريف فيصح ان تقع صفة له تعالى وهذا فذلكة
قوله اضاف اسم الفاعل الى الظرف وسيذكره صريحا واما ملك اذا اعتبر انه صفة مشبهة فاضافتها
الى غير معمولها فيكون معنوية مفيدة للتعريف بلا مرية ومن هذا لم يتعرض له مع انه المختار عنده هذا
فائدة التعبير بالماضي واما فائدة جعل الامور مفعولا به مع انه جعل يوم الدين اولا مفعولا به على
الاتساع اشارة الى ان حاصل المعنى لذلك المبني هذا لانا قد بينا ان مالكية الظرف من حيث انه
ظرف مستلزم لمالكية المظروف بطريق برهاني ابلغ فيكون حاصل معنى مالكية يوم الدين نفسه
من حيث انه ظرف مالكية جميع الامور التي كانت فيها واشارة الى انه اذا لم يرد المبالغة فحق
الكلام هكذا مالك الامور كلها يوم الدين والمعنى ما قرره وسابقه كما قال الشيخ عبد القاهر
في قول من قال ان ادبارا واقبالا في قول الخنساء انما هي اقبال وادبار بمعنى مقبلة ومدبرة
ان مراده انه اذا ترك المبالغة فحق الكلام مقبلة ومدبرة وقيل يعني ان الظرف وان اجري

مجرى المفعول به فهو ظرف في المعنى والمفعول محذوف ليشهد بعمومه الحذف بلا قرينة خصوص
انتهى ان اراد ما ذكرناه فلا غبار عليه وان اراد ما هو الظاهر منه يرد عليه ما اورده الشيخ المحقق
ويحتاج في دفعه الى التكلف **قوله** على طريقة ونادى اصحاب الجنة اى الملك وان يتحقق بعد بل
في المستقبل لكنه لكونه محقق الوقوع يشبه بالماضي فعبر عنه بالماضي استعارة مثل نادى هذا بيان
وجه صحة التعبير بالماضي في كلام المص وايضا فيه اشارة الى ان مالكا مجاز يراد به المعنى الماضي وان
اسم الفاعل حقيقة في المعنى المتحقق في الحال وفي الماضي اختلف المشايخ فيه وفي المستقبل مجاز
اتفاقا قولنا في المعنى المتحقق في الحال دون في الحال اشارة الى دفع اشكال بان الدال على الزمان
وضعا بالاتفاق هو الفعل وجه الاندفاع هو انا لا ندعى انه حقيقة في الحال حتى يلزم خلاف ذلك
بل ندعى ان اسم الفاعل حقيقة في المعنى المتحقق في الحال والفرق بين المعنيين واضح لكن بعد هذا
لا يخلو عن اشكال فتدبر والبحث مذكور في المطول واما ما نقل عن المص انه مجاز في الماضي المنقطع
لا مطلقا فهو والله تعالى اعلم بصحته اذ هو مخالف للمشهور عند الجمهور والحاصل ان مالكا وكذا
ملكا اريد به المستقبل عبر عنه بالدال على الحال او الماضي لانه كالماضي في تحقق الوقوع وانما قال
على طريقة ونادى الاية لانه ماض صيغة مستعمل في المستقبل وههنا حال صيغة اريد به الماضي
تاويلا والذى خطر بالبال ان اسم الفاعل انما يكون اضافته معنوية حين كونه بمعنى الماضي حقيقة
واما اذا كان بمعنى الماضي مجازا ففي كون اضافته معنوية نظر لانه بمعنى الاستقبال حقيقة وفي
ترجيح جانب المجاز على الحقيقة خفاء لا يعرف له وجه والقول بان الاعتبار باستعمال اللفظ
لا بالوضع ضعيف اذ الماضي المستعمل فيه ماض تاويلا لا تحقيقا فتامل **قوله** او له الملك في هذا اليوم الى
عطف على قوله ملك الامور اى او معناه له الملك بكسر الميم او الضم يعني المراد به الماضي او الاستمرار
فلا يكون عاملا فيما اضيف اليه لاشتراط عمله بمعنى الحال والاستقبال لتكون الاضافة حقيقة
لا هـ واسم الفاعل والمفعول المستمر يصح ان يكون اضافته معنوية كما يصح ان لا يكون كذلك والتعيين
مستفاد من القرينة وذلك لاشتماله على الماضي والحال والاستقبال فلا ينافي ما قاله الشيخان
من ان الاضافة في قوله جاعل الليل سكنا لفظية لانه دال على جعل مستمر كذا قالوا وهذا مؤيد
لما قلنا من ان الماضي المأول لكونه مستقبلا حقيقة كون اضافته معنوية محل بحث ثم معنى
استمرار الملك في هذا اليوم انه اذا قام ذلك اليوم ظهر مالكيته تعالى وملكيته واستمر الى غير النهاية
وحاصله انه سيقع وتحقق ذلك الاستمرار والاستمرار المعتبر في اسم الفاعل الذى يكون اضافته
بسببه معنوية مشتمل على الماضي والحال والاستقبال فبين الاستمرارين فرق جلي فكيف اضافة
المالك تكون بسبب هذا الاستمرار معنوية وحاول بعضهم دفعه فقال ان الاستمرار استفعال
من المرور ولذا ورد بمعنى الذهاب وعدم البقاء كما في قوله تعالى سحر مستمر على وجه وبمعنى الدوام
والثبات وهو المراد ههنا الا انه على وجوه فانه يكون بمعنى الوجود في جميع الازمنة الثلثة وبمعنى

من انه يكون الكلام مفصولا
ومطروحا والتكلف بانه اراد
انه لم يرد المبالغة فحسن الكلام
انه ظرف والمفعول به محذوف
منه

عدم اعتبار الحدوث ومقارنة الزمان له كالامور الجلية وعدم الانقطاع ازلا وابدا كما
في الصفات الذاتية وجاعل ومالك وضعا ثبوتيا والجعل من صفات الافعال وكذا الملك
ان فسر بالتصرف فان فسر بالقدرة على التصرف كما هو رأى الامام كان من الصفات الذاتية
واتصافه تعالى بالثانية ازلا وابدا متفق عليه واما الاولى فذهب الماتريدية الى انها مثلها
من غير فرق ثم قال فالاستمرار بالمعانى الثلثة يقتضى عدم العمل وان الاضافة حقيقية لتخلف
الاولى لتحقق شرطه فلا غبار على ما نحن فيه انتهى ولا يخفى ان الصفات الذاتية والافعال قديمة
ولها تعلقات حادثة عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات قد يكون بعضها ماض
وبعضها حال واستقبال بالنسبة الينا فالاستمرار المشهور المعتبر في كون اضافة اسم الفاعل
معنوية ممكن في التعلقات وما اختاره المص ليس كذلك وكون الاستمرار بالمعانى الثلثة
يقتضى عدم العمل الخ مطلوب البيان والمذكور في الكتب المشهورة الاستمرار المشتمل على الازمنة
الثلثة وكون الصفات نفسها مستمرة ازلا وابدا لا يفيد وحصول الاشياء بالتعلقات الحادثة
والقديمة المتعلقة فيما لا يزال والاستمرار المشهور عدم تحققه في تعلقات الصفات غير
مسلم واجاب النحرير التفتازانى بوجهين احدهما ان يكون الاستمرار بمعنى الثبوت من غير
ان يعتبر معه الحدوث في احد الازمنة وذلك ممكن في المستقبل كانه قيل هو ثابت المالكية في
يوم الدين واذا لم يعتبر في مفهومه الحدوث لم يعمل لانتفاء مشابهة للفعل والاخر ان يجعل
يوم الدين لتحقق وقوعه بمنزلة الواقع فيستمر مالكيته في جميع الازمنة كما انه في صورة الحمل على
الماضي تختص اللفظ بالماضي ثم يستعمل في المستقبل المشبه به في تحقق الوقوع فلا يكون اسم
الفاعل بمعنى المستقبل ليكون عاملا بل بمعنى الماضي لكن استعمل في معنى مجازى هو المستقبل
المشبه بالماضي انتهى ولا يخفى ما فيه كما عرفت **قوله** وقيل الدين الشريعة لا اسم القيامة ع
تفسير الدين بالشريعة تفسير لفظي فانهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان ما جاء
به النبي عليه السلام من حيث انه يطاع له دين ومن حيث انه طريق الى ما هو سبب الحيوة الابدية
فان اصل الشريعة الطريقة الى الماء شبه بها الدين لانه طريق الى ما هو سبب الحيوة الابدية
كالماء ومن حيث انه تملى وتكتب ملة والدين وان كان اعم لشموله دين الحق والباطل والشريعة
خاصة بما جاء به الانبياء عليهم السلام لكن تفسير الاعم بالاخص وبالعكس جائز في التعريف
اللفظي والدين والشريعة معنى شرعي له وبالنظر الى المعنى الاصلى استعارة ولذا قال الراغب
الدين الطاعة والجزاء واستعير للشريعة والدين كالملة لكنه يقال اعتبارا بالطاعة والانقياد
للشريعة انتهى واستعارة الشريعة قد ظهرت مما ذكرنا مرضه لما فيه من الاحتياج الى التقدير
مع ان المآل واحد فالحاجة الى اعتبار مضاف ولو قيل الاعمال في النشأة الاخرى هى نفس الجزاء
فالعبادات في هذه النشأة والمنكرات ايضا تكون ثوابا وعقابا لم يحتج الى تقدير المضاف كقوله تعالى

والدين مقول على الدين الحق والباطل
بالاشتراك اللفظي ودين الحق مقول
على الاديان الحقة بالاشتراك المعنوى
منه

ان الذين يأكلون اموال الناس ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا الاية قوله وقيل الطاعة
والفرق بينه وبين ما يليه ان الشريعة اسم للاحكام اعتقادا وعملا والطاعة هو التمسك
بذلك والتدرع بلباس التقوى فهذا القول اردى مما قبله اما اولا فلانه يحتاج الى تقدير
مضاف ايضا واما ثانيا فلانه لا يتناول الجزاء بالعقاب قوله والمعنى اى على التفسير بـ
يوم جزاء الدين اما معنى جزاء الطاعة فظ واما معنى جزاء الشريعة فيحمول على يوم جزاء
احكام الشريعة ان قبلت فبالثواب والا فبالعقاب فاضافة جزاء الى الشريعة لادنى ملابسة
فتلك الاضافة مجازية ولا يظن انه دون الاحتمال الثاني فان هذا المعنى لذلك متابع بخلاف تخصيص
الجزاء بالطاعة والثواب قوله وتخصيص اليوم الخ اى هو تعالى مالك للامور كلها في جميع الاوقات
فما وجه التخصيص بذلك اليوم فاجاب بذلك والباء داخلة على المقصور اى تخصيص اضافة
مالك باليوم ممتازا به عن سائر الايام وقيل انه محتمل لوجوه اربعة لانه اما بمعنى كونه مضافا اليه
لمالك او كونه مضافا الى الدين وعليهما مدخول الباء مقصور ومقصور عليه انتهى والاحتمال الاخير
بعيد عن المقام جدا مع ان قوله او لتفرده بنفوذ الامر فيه يأبى عنه كل الاباء فالاضافة مصدر
مبني للمفعول اى تخصيص اليوم يكون مضافا اليه لمالك او ملك ولهذا التعميم اطلق الاضافة
قوله اما لتعظيمه اى اليوم اى يوم عظيم لا يملكه الا العظيم فالتفخيم لمالكه بهذا الطريق لا لتفخيم ورائه
وتجويز رجوع الضمير اليه تعالى للعلم من السياق اخراج الكلام عن المذاق قوله او لتفرده تعالى
او لمنع الخلو وجه ايراده بها دون الواو للتنبيه على ان كل واحد علة بحيالها فكيف اذا اجتمعا باسرها
قوله بنفوذ الامر يقال نفذ الامر بالذال المعجمة بمعنى مضى ولو كان تنفيذ الامر لكان اوضح واولى
اذ الوسائط مرتفعة يومئذ فالامر يومئذ لله الواحد القهار ولا ملك لاحد ولو عارية سوى
الملك الجبار واما ايام الدنيا فتنفيذ امره تعالى وقضائه قد يكون بالواسطة وقد يكون غيره مالكا
بطريق العرى ثم يتركه لغيره بعد مدة غير الاولى والامر هنا مفرد الاوامر وفيه اشارة الى رجحان
قراءة ملك كما صرح به او الاول اشارة الى قراءة مالك والثاني الى قراءة ملك في يظهر حسن كلمة او
وقد عرفت ان المراد الوقت فلا اشكال بان اليوم له مبدأ ومنتهى فلا حاجة الى الحمل على التشبيه
وقيل خص لافادة ملكه لجميع الامور لدلالة تملك الزمان والمكان على تملك ما فيه وهو جرح
كون الاضافة لامية لا على معنى في لان كونه مالكا في يوم الدين لا يقتضي العموم كما قاله
قدس سره انتهى قوله لدلالة تملك الزمان الخ قد تقدم ما له وما عليه قوله لا على معنى في
اى مخالف لتقرير المص ويستفاد العموم بسبب جعل الظرف مفعولا به توسعا
قوله واجراء هذه الاوصاف الخ الاجراء هنا مستعار من اجراء الماء الى ما يسقى به
او من اجراء الوظيفة على من يأخذها بمعنى ايصالها اليه من غير انقطاع وهو حقيقة
عرفية وان استعير من الاول لجعله صفة تابعة لموصوفها صار هذا حقيقة عند

اى ان قبلت الاحكام عند الله تعالى

بحيالها اى بسرها

المصنفين ايضا وهذا ملخص ما في الكشاف كما بينه شروحه كذا قيل وجعله مستعارا منه من اجراء
الماء هو الظ بل المتبادر ان معنى الثاني ايضا مستعار منه والعلاقة ظاهرة والداعي اليه
لطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد قوله من كونه موجدا
للعالمين وفيه اشارة الى ان التربية تدل على الايجاد اقتضاء اذ ربوبيته تعالى فرد كامل
ولا يتصور فوقها ربوبية اذ ما فرض انه رب فهو عبد مربوب من العالمين ولا ريب انه يقتضي
انه يوجده ويبلغه الى كماله انا فانا على ان الايصال الى كماله وتبليغه اليه من جملة الايجاد بالنسبة
اليه تعالى واما بالنسبة الى غيره تعالى كالوالد والمعلم فتربيتهما الكسب لا الايجاد والاختيار
كونه موجدا اذ الايجاد واعطاء الوجود افضل الانعام وموقوف عليه لسائر الاحسان
والاكرام ثم هذا التفسير للصفة الاولى باعتبار كونها بمعنى المربي كما هو المتبادر ولم يتعرض
تفسيره بمعنى المالك لان الاول هو الراجح ويمكن تطبيقه عليه بان الملك انما سمي به لانه
يحفظ ما يملكه ويربيه فمعنى التربية ملحوظ فيه وفي بعض النسخ من كونه ربا هكذا في الاكثر
النسخ وهو الاولى لعمومه بكلا المعنيين بلا تمحل وفي بعض النسخ من كونه ربا للعالمين
موجدا لهم وهذا مآل نسخة من كونه موجدا للعالمين ربا لهم غايته انه قدم المفسر في
احديهما واخر في الاخرى والقول بان موجدا وما بعده تفصيل لربوبيته وقوله ربا لهم تعميم
بعد التخصيص لمزيد الاهتمام لان الكمال الاول الذي هو اساس جميع الكمالات لا ينبغي اخراجه
من مفهوم الربوبية ضعيف فان المتعارف في مثل هذا التفسير ولا وجه في ان تفسير
اللفظ اولا بالمعنى ثم ان يشار الى التعميم باعادة ذكر المفسر بل لا نظير له نعم ان المتداول
ذكر اللفظ اولا ثم ذكر ما هو المراد كما في بعض النسخ وقد يذكر اولا ما هو المراد ثم يذكر اللفظ
بعده تنبيها على ان ما ذكر اولا توضيحه وتفسيره كما في بعض النسخ الاخرى هنا قوله منعما عليهم
اشارة الى معنى الرحمن الرحيم وان المراد بهما غايتهما كما مر وانهما راجعان الى الصفة الفعلية
وقد يؤول بارادة الخير فيهما من صفات الذات كلية النعم اما مستفاد من الرحمن لدلالته
على المبالغة او من مجموعهما وهو الظ وقد مر توضيحه فارجع اليه ظاهرها تخليق البدن والقوى
الحالة فيه ونحوها قوله وباطنها كنفخ الروح واشراقه بالعقل والفهم والفكر والاخلاق المرضية
عاجلها وهو النعم الدنيوية واجلها وهو النعم الاخروية قوله مالكا لامورهم الخ قد عرفت
ان مالكية الامور عن اخرها يستلزم ملكية وبالعكس كما صرح به المحقق الشريف حيث
قال انما نظرهم هنا الى مآل المعنى فكونه مالكا للامور كلها يوم الدين في قوة كونه ملكا فيه كما
ان كونه مالكا للعالمين في قوة كونه ملكا لهم وما تقدم من اختيار الملك انما كان بالنظر الى اللفظ
او الى مجرد مفهومي المفردين انتهى وانما رجحه على عكسه مع انه اولى بالترجيح لان ظهور سلطنته
والتوحد بالغلبة والقدرة انما يكون بالمالكية امورهم بالثواب للمطيعين والعقاب للعاصين

قوله يوم الثواب الى اخره معنى يوم الدين واشارة الى ترجيح كونه بمعنى يوم الجزاء **قوله**
للدلالة خبر لقوله واجراء هذه الاوصاف له على انه الحقيق بالحمد اى من جهة صفاته وانعامه
كما ان الحمد لله للدلالة على انه الحقيق بالحمد من جهة ذاته قوله لا احد احق منه اشارة الى ان
فى الكلام قصر حقيقى اذ لام الحمد اما للجنس كما هو المختار عند الزمخشرى ورضى به المحققون او للاستغراق
وعلى كلا التقديرين يفيد القصر اما الاول فلان المبتدا اذا كان معرفا بلام الجنس يفيد ان
جنس الحمد وحقيقته مقصور على الخبر فاذا كان فردا من افراده متحققا فى ضمن فرد غيره تعالى
كان الماهية متحققة فى ضمن ذلك الفرد فيختل حصر الجنس وعلى هذا ربح على الاستغراق واما الاستغراق
فافادته الحصر ظاهر لكن الكلام يفيد حصر جنس الحمد او جميع افراده على الاتصاف بكونه له تعالى
على انه من قبيل قصر الموصوف على الصفة لا حصر افراده او جنسه على انه تعالى فما ذكره المص حاصل
او المعنى اذ قصر الحمد على الاتصاف بكونه له تعالى يستلزم قصره عليه تعالى فهو بهذا الاعتبار قصر
حقيقى والا فهو قصر اضافى وقد سبق تحقيقه ثم قوله انه لا احد احق به منه معناه لم يكن احد غيره تعالى
حقيقيا بالحمد ع فا وان كان يشعر ان غيره تعالى حقيقيه فى الجملة لغة وله نظائر كثيرة كقولك لا احد
اعلم فى البلد من زيد والمعنى ان زيدا اعلم البلد فى العرف واما لغة فلا ينفى المساواة لكنه مهجور
فى الاستعمال فلا غبار فى الكلام بعد ظهور المرام ولهذا ترقى وقال بل لا يستحق على الحقيقة سواه
واما لم يستحقه غيره على الحقيقة لان الافعال الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى ومدخل العبد الكسب
وقد عرفت ان الكسب لعدم استقلاله راجح عليه الخلق لاستقلاله فلا يستحقون الحمد عليها وان
جرى عليهم ظاهرا احد فهو له تعالى حقيقة وفى نفس الامر ومن مدح نقشا غريبا او دائرة عجيبة
فهو راجع الى مدح النقاش ونعم ما انشده القيسى اذا نحن اثنينا عليك بصالح فانت كما نثنى
وفوق الذى نثنى وان جرت الالفاظ يوما بمدحة لغيرك انسانا فانت الذى نعنى واما استحقاقهم
الثواب فبمقتضى وعده وموجب كرمه واما اطلاق الحمد على الثناء بالجميل على غيره تعالى حقيقة
او مجاز فهو بحث لفظى فان قيل انه موضوع للحمد الثابت فى نفس الامر فاطلاقه على غيره مجاز والا
فحقيقة قيل وينبغى ان يعلم ان الحقيقة ههنا بمعنى نفس الامر دون الحقيقة اللفظية حتى
يعترض بانه يلزم ح ان لا يتصف العباد بالحمد حقيقة بل تجوزا وليس كذلك فالعبد محمود حقيقة
بحسب جلى النظر لكن بحسب دقيقه فالمحمود حقيقة هو الله تعالى دون العبد انتهى فهو حقيقة
فى العبد وانت تعلم انه لا يخلو عن كدورة والواضح الترديد المذكور واما قوله فى اوائل سورة السباء
وتقديم الصلة للاختصاص فان النعم الدنيوية قد يكون بواسطة من يستحق الحمد لاجلها ولا كذلك
النعم الاخروية انتهى فهو مؤيد ما ذكر ههنا لا مناف فان استحقاق الواسطة الحمد لوساطته ليس
باستحقاق فى نفس الامر بل بواسطة وما نفاه ههنا الاستحقاق على الحقيقة وفى نفس الامر مع
قطع النظر عما سواه فلا منافاة حتى يحتاج الى المعذرة قوله ولا كذلك النعم الاخروية فان الشفاعة

العرف فيه ان الغالب فيما بين الشخصين الافضلية والمفضولية لا التساوى فهذا نفى الافضلية بهذه العبارة عرفا منه

اشارة الى ان بل للترقى للمبالغة والقول بالاضراب لا يخلو عن اضطراب منه

واما الحمد على مثل الشجاعة والطبايع الغريزية فرجوعه اليه تعالى من اوضح الواضحات منه

وان كانت

وان كانت سببا لوصول نعمة الاخرة لكن وصولها بها من الله تعالى حقيقة وصورة
لا من الشفيع ولو صورة بخلاف النعم الدنيوية **قوله** فان ترتب الحكم على الوصف الخ قيل
لما ذكر انه الحقيق ولا احد احق منه ثم اضرب عن الاحقية الى نفى استحقاق الغير رأسا
اشار الى وجه ذلك انتهى الاحسن ان يقال لما ذكر انه الحقيق بالحمد بطريق الحصر لكنه معرفا بلام
الجنس واردف قوله ولا احد الخ للتنبيه على الحصر المذكور ثم ترقى بتصريح سلب استحقاق الغير على
الحقيقة للمبالغة حاول بيان ذلك فقال فان ترتب الحكم الخ والمراد بالحكم هو ثبوت الحمد له تعالى
المفهوم من قوله الحمد لله كذا قيل وظاهره انه حمل قوله الحمد لله على جملة خبرية ولا يخفى ان انشاء معنى
والاعتبار للمعانى والانشاء من حيث انه انشاء لا يعلل الا ان يقال العلة ما يفهم منه من الاخبار
بانه مستحق له على الحقيقة توضيحه وقدم سابقا ان قول القائل الحمد لله ليس بحمد حتى يعللوا انما الحمد
ما يستفاد منه وهو الثناء بانه تعالى مستحق الحمد لا يستحقه غيره على الحقيقة وهذا انشاء والاعتذار عام
ولا يبعد ان يقال ان العلة لاثبات ان جنس الحمد او جميع افراده مختص به تعالى بعد ثبوت الحكم بتلك
العلة يوجد الحمد والثناء بالطريق المذكور ومعلوم ان العلة لا يوجد فى غيره تعالى وان علة الحمد منحصرة
فيه فلا يتصف غيره تعالى بالجميل اصلا فضلا عن الاختيارى الذى هو المحمود عليه الا مجازا وصوريا
باعتبار كونه مظهرا له وواسطة فيفيد اختصاصه تعالى باستحقاق الحمد على الحقيقة فالتقريب تام
بملاحظة هذه المقدمة لكن يرد عليه ان الشيء له علل شتى فيصح ان يوجد فى غيره تعالى علة اخرى تصلح
لكون غيره مستحقا للحمد بها ودعوى انحصار العلة فى هذه الاوصاف غير مسلم مع ان كلام المص ساكت
عن ذلك والقول بان ثبوت العلة مع عدم ظهور علة اخرى تفيد الظن بحصر العلية وهو كاف
فى مثله ضعيف لان العدم فى نفس الامر ممنوع وعدمه عنده لا يفيد والجواب انه لو سلم وجود علة
غير هذه الاوصاف فى غيره تعالى فهى راجعة اليه لانها من اثار رحمته وتربيته وثمرة احسانه ولطفه
ان كل واحد من هذه الاوصاف المذكورة علة مستقلة فى ايجاب الحمد عقلا لا المجموع كما يؤيده الاكتفاء
ببعضها فى بعض مواضع الحمد ولعل المص قال على الوصف للاشارة الى ذلك نعم يحصل قوة وشدة
فى العلية بالمجموع من حيث المجموع واستحقاقه تعالى بالحمد بالصفات الذاتية لكونها مبدا للافعال الاختيارية
فلا اشكال على ان كون الوصف المذكور علة لا ينافى كون غير من ذلك اوصافه تعالى سببا له الا يرى
ان النحرير التفتازانى قال فى المطول انما تعرض الانعام بعد الدلالة على استحقاق الذات تنبيها على
تحقق الاستحقاقين انتهى فعلم ان سبب الاستحقاق متحقق فى غير هذه الاوصاف والمدعى نفى
ذلك فى غيره تعالى والمراد بالترتب معنوى اى التعلق والارتباط فان شان الحكم ان يترتب
على العلة وان ذكر مقدما وانما قال يشعر لان ترتب الحكم على الوصف ليس بصريح واما اذا ترتب بالفاء
فهو صريح عند بعض المحققين **قوله** وللاشعار من طريق المفهوم عطف على قوله للدلالة والاشعار
الاعلام فى اللغة والمؤلفون يستعملون لما ليس بصريح كما اشرنا اليه كالايماء والاشارة وهو الذى

عناه المص فكانه في اصطلاحهم من اشعر الهدي اذا جعل فيه علامة فهو استعارة مشهورة بمنزلة
الحقيقة قوله من طريق المفهوم اي مفهوم المخالفة في البعض ومفهوم الموافقة في الاخر قال الرضي
في المنهاج تعليق الحكم باحدى صفتي الذات يدل على نفي الحكم عما لا توجد فيه تلك الصفة سواء
كان حصل به نقص الشيوع او لا انتهى فكلامه ههنا مبني على ذلك والا فاذكر في التلويح من ان
تخصيص الشيء بالصفة نقص شيوعه وتقليل اشتراكه بان يكون الشيء مما يطلق على ما له تلك الصفة
وعلى غيره فيقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ما له تلك الصفة ولا شك ان التخصيص بهذا المعنى
غير موجود هنا ولا يخفى عليك ان اشعار العلة لا يعد كافيا في تمنع نفي الحكم عما عداه بل قالوا ان مثل
هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الابل السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه لا
فالاشكال في هذا غفلة عظيمة قيل عدم الاستيهال لان يحمد بالمفهوم المخالف وعدم الاستيهال
لان يعبد بالمفهوم الموافق اقول لم يرد بالمفهوم مفهوم المخالفة لان في العبارة دلالة على
كون الحكم هنا عبارة عن اختصاص الحمد دون ثبوته كما مر آنفا فالمفهوم المخالف له عدم اختصاص
الحمد بمن لم يتصف بتلك الاوصاف وهو باطل اذ المراد عدم ثبوته للغير لا عدم اختصاصه
المشعر بثبوته له في الجملة فالمراد مفهوم الموافقة فقط وهو عدم استيهال الغير لان يحمد
انتهى وقد بان لك مما ذكرنا سابقا ان المراد ليس اختصاص الحكم اذ لا يدل الاوصاف المذكورة
عليه ويؤيده قوله وللاشعار لانه لو كان المراد ذلك لكان المشعر به ان لا يكون الغير مختصا باستحقاق
الحمد لا ان لا يستأهل له اصلا كما قال المص فيشعر بان الغير يكون اهلا له في الحمد وهو باطل
فاذا اضعف الاساس بان وهن ما يبني عليه والحاصل ان المص ذكر للاجراء فائدتين الاولى
ان الكلام بمنطوقه دليل على ثبوت الحمد له تعالى بواسطة اشعاره بعلية تلك الاوصاف
وبملاحظة انتفاء تلك العلة في الغير يدل على اختصاصه به وعلى انتفائه عما سواه والثانية
انه بمفهوم المخالفة دال على اختصاص العبادة به لان من لم يتصف بها لا يليق به اي الحمد فعدم
كونه اهلا لان يعبد اولى فالاول تاكيد لما قبله وتمهيد لما بعده قوله ليكون دليلا على ما بعده
شاهد على ما ذكرنا من التعرض لان لا يستأهل للحمد تمهيد لبيان انه لا يستأهل للعبادة قوله
لا يستأهل بالهمزة او الالف المبدلة منها استفعال من الاهل اي لا يستحق ولا يليق انكر
الجوهري الاستيهال في هذا المعنى وتبعه الحريري وقال انه غير مسموع من العرب
والمسموع استأهل بمعنى الاهالة وهي الشحم اعذاب وفي الاساس فلان اهل لكذا وقد استأهل
لكذا وهو مستأهل له وسمعت اهل الحي يستعملونه استعمالا واسعا وفي القاموس استأهله
استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهري باطل ومثل هذه المخالفة ينبغي ان يحمل على تفاوت اللغات
والا فيرتفع الامان عن بيان ارباب اللغات وقوله فضلا مصدر يتوسط بين الادنى و
الاعلى للتنبيه بنفي الادنى واستبعاده عن الوقوع على نفي الاعلى وهذا القدر لا اشكال فيه

قيل فضلا بمعنى البقاء ففي قولنا فلان لا يعطي درهما فضلا عن الدينار اي بقي عدم اعطاء الدينار بقاء من اعطاء الدرهم كذا قيل منه

على تفاوت اللغات فكم من لفظ شاع استعماله في لغة ولا يستعمل اصلا في لغة اخرى منه

قوله فضلا عن ان يعبد الاول مستفاد بطريق مفهوم المخالفة والثاني بطريق مفهوم الموافقة منه

واما انتصابه

واما انتصابه على انه مفعول مطلق فبأي طريق كان اختلفوا فيه اختلافا كثيرا حتى قال بعضهم لا
يتقاربون حل فضلا بحسب اللفظ فضلا عن تحقيقه واختار بعضهم انه مفعول مطلق من فضل
بمعنى زاد يقال زيد لا يجود بدرهم فضلا عن الدينار اي عدم اعطاء الدرهم اي زاد على عدم
اعطاء الدينار ولانه يمتنع اولا عن اعطاء الدينار ثم عن اعطاء الدرهم فعن بمعنى على او للتجاوز
ويستعمل بين كلامين مختلفين ايجابا وسلبا تفيد انتفاء الادنى ليلزم انتفاء الاعلى بالطريق
الاولى كذا قاله السيرامي في حاشية المطول في اوائل احوال متعلقات الفعل قوله ويستعمل بين كلامين الخ
غير مذكور في اكثر بيانهم ولعله بناء على الاكثر قيل وصنف فيه ابن هشام رسالة مستقلة انتهى
لكن لم نطلع عليها قوله ليكون دليلا الخ ان كان بالياء التحتية فالمعنى ليكون كل واحد من تلك الاوصاف
وان كان بالتاء الفوقية فالمعنى لتكون الاوصاف وارجاع ضمير ليكون الى اجرائها لا يخلو عن المسامحة
اذ الدليل هو نفس الوصف والظاهر انه علة للاجراء المعلل وترك العطف للاشارة الى ذلك ولو عطف
لاوهم انه علة ثانية للاجراء واختار المضارع هنا للتنبيه على انه علة ذهنية واما قوله للدلالة فالظاهر
انه علة حصولية وانما افرد دليلا لان المراد كل واحد او على انه وزن فعيل يستوي فيه الواحد والجمع
قوله على ما بعده من الحصر المستفاد من تقديم المفعول ولذا قال فضلا عن ان يعبد قوله
فالوصف الخ الفاء لتفصيل ما اجمل للاشارة الى ان تلك الاوصاف بعد اشتراكها في علية
استحقاق الحمد يمتاز كل واحد منها عن الاخر بافادة شيء وراء ذلك قوله فالوصف الاول لبيان
يعني ان مجموع الاوصاف وان كان دليلا لاستحقاق الحمد واختصاصه به وعلة له الا ان لكل واحد
منها مدخلا في ذلك فمدخلية الوصف الاول بانه علة موجبة للحمد نفسه قوله وهو اي الموجب
له الايجاد والتربية المفهوم من كونه ربا لما سواه اذ الايجاد من جملة التربية وموقوف عليه
لسائر الكمالات وقد سبق توضيحه اشار الى ان علة الحمد هو التربية والايجاد لانه لذاته علة للحمد لكن
عليته مشروطة بالاختيار اذ لا ثناء على الايجاب والاختيار مستفاد من الوصفين الرحمن الرحيم
فراعى كلا الاعتبارين فنظرا الى ان الذات اي ذات العلة لا تؤثر بدون الشرط فحكم في الاجمال
بان المجموع علة للحمد ونظرا الى ذات العلية فحكم بانها الربوبية في التفصيل فالاعتبار الاول هو المناسب
للاجمال والثاني للتفصيل فلا منافاة بين الكلامين نظرا الى الاعتبارين واعلم ان الامام قال من
ذهب الى وجوب الشكر عقلا قبل مجيء الشرع استدل بقوله الحمد لله لانه يدل على ان الحمد حقه
وملكه على الاطلاق فيدل على ثبوته قبل الشرع ولانه قال رب العالمين وقد ثبت ان ترتب الحكم
على الوصف المناسب يدل على كون الحكم معللا بالوصف فلما اثبت الحمد لنفسه ووصفه بكونه
رب العالمين رحمانا رحيما بهم مالكا لعاقبة امرهم في القيامة دل على ثبوت الحمد له قبل الشرع وبعده
انتهى قيل فكان المص اشار بما ذكر الى الرد عليه فانه بيان من الله تعالى لايجابه فهو سمعي لا عقلي
فما ذكر دليل عليه لا له فتدبر ولا يخفى عليك انه لا وجوب قبل ورود الشرع عند الاشعري والمص

وفي شرح المفتاح للسيد قدس سره فضلا مصدر منصوب بفعل محذوف ابدا يتوسط بين ادنى واعلى للتنبيه بنفي الادنى واستبعاده على نفي الاعلى واستحالته فيقع بعد نفي صريح او ضمني انتهى وهذا اكثري لا كلي وفي شرح المفتاح للعلامة ان اكثر استعماله ان يجيء بعد نفي منه

منهم واما القائلون بالوجوب عقلا فعندهم يجب الحمد علينا عقلا حتى يكون معوضا للثواب والعقاب
ثم بورود الشرع يحصل الاعتداد وتمام البحث في التوضيح شعني قوله ما هو الموجب ما هو سبب
لوجوب الحمد فالاسناد مجاز قوله وهو الايجاد الخ المراد به الحاصل بالمصدر قوله متفضل بذلك
اى بذلك الايجاد كما انه متفضل بسائر الانعام في الدنيا ويوم القيامة فلا تخصيص به حتى
يتوهم المنافاة بينه وبين قوله فيما سبق من تعميم الرحمة والرأفة المستفاد من الرحمن الرحيم
مختار فيه مفهوم من الرحمن الرحيم ايضا بطريق اللزوم فلذا لم يتعرض له فيما سبق اذ التفضيل
والاحسان الغاية للرحمن يستلزم الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك اذ ما صدر من الفاعل
بلا اختيار لا يوصف بالتفضل قوله ليس بصدد الخ كالتفسير للاختيار وذكر وجوب عليه ونفيه
لاتمام البحث لا مدخل له في تفسير الاختيار اذ الوجوب عليه لا ينافي الاختيار ففي كلامه نوع
تقييد فالاولى ان يقال وايضا لا وجوب عليه قوله لا ايجاب بالذات كما ذهب اليه الفلاسفة
من ان افاضة الوجود على ما تم استعداده مقتضى ذاته فيمتنع تخلفه عنه فلا بد فيه من
المادة والمدة ووجوب كما ذهب اليه المعتزلة من انه يجب عليه تعالى الاصلح واعطاء الوجود
واما وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي عليه تعالى لا مناسبة هنا وان قال به المعتزلة لكن كون
اعطاء الوجود من قبيل الاصلح غير واضح اذ المراد بالاصلح اما وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع
وقالوا تركه بخل وسفه يجب تنزيه الله تعالى عنه كما ذهب اليه المعتزلة بصرة او وجوب الاصلح
في الدين والدنيا معا بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير كما اختاره معتزلة بغداد فما ذكره المص
لا ينطبق على شيء منهما اذ الايجاد ليس شيء مما ذكر وان امكن تطبيقه على المذهب الاخير بالتمحل فتامل
قوله قضية لسوابق الاعمال مصدر او اسم مصدر بمعنى القضاء اي الاداء كالعطية بمعنى
العطاء منصوب على انه مفعول له للوجوب اي يجب عليه تعالى اداء للاعمال السابقة بطريق
الجزاء اي يجب عليه تعالى الاتيان بمثل الاعمال السابقة التي فعلها المكلف في دار الدنيا اذ القضاء
اتيان مثل الواجب ونصبه مع انه ليس فعلا لفاعل الفعل المعلل لانه في الحقيقة علة لما هو المضاف
اليه للوجوب وهو الايجاد والتربية وقد نقل عن الرضي انه لم يرض اشتراط ذلك وبه يندفع
الاشكال في كثير من المقال ولا يخفى عليك انه غير متناول للايجاد اولا بلا سبق الاعمال وفي كلامه
كثير من المسامحة والاهمال ولو ترك او وجوب عليه لكان كلامه سالما من الاشكال قوله حتى يستحق به
غاية لقوله متفضل الخ وحتى يجوز ان يكون للابتداء فيكون ما بعده مرفوعا او حرف جر فيكون منصوبا
كما في قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول الاية اي بسبب كونه تعالى متفضلا مختارا يستحق
الحمد ومفهومه انه لو لم يكن كذلك لا يستحق الحمد فضلا عن اختصاصه اما في الايجاب فظ واما
في الوجوب فلان فعل الواجب لا يستحق به فاعله الحمد والمدح لكونه اداء لما وجب عليه كاداء دين
من وجب عليه وهذا كالصريح فيما ذكر من ان هذين الوصفين مع ما قبله علة الاستحقاق لا علة

اختصاصه

ع في المقدمات الاربع وقد اوضحنا بعون العلام الغيوب وبلطف الستار العيوب في شرح المقدمات الاربع ايضاحا يتجلى به المغلقات وينكشف به المعضلات منه

ع اذ التربية والايجاد ليس من قبيل الانفع في الدين فقط حتى ينطبق على مذهب معتزلة بصرة لكن يظن انه من قبيل الاصلح في الدين والدنيا معا بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير كما اختاره معتزلة بغداد ومع ذلك لا يتناول الايجاد اولا بلا سبق الاعمال منه

اختصاصه ويرد عليه ان الوجوب لا يعدم الاختيار فلو فرض الوجوب عليه فعدم استحقاقه
بفعله الحمد والمدح محل نظر الا يرى ان المكلف يمدح على فعل الواجب في الدنيا ويثاب في الاخرة
فاتضح ان ترك هذا احسن واولى قوله لتحقيق الاختصاص اى اختصاص الحمد به تعالى فاللام
عوض او للعهد فانه اى الرابع وهو مالكية او ملكية في ذلك اليوم مما لا يقبل الشركة بوجه ما لا صورة
ولا حقيقة لظهور ان لا ملك ولا ملك في ذلك اليوم لاحد سواه واما الربوبية والرحمة فانه
يتوهم في كل منهما الشركة ولو مجازا وصورة واختصاص السبب به تعالى وهو المالكية هنا يوجب
اختصاص المسبب به وهو الحمد هنا وقد عرفت ان الحكم منتف عند انتفاء علته فالمالكية التي هي
علة الحكم منتف في غيره تعالى فالمسبب للحكم منتف ايضا والاوصاف المذكورة محمود بها باعتبار
كون الثناء بها وباعتبار دلالتها على افعال اختيارية ومنشأ للثناء محمود عليها وقد عرفت انهما
متحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا واشار بافي تمام التحقيق الى ان الاختصاص كان مستفادا من
الاوصاف المذكورة ضرورة عدم تحققها في غيره تعالى حقيقة لكنه لما كان توهم الشركة ممكنا
ولو بحسب الظ يتوهم عدم الاختصاص فاذا تحقق في ذلك اليوم مالكية ينكشف بها ان جميع
الوسائط الدنيوية ساقطة عند التحقيق وجميع المحامد التي وقعت لهم كانت راجعة الى الله تعالى
فالاختصاص الحقيقي موجود في الربوبية ايضا لكنه يظهر في ذلك اليوم ويتحقق بخلاف الوصف
الرابع فانه لا يتوهم فيه الشركة اصلا فجعل محققا بحيث لا يشعر بشائبة توهم قطعا فالاوصاف
المذكورة تفيد نفس الاستحقاق بمنطوقه وتفيد اختصاص الاستحقاق به تعالى بمفهومه
فلا منافاة بين كلاميه حيث قال آنفا حتى يستحق به الحمد ولم يقل حتى تفيد اختصاص الاستحقاق
تعالى وهنا قال لتحقيق الاختصاص ولم يقل لتحقيق الاستحقاق قوله وتضمين الوعد الخ
بالجر عطف على تحقيق الاختصاص وفي قوله تضمين الوعد الخ دون ان يقول وللوعد
للحامدين اشارة الى ان ذلك فائدة اخرى في ضمن ذلك التفصيل تابعة له وكون التفصيل مشتملة
على زيادة فائدة من الاجمال غير عزيز في كلامهم على ان قوله مالكا الامور هم يوم الثواب الخ مشير اليه
نوع اشارة ولو قيل التقدير قولوا الحمد لله لكان انفهام ذلك من الاجمال واضحا فيكون التفصيل
اطبق له طباقا قوله ثم انه لما ذكر شروع في بيان فائدة الالتفات المختصة به لكن قدم اولا بيان
طريقه لتقدمه طبعا فقال ثم انه مؤكدا بان الداخلة على ضمير الشان لكمال العناية بشانه للمحامدة
او المبالغة في تحقق مضمون مدلوله والعطف بثم تنبيها على تفاوت ما بين المعطوفين لتباينهما
ولتفاوت الرتبة وللاشارة الى الانتقال من كلام مسوق لبيان امر الى اخر سيق لبيان امر اخر
والمعنى بعد ما عرفت ان اجراء هذه الاوصاف على الله تعالى لكذا وكذا فاعلم انه اى الشان لما ذكر
بصيغة المجهول لقوله خوطب لا يبعد ان يكون قوله الحقيق بالحمد اشارة الى ان ذكر لفظة الجلالة
متضمن لاستحقاقه الذاتي كما اشرنا اليه سابقا ولهذا لم يقل لما حمد ووصف مجهولا ايضا قوله

بصفات عظام والمراد اما النعت النحوی اشارة الی رجحان قراءة الجر فیهما او الصفة المعنویة
فیعم جمیع الاحتمالات من وجوه الاعراب فی الصفات والعظام جمع عظیمة ههنا وقد یجمع بعظم
ایضا قوله تمیز بها صفة صفات ولا ضیر فی تضمن الصفة المادحة التمیز ولا یظن انها صفات
کاشفة قوله عن سائر الذوات لان الصفات المذکورة لا توجد فی غیره تعالی لا سیما الاخیرة
والمراد التمیز التام والا فاصل التمیز حاصل باسم الجلیل المستجمع جمیع الصفات لا سیما علی القول
بانه علم له تعالی واحضار الشیء باسمه العلمی یفید من التمییز لکونه مختصا به ما لا یفید الصفات
الکثیرة لکونها کلیا بحسب المفهوم وان کانت منحصرة فیه خارجا لکن مع انضمامها الیه یزداد
تمیزا و یکمل علما قوله وتعلق العلم الاولی ان یقال وتعلق المعرفة بمعلوم عطف علی تمیز بحذف
العائد وجواب لما خوطب لا ورد فی بعض النسخ تعلق بدون الواو فهو حینئذ جواب لما ویلایمه
نسخة فخوطب والباء فی بذلک سببیة والاشارة بذلک الی التمیز تاکیدا وتقریرا لما فهم مما قبله
اذ لما تفید سببیة مدخوله لجوابها اذ التقدیر انه لما ذکر الحقیق بالحمد ووصف بها تمیز واذا تمیز
تعلق العلم واذا تعلق العلم به خوطب بذلک والمراد ذکر الله تعالی ذلک تعلیما للعباد کما صرح به
الشیخان فی تفسیر البسملة لا ذکر العباد لکن لما کان مقولا علی السنة العباد کما صرح به ایضا
حسن قوله خوطب فانه تعالی مخاطب فی تلک المرتبة فلا اشکال اصلا والتمیز التام هو المصحح
للخطاب وان لم یکن بمرائی من المتکلم کما فی خطاب الاعمی اذ النعوت التی اجریت علیه بعد احضاره باسمه
العلمی لما اوجبت له اکمل تمییز واتم ظهور بحیث یتبدل خفاء الغیبة بجلاء الحضور استدعی استعمال
صیغة الخطاب لکن هذا الاستعمال حقیقة او مجاز والظاهر انه مجاز فان الخطاب وان لم یشترط
الا الاسماع لا المشاهدة والعیان لکن من شرط وضعه ان یکون صالحا للمشاهدة والعیان ولا کلام
فی انه تعالی مخاطب حقیقة بل الکلام فی استعمال اللفظ الموضوع للخطاب فی خطابه تعالی فی دعائه
وتضرعه فکونه مجازا هو الظاهر لکونه غیر مرئی لنا فی هذه الدنیا فلا اشکال بانه یلزم منه ان لا یخاطب
الاعمی حقیقة ولا من خارج الدار من فی داخلها فان المشاهدة ههنا من شانه وان لم یشاهد لعارض
بخلافه سبحانه وتعالی فان هذه الدار لیس من شانه المشاهدة وهذا سر حدیث الاحسان ان
تعبد الله کانک تراه فان لم تکن تراه فانه یراک قوله ای یا من هذا شانه عبر بصیغة البعد لما
سیجیء ای لما کان صحة الخطاب باعتبار تمیزه بتلک الصفات وتعلق العلم بذلک التمیز کان
تعلیق العبادة بمنزلة تعلیقه بالذات المتمیز بها فکانه قیل یا من اتصف بتلک الاوصاف
وتمیز بها عن سائر الذوات نخصک بالعبادة فهذا اشارة الی المذکور من الاتصاف بالاوصاف
المذکورة شانه بسکون الهمزة او بقلبها الفا ای حاله وامره قال قدس سره حاصل ما ذکر انه
لو قیل ایاه نعبد وایاه نستعین کما یقتضیه السیاق ظاهرا لم یکن فیه دلالة علی ان العبادة له
والاستعانة به لاجل اتصافه بتلک الاوصاف المجراة علیه وتمیزه بها عن غیره لان ذلک الضمیر

راجع

راجع الی ذاته بمقتضی وضعه ولیس فیه ملاحظة للاوصاف وان اتصف بها فالحکم متعلق بذاته
تعالی ولا یفهم منه سببیة عرفا واذا قیل ایاک بدل ایاه فقد نزل الغائب بواسطة اوصافه
المذکورة التی اوجبت تمیزه وانکشافه حتی صار کانه تبدل خفاء غیبته بجلاء حضوره منزلة
المخاطب فی التمیز والظهور ثم اطلق علیه ما هو موضوع للمخاطب ففی اطلاقه علیه ملاحظة لتلک
الاوصاف فصار الحکم مرتبا علی الوصف المناسب کانه قیل ایها الموصوف المتمیز بهذه الاوصاف
نخصک بالعبادة والاستعانة فیفهم عرفا ان العبادة والاستعانة لتمیزه بتلک الاوصاف ونظیر ایاک
ههنا الاسم الاشارة الاتی فی قوله اولئک علی هدی من ربهم الایة فانه نائب فی الخطاب بطریق مر ههنا فی
خلاف الغیبة فلذا قال لیکون ادل لان حاصله ان الخطاب یدل عرفا وان لم یدل وضعا علی ان العبادة
والاستعانة لتمیزه بتلک الصفات واما الغائب فلا یدل علی ذلک لا لغة ولا عرفا فلا اشکال بان الضمائر
کلها تدل علی الذات دون اتصافه بالصفات وان فهم من المقام فلما دل الخطاب علی ذلک عرفا عبر المحشی
عنه باسم الاشارة الذی یدل علی الذات الماخوذة مع الصفات لکن اراد به الصفات بل الاتصاف بها
هذا ان اراد بدلالة العرف دلالته علی ذلک لتقدم ذکرها فادعاء ان تلک الدلالة داخلة فی مفهوم ضمیر
الخطاب عرفا دون ضمیر الغائب تحکم وان اراد بها مطلقا فلا دلالة علیها لا فی صورة الخطاب ولا فی صورة
الغیبة واشعار العلیة قد حصل ما سبق ولذا قال فضلا عن ان یعبد لیکون دلیلا له والظاهر ان یقال
انه لما بین سبب صحة الخطاب وهو التمیز المذکور حاول تصویر المعنی الذی استفید من النحوی قوله
نخصک بالعبادة ای نجعلک ممتازا بالعبادة والاستعانة عن غیرک لا نعبد ولا نستعین غیرک علی
ان الباء داخلة فی المقصور وهذا اکثر استعمالا وان کان دخوله فی المقصور علیه کثیر عند العرب فوجهه
ان الاختصاص والتخصیص والخصوص بحسب مفهومه الاصلی یقتضی دخول الباء فی المقصور علیه
فی استعمال العرب اذ هو عبارة عن التعلق الخاص کما صرحوا به ومقتضاه ان یکون المتصف به مفعولا
بلا واسطة الحرف ومتعلقه مفعولا بواسطة وقد تحقق الاستعمال نحو اختص الجود بزید کما استعمله
صاحب الکشاف ولا شک ان استعماله مثل روایته فی اللغة کما نص علیه النحریر التفتازانی فثبت ان
الاصل دخولها علی المقصور علیه فدخوله علی المقصور باحد الطریقین المذکورین ولعل الاکتفاء بحیاء
دخول الباء علی المقصور فی مشاهیر اللغة کالاساس والجوهری بناء علی اشهریتها وکتب اللغة مشحونة
بالمجاز فعدم ذکرهم دخولها علی المقصور علیه لا یقتضی ان لا یکون عربیا اذ اقتصار الناقل مع استعمال
الثقات کاف فی ثبوته عند العرب الا ان الاکثر فی الاستعمال دخولها علی المقصور اذ مادة التخصیص
فی معنی التمیز فان تخصیص الشیء بالشیء الاخر فی تمیز الاخر به کما اعترف به قدس سره فی حاشیة المطول
فی حل قوله نخصک بالعبادة ای نمیزک ونفردک من بین الموجودین فیکون العبادة مقصورة علیه تعالی
وکذا قوله واختص المندوب بوا ای میز المندوب عن المنادی بوا فتکون الوا مختصة بالمندوب
وکذا قوله یختص برحمته من یشاء وبالجملة وتخصیص شیء باخر فی قوة تمیز الاخر به فاما ان یجعل التخصیص

مجازا عن التمييز مشهور في العرف حتى صار كانه حقيقة فيه واما ان يجعل من باب التضمين فيلاحظ المعنيان وتكون الباء المذكورة صلة المضمن ويقدر للمضمن فيه فيقال في نخصك بالعبادة مثلا نميزك بها مخصصا اياها لك وهذا هو المشهور المتداول بين العلماء ولبعض ارباب الحواشي تبعا لغيره بحث قليل الجدوى وخلاف النحوى ثم انه ادرج لفظ نخصك لاظهار فائدة التقديم وهي افادة القصر اشارة الى رد ابن الحاجب وابن الاثير حيث قال في المثل السائر ان التقديم في اياك نعبد واياك نستعين لمراعاة حسن النظم السجعي الذي هو حرف النون لا للاختصاص وابن الحاجب ذهب الى ان التقديم في نحو الله احمد واياك نعبد للاهتمام ولا دليل على كونه للحصر كما في المطول والقصر هنا حقيقي اذ لا معنى انه يكون لرد خطأ المخاطب اذ قصر القلب والافراد والتعيين في القصر الاضافي دون الحقيقي صرح به في المطول في بحث متعلقات الفعل لكن قد اغرب ذلك المحشي حيث قال انه لا يجيء في تقديم متعلقات الفعل عليه الا قصر الاضافي كما ينبغي عنه ظاهر قول المص وتقديم مفعوله ونحوه عليه لرد الخطأ وان احتمل بناؤه على الاكثر انتهى وغرابته لا يخفى فان القصر في اياك نعبد وفي قوله تعالى الا الى الله تحشرون حقيقي مع انه من باب تقديم المفعول ونحوه على الفعل ولا يتصور فيه رفع الخطأ بلا خفاء قوله ليكون اول الخ متعلق بخوطب وبيان للنكتة المرجحة للخطاب بعد التنبيه على النكتة المصححة فلا اشكال بان الخطاب لكونه جزاء معلل لما سبق من مضمون الشرط فكيف يصح تعليل المعلل به بدون عطف وذلك ان نقول انه لبيان علية العلة وجه الادلية قد سبق بيانه مع ماله وعليه قوله والترقي بدون اللام عطف على يكون لكونه ماولا بالمصدر بسبب ان المقدرة فيكون من فوائد الخطاب ويؤيده ما في بعض النسخ للترقي بلام الجارة والعطف على الاختصاص وان كان اقرب لفظا لكنه ابعد معنى لما يرد عليه من اخراج صيغة التفضيل عن ظاهرها او من التمحل البعيد الذي ارتكبوه لكن الاول علة تحصيلية والثاني علة حصولية وعن هذا عبر الاول بصيغة الاستقبال والثاني بالحدث اذ الترقي ليس بحاصل بالخطاب كادلية الاختصاص بل الامر بالعكس العيان بكسر العين وفتحها خطأ وهو مشاهدة العين ولذا ماول هنا كالمستور والظاهر ان هذا الترقي بسبب ذكر الحقيقي بالحمد وتوجه النفس الى الذات الحقيقي بالحمد وكلما اجرى عليه صفة من عظام الصفات ازداد تيقنه واطمأن به نفسه حتى انصرفت اليه بشراشره معرضا عما سواه لتناهي وضوحه فكانه صار عيانا فيحمده ويعبده كانه يراه كما ورد في الحديث الصحيح الشريف الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك قوله والانتقال من الغيبة الى الشهود عطف تفسير للترقي والبعض تصدى للفرق بينهما فقال والفرق ان الصفات المذكورة من حيث دلالتها على الايات الافاقي والانفسي يفيد الترقي من البرهان الى العيان ومن حيث كل واحد منها يوجب تعقله تعالى بوجه تميز عما عداه حتى يصير كالحاضر المشاهد يفيد الانتقال الى الحضور اي الى مرتبة كالشهود بسبب كونه حاضر القلب بحيث كانه يراه

ليتيقن بانه تعالى يراه فيراقبه مراقبة العبد لمولاه المجازي او مراقبة الرعايا للملك المجازي والظاهر ان كلام المص بالنسبة الى السالكين واما بالنسبة الى العارفين الواصلين فلا انتقال ولا الترقي كيف لا قال بعضهم ما رأيت شيئا الا رأيت الله معه ولم يرض به بعض اخر فقال ما رايت شيئا الا ورأيت الله قبله حتى قيل ان قوله تعالى حكاية عن نبينا عم اذ تقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا احسن موقعا من قوله تعالى حكاية عن موسى عم قال كلا ان معي ربي سيهدين اللهم الا ان يقال ان المراد مطلق الترقي سواء كان اصل الترقي او دوام الترقي والجمع بين الحقيقة والمجاز يصح على مذهب المص على انه من عموم المجاز فلا نزاع في جوازه قوله وكان المعلوم جملة ابتدائية مسوقة لبيان ان الترقي والانتقال المذكورين مؤديان الى هذه الحالة فلذلك صار اسببين للخطاب على سبيل كالمشاهدة واما جعله عطفا على الترقي بحسب المعنى اي ولصيرورة المعلوم كالمعاين ففيه تكلف ولا باعث له وفي بعض النسخ فكان بالفاء وهذا يؤيد ما ذكرناه قوله بني اول الكلام جملة مستانفة بيانية فلذا اختير الفصل وقيل جملة مستقلة لبيان نكتة الانتقال من الغيبة الى الخطاب على مذاق علماء الباطن بعد بيانها على مسلك علماء الظاهر ولذا فصلها عما قبلها تنبيها على شرافة هذه النكتة كانها ليست من جنس ما قبلها انتهى ولا يخفى ما فيه اذ الظاهر انه جواب سؤال كانه قيل لم اختير اولا التعبير بالغائب ثم بالخطاب حتى احتيج الى القول بالترقي الخ فهلا سلك اولا مسلك الخطاب فاجاب بما ترى قوله حال العارف اي العارف بالله وصفاته وسائر ما يجب معرفته على المكلف ومعنى من هو بصدد المعرفة بعيد جدا الا ان يقيد المعرفة بقيد يناسب المقام ويؤيد ما ذكرنا ان المص لم يذكر الايمان بالشرايع بل اكتفى بالاستدلال بصنايعه على عظم الخ لا على وجوده ووحدانيته قوله من الذكر اي لله تعالى المستفاد من الحمد لله والفكر والتامل في احوال الافاق والانفس حسبما امكن له وان لم يقدر على ترتيب مقدمات موصلة الى مطالب عالية حتى قيل من رأى امرا عجيبا فقال سبحان الله فقد دخل في زمرة الناظرين وجماعة المستدلين وهذا مستفاد من رب العالمين والتامل في اسمائه والنظر في الائه المستفاد من الرحمن الرحيم اذ المراد بالاسماء الاسم الذي يؤخذ من صفاته دون الاسم العلمي الماخوذ من ذاته قد مر توضيحه نقلا عن المواقف واستفادة النظر في الائه باعتبار النظر بعين الاعتبار ثم الفرق بين الالاء وايات الافاق والانفس اعتباري اذ لا تخلو ايات عن كونها الاء والاستدلال بصنايعه مستفاد من رب العالمين ايضا اخره لمدخلية الرحمن والرحيم ايضا وقيل مستفاد من مالك يوم الدين ولعل مراده بملاحظة يوم الدين وما فيه من الامور العظام التي يتحير دونها الافهام في يتضح حسن هذا الكلام لكن المتبادر من الاستدلال بصنايعه الاستدلال بمشاهدة الاثار الدالة على عظم شان صانعه القهار قوله وباهر من بهر بمعنى غلب والسلطان الولاية والقدرة وقد يجيء بمعنى الحجة ولا تناسب هنا قوله ومن عادة العرب الخ عدل عن قول الكشاف هذا يسمى الالتفات في علم البيان لوجوه اما اولا فلان كلامه خاص بالالتفات وهذا عام له ولغيره كما ستطلع

واما ثانيا فلان التعبير بعبارة العرب اولى من التعبير بعلماء البيان اذ ظاهره غير عام لجميع العرب العرباء وان اعتذر عنه النحرير التفتازانى بانه اراد بالبيان ما يعم العلوم الثلثة على ما هو اصطلاحه فى مواضع كثيرة انتهى اذ العلوم العربية غير منحصرة فى العلوم الثلثة بل لا يبعد ان يقال انه لا يختص بالعلوم بل هو فى محاوراتهم يحاورون بافانين الكلام فى اداء المرام واما ثالثا فلان كلام المص يشعر بالحصر كما هو الامر كذلك اذ البلاغة والفصاحة مختصان بلسان العرب فعلم منه ان المراد بالعرب هنا ما يقابل العجم لا مقابل الاعراب اذ اهل البادية وهم المراد بالاعراب لهم او لاكثرهم فصاحة وبلاغة واعتبارات لطيفة بحسب السليقة **قوله** التفنن اى ايراد الكلام بالافانين اى الاساليب يقال تفنن الرجل فى حديثه اذا جاء بالافانين اى الاساليب اى التفنن بالاظهار والاضمار باستعمال كل منهما فى موضع الاخر وبالموصولات واسماء الاشارات والاخبارية والانشائية والمضى والمضارع وافراد الكلام وتركيبه وغير ذلك مما يكون به الكلام مطابق لمقتضى الحال وان كان مخالفا لظاهر الحال **قوله** والعدول من اسلوب الى من قبيل عطف الخاص على العام ان حمل العدول على ظاهره وهو الانتقال من ذلك الاسلوب بعد العمل به الى اسلوب اخر والنكتة فيه التنبيه على ان ذلك العدول لكونه متكاثر الفوائد ومتناثر الفرائد كانه امر اخر غير التفنن المذكور واعلى منه بلاغة او عطف تفسير ان حمل العدول على خلاف ظاهره وهو اختيار اسلوب من الاساليب باعتبار مطابقته للاعتبار المناسب مطلقا واليه مال بعض المحشين نظرا الى اشد مناسبته بالمقام لكن يرد عليه انه فما الحاجة الى تطويل الكلام فلم لم يصرح فى اول الامر بالمرام كما فعله صاحب الكشاف والقول بانه اراد الاجمال ثم التفصيل فانه اوقع فى النفس ضعيف فانه لا حاجة اليه فى مثل هذا المقام ثم حاول توضيح ذلك العدول وتفصيله فقال فيعدل من الخطاب الخ وبعضهم حمل هذا على التفسير ايضا واعترض عليه بانه اخص ولا يخفى ان الفاء ظاهرة فى التفصيل ولو كان تفسيرا لاتى بالواو كما فى قوله والعدول الخ فانه تفسير على زعمه على ان مجئ الفاء للتفسير ليس بشايع ولما كان اعتراضه على كون الفاء تفسيريا وانت تعلم حاله سقط اشكاله لكن تفصيله قاصر عن استيعاب الاقسام الستة للالتفات فانه فصل اربع صور الالتفات من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم وبالعكس وهو الالتفات من الغيبة الى الخطاب ومن التكلم الى الغيبة ثم ذكر مثالها فان الاية الاولى مثال الالتفات من الخطاب الى الغيبة والاية الثانية مثال الالتفات من الغيبة الى التكلم وفى البيت ايضا كذلك فمن الخطاب الى الغيبة حيث قال وبات والقياس بت بالخطاب كالاية الاولى وايضا فمن الغيبة الى التكلم فى جاءنى والقياس جاءه ولما لم يكن لايراد المثالين للصورتين والسكوت عن البواقى وجه قال بعض المحشين انما اورد البيت باعتبار اشتماله الالتفات من التكلم الى الخطاب فى ليلك والقياس ليلى وهذا مذهب السكاكى والظاهر ان مذهب صاحب الكشاف هذا ايضا حيث قال وقد التفت امرؤ القيس ثلث التفات فى ثلثة ابيات فعلم ان مذهب السكاكى موافق لمذهبه والظ

ان المص رضى به فى تحقق الامثلة الثلثة للصور الثلثة الاولان من الالتفات مطلقا والثانى عند السكاكى وفيه خدشة جدا **قوله** والله الذى ارسل الرياح الرياح ثمانية كما روى عن ابن عمر رضى الله عنه فتثير سحابا فان الصباء تثير السحاب والشمال تجمعه والجنوب تدره والدبور تفرقه انتهى كذا قال المص فى سورة الاعراف فعلى هذا المراد بالرياح الصباء والجمع باعتبار افراده فسقناه من السوق الى بلد ميت لا حباته او لسقيه فاحيينا به الارض بالمطر النازل منه وذكر السحاب كذكره او بالسحاب فانه سبب السبب او الصائر مطرا بعد موتها بعد يبسها والعدول فيهما من الغيبة الى ما هو ادخل فى الاختصاص لما فيهما من مزيد الصنع كذلك النشور اى مثل احياء الموتى نشور الاموات فى صحة المقدورية اذ ليس بينهما الاحتمال اختلاف المادة فى المقيس عليه وذلك لا مدخل فيها وقيل فى كيفية الاحياء فانه تعالى يرسل ماء من تحت العرش تنبت منه اجساد الخلق وقيل فى تفسير قوله تعالى يوم ينادى المناد اسرافيل او جبرائيل فيقول ايتها العظام البالية والاوصال المتقطعة واللحوم المتمزقة والشعور المتفرقة ان الله يامركن ان تجتمعن لفصل القضاء قال المص وامرؤ القيس هذا هو ابن عابس بالنون قبل السين المهملة بن يونس بن امرء القيس وفد على النبى عم فاسلم وشهد فتح البحر باليمن ثم حضر الكنديين حين ارتدوا ولم يكن فيهم بل ثبت على اسلامه وسكن الكوفة ومعنى امرئ القيس رجل الشدة لان القيس فى اللغة الشدة والمسموم جماعة والمراد ما ذكر تطاول لتلك بالاثمد لها من البحر المتقارب **قوله** وايا ضمير منصوب منفصل اى ان ايا اسم مبهم يكنى به عن المنصوب وجعلت الياء فى اياى والكاف فى اياك والهاء فى اياه بيانا للمقصود نقل عن المحقق التفتازانى انه قال ان المحققين كالخليل وسيبويه والاخفش والمازنى وابى على وغيرهم ان ايا مشترك بين التكلم والخطاب والغيبة فكان معناه المرجوع اليه المتقدم لا المفهوم بل ما صدق عليه كما فى المرفوع للغائب او للخطاب او للمتكلم انتهى واراد وا بالاشتراك الاشتراك المعنوى كاشتراك الحيوان بين الفرس والانسان لما ذكرنا ان ايا اسم مبهم بحياله واللواحق حروف فيتنوع الى متكلم ومخاطب وغائب بتلك اللواحق كتنوع الصلوة بالاضافة الى محلها على ثلثة انواع فمن قبل الصلوة من الله الرحمة الخ لكن لفظ المتقدم فى قول الائمة فكان معناه المرجوع اليه المتقدم لا يعرف له وجه اذ ظاهره ينتظم فى صورة تحققه فى ضمن الغائب لتحقق الهاء ولما كان معناه مستقلا فى نفسه بسبب انه مبهم يكنى به عن المنصوب كان اسما كلفظة ذوا وفوق والتعيين بالتكلم ونحوه لبيان المقصود لا لاخلال فى مفهومه والا لكان حرفا بقى الكلام فى انه مضمر بحياله والمضمر ما وضع لمتكلم او مخاطب او غائب تقدم ذكره فتعريفه غير صادق على ايا لكونه غير موضوع للمتكلم واخويه بل لا يصدق عليه تعريف المعرفة فضلا عن تعريف المضمر اذ المعرفة ما وضع لشئ بعينه بالتشخص من المتكلم ونحوه لكنها موضوعة له بالوضع النوعى كما اجيب به عن الاشكال بالمعرف باللام والنداء والاضافة فيندفع المحذوران معا ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف

فتثير سحابا حكاية الحال الماضية والمعنى فاثارت استحضارا لتلك الصورة البديعة الدالة على كمال الحكمة ولان المراد بيان احداثها بهذه الخاصية ولذلك اسنده الى ضميره تعالى ويجوز اختلاف الافعال للدلالة على استمرار الامر

لا اسم ظاهر وكما ذهب اليه الزجاج والسيرافى واللواحق مضمرات اضيف اليها ايا كان اياك بمعنى نفسك قال النحرير التفتازانى وقال بعضهم ان المضمرات موضوعة لجعان معينة من حيث انها معينة باعتبار امر كلى كما اختاره صاحب المواقف وايا على هذا المذهب ليس كذلك

تلك اللواحق بعقد النطق بها عليه فان العمدة ما يعتمد عليه كالدعامة وهي عماد البيت

الا ان يقال المراد تعذره بها دالة على معانيها حال الاتصال منفرد. وضربه وضربي فيندفع المنع

ولا يرد هذا على القول بان الكاف واخويه ضمائر واياعمدة لكن يرد عليه انه منع تعذر النطق بها مفردة
حين فصلت عن العوامل ولا يرد ذلك الاشكال على القول بان الضمير هو المجموع وهو قول الكوفيين
لكنهم اعترضوا عليه بانه لا يعرف اسم يتغير اخره فيقال اياه واياها واياكم الى غير هذا ولعل لهذا مرضه
المص ورضي بالاول لان التكليف الذي ارتكبه فيه له نظائر في كلامهم كما اشرنا اليه **قوله** فاياه وايا
الشواب اي فليبخ نفسه عن التعرض للشواب وليبخ الشواب عن التعرض له الشواب جمع شابة
كداية ودواب **قوله** والعبادة اي جنسها او الفرد الكامل منها والاول هو المعول اذ فيه تنبيه على
ان العبد ما لم يكن خاضعا له تعالى باقصى غاية الخضوع لم يكن عابدا ولا يصير حامدا **قوله** اقصى غاية الخضوع
لما كان للخضوع حدود او نهايات ولفظة الغاية شاملة لها باسرها ولم تختص باقصى الحدود اضاف
اقصى اليها تنصيصا للمقصود فلا حاجة الى جعل الاضافة بيانية بل لا وجه له فان الجدران غايات وحدود
للبساتين مع ان للجدران غاية ايضا وايضا الرأس غاية للسكة وله ايضا نهاية الخضوع اللين والانقياد
والخشوع الاخبات ومنه الخشعة للرملة المتطامنة ولذلك يقال الخشوع بالجوارح والخضوع بالقلب
كما ذكره المص في قوله تعالى وانها لكبيرة الا على الخاشعين فاختيار الخضوع هنا اما للتنبيه على ان الاعتبار
والنظر الى خضوع القلب لانه رئيس الاعضاء وملك الجسد فاذا خضع لربه وخاف من جلاله خشع
جميع اعضائه او استعمل الخضوع هنا في المعنى الاعم الشامل لخشوع الجوارح وانقياد القلب وتذلله
وهذا التعريف في غاية البراعة ونهاية الحسن والوجازة حيث عم الفعل الجوارح القلب والتروك
ايضا اذا ترك القبائح خوفا من المولى ومخالفة للهوى بعد تمكنه من فعل المشتهى والعبودية ادنى
منها وقيل العبادة فعل ما يرضى به الله تعالى والعبودية الرضاء بما فعل الله تعالى كذا قال ابو السعود
وفيه مخالفة لما ذكره الامام من ان العبودية مع التنبيه على ان اعمال الجوارح منوط صحتها على قصد
القلب وتخفيف مع الوصول الى الغاية القصوى وتخشعه مع التعظيم بالمرتبة العليا وغير ذلك
من المزايا الاوفى واما تعريف ابن الخطيب كما في اللباب واختاره الشريف في التعريفات وهو فعل
المكلف على خلاف نفسه تعظيما لربه او عبارة عن الفعل الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير فساكت
عن التنبيه على هذه النكات وقاصر عن التعميم ظاهرا الى ترك المنكرات **قوله** ومنه طريق معبد
اي مذلل بالوطئ **قوله** وثوب ذو عبدة اي ثوب معبد تفنن في البيان فذكر احدهما بالمشتق والاخر
بجملة ذوا المال واحد وفي بعض الحواشي على الكشاف ومنه اي ومن معنى العبادة يريد ان العبادة
مشتملة على معنى القوة قال في المجمل يقال ناقة ذات عبدة اي قوة وشدة انتهى اي لما كان العبادة
عبارة عن اقصى غاية الخضوع كانت مشتملة على معنى القوة اما قوة العابد حتى وصل بها الى تلك
الغاية او قوة في العبادة حيث وصلت الى تلك الغاية في الخضوع والمذلة واليه اشار صاحب الكشاف
حيث قال ومنه ثوب ذو عبدة اذا كان في غاية الصفاقة وقوة النسج ولو تعرض له المص ايضا لكان
احسن بيانا واعلى سبكا ثم قيل الطريق المذلل للطريق المنقاد الغير المتابي والثوب ذو عبدة ما لا ينافي

في شئ ما يعمل به ويطبق كل ما يعمل به انتهى ومعنى كون الطريق منقادا كون السلوك سهلا وكونها
لقبول الاثبات اهلا قال الله تعالى هو الذي جعل لكم الارض ذلولا الاية وهو مثل لفظ التذلل
وهو معنى العبادة ومعنى انقياد الثوب وتذلله قبول كمال النسج وعدم ابائه عنه لكونه في غاية الرقة
واللينة والظ ان اطلاق الانقياد وعدم الاباء عليهما بطريق الاستعارة **قوله** ولذلك اي ولكونها
اقصى غاية الخضوع لا تستعمل في الشرع الا في الخضوع لله تعالى اذ غاية التعظيم ونهاية التذلل لا
يستحقها الا من له غاية الافضال والانعام وهو الله تعالى ذو الجلال والاكرام **قوله** والاستعانة
طلب المعونة مطلقا سواء كان في جلب المنفعة او دفع المضرة والنصرة مختصة بدفع المضرة كما
سيصرح به المص في تفسير قوله تعالى ولا هم ينصرون ولذا اختير هنا الاستعانة على الاستنصار والقول
بانه اختير الاستعانة لرعاية الفواصل راجع الى اللفظ **قوله** وهي اما ضرورية اي لا بد منها ولولا ذلك
لما حصل الفعل كما سيتضح او غير ضرورية اي وليس بلازم لكن مطلوبة ايضا لتيسير الفعل **قوله**
والضرورية ما لا يتأتى ما لا يحصل الفعل دونه اي عند عدمه ووقت انتفائه كاقتدار الفاعل اي قدرة
الفاعل على ذلك الفعل الذي اراده وقصده وتصوره اي تصور ذلك الفعل وادراكه اذ توجه النفس الى
المجهول المطلق محال بالبداهة وبالاتفاق وحصول آلة كالمنشار والقدوم للنجار والقلم للكاتب
ومادة كالخشب والاوتاد للنجار والقرطاس والمداد للكاتب مثلا فعلم ان الاخيرين مختصان بالاشياء
التي لها مواد يحتاج الى آلة واما الاولان فعامان **قوله** وعند استجماعها يصح ان يوصف الرجل اي المكلف
فذكر الرجل للتغليب او لان بعض الاحكام مختصة به بالاستطاعة فهي اخص من القدرة اذ القدرة
عبارة عن تمكن العبد من الفعل وحده وان الاستطاعة فهي عبارة عن مجموع القدرة والالات وكذا
الاسباب والشرائط ولا مانع في استعمال كل منهما في موضع الاخر وبمعنى الاخر عند ظهور المراد
ويصح ان يكلف بالفعل اي بادائه فان القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب فان نفس
الوجوب يثبت بالسبب والاهلية كالمريض والمسافر فان الصوم في رمضان واجب عليهما ولا
تكليف عليهما بالاداء ثم القدرة هنا القدرة الممكنة وهي ادنى ما يتمكن به المأمور على اداء المأمور به
من غير حرج غالبا وهي شرط لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا **قوله** وغير الضرورية
ما تيسر به الفعل كالراحلة للسفر وما ثبت في كتب الاصول ان الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة
الممكنة وكلامه رحمه الله تعالى يشعر بانها من قبيل القدرة الميسرة وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف
وان وقع التكليف بسببه لكنه لا يتوقف عليه اذ يمكن بدونه **قوله** بيان للمعونة المطلوبة هذا على
تقدير كون المراد بالاستعانة الاستعانة على اداء العبادة كما يفصح عنه عبارة الكشاف حيث قال
الاحسن ان يراد بالاستعانة به وبتوفيقه على اداء العبادة ويكون قوله اهدنا بيانا للمطلوب
من المعونة فيحصل بين الكلام كمال الانتظام وفي كلام المص ايضا اشارة اليه حيث قال او افرادا
فانه بناء على كون المراد الاستعانة في جميع المهمات فاراد بها هنا ما ذكرنا فان قوله اياك نستعين

بعد قوله نعبد دل على طلب الاعانة على العبادة التى نسبها العارف نفسه وصار اهدنا بيانا
للمعونة المطلوبة واشتدت الملايمة بين الجمل الثلث لكن هذا على تقدير كون المراد بالصراط
المستقيم الحق مطلقا كانه قال العابد وفقنا لكل حق وصواب فى اداء العبادة والصلوة واما
اذا اريد به ملة الاسلام فلم يكن الارتباط بتلك المثابة وعن هذا اختار المص كون المراد به
طريق الحق فعلى هذا الوجه المختار يكون اهدنا فى بابه ولاحاجة الى التاويل الذى ارتكبه المص فيما
سيجئ وبالجملة ان طلب المعونة اما فى المهمات كلها او فى اداء العبادات والمراد بالصراط المستقيم
اما طريق الحق او ملة الاسلام فالاحتمالات اربعة واذا لوحظ كون المعونة ضرورية او غير
ضرورية يزداد الاحتمالات على اربعة فاذا اريد الاستعانة على اداء العبادة وبالصراط المستقيم
طريق الحق يحصل بين الكلام احسن الالتيام كما مر بيانه على التمام وهذا ما اختاره المص وماعداه
من الاحتمالات المذكورة وان وجد الارتباط بين الجمل الثلث فى الجملة لكن ليس بهذه المرتبة
يعرف من له سليقة وان نظر الى مجرد الارتباط بين الجملتين واياك نستعين اهدنا يتحقق الالتيام
التام فى بعض الاحتمالات المذكورة كما فى الاحتمال المختار لكن الكلام فى الانضباط بين الجمل الثلث
والمراد بالبيان المعنى اللغوى لانه جواب سؤال مقدر فيكون استينافا معانيا كما اشار اليه بقوله
فكانه قال الخ قوله فكانه الفاء للتعليل الفاء ليس بمذكور فى عبارة الكشاف وهو الاولى وايضا
عبارة قيل كما فى الكشاف احسن من لفظ كان وعبارة كان فى غاية الحسن فى المقال وغرضه بيان
مناسبة هذا الكلام بما قبله بانه جواب سؤال نشأ منه لابيان اختيار الفصل على الوصل فان هذا
انشاء وما قبله خبر فلا يخطر بالبال عطف هذا المقال حتى يتصدى لبيان وجه تركه واختيار فصله
نعم اذا عطف الانشاء على الاخبار يطلب له وجه الصحة واما تركه فعلى اصله فلا يرام له النكتة قوله كيف
اعينكم اى باى شئ اعينكم فقالوا اعنا بالهداية اى الصراط المستقيم والحق القويم وهذا مراده
ولايخفى ان ذلك نفس المعونة لاكيفيتها لكن لما كان الهداية على حال وصفة قرر الشيخان السؤال
بالسؤال عن الحال واراد السؤال عما به المعونة كناية للمبالغة وكون المراد المعونة فى اداء العبادة
او فى المهمات كلها لايستلزم تعيين ما به المعونة حتى يستغنى عن استفساره والطلب عن كيفيته
قوله او افراد ما هو المقصود الاعظم هذا ناظر الى قوله والمراد طلب المعونة فى المهمات كلها كما ان
ان الاول ناظر الى قوله او فى اداء العبادات على طريق اللف والنشر المشوش سأل العارف
اولا المعونة فى المهمات كلها ثم طلب ما هو المقصود الاعظم من بين المهمات وهو معونة متعلقة
بالامور الدينية فقد بعد طلب الاعانة فى كل امر دنيويا كان او دينيا من قبيل التخصيص بعد التعميم
ولايشترط فيه العطف ولما كان كذلك فالارتباط بما قبله متحقق ايضا ومثل هذا لايقال انه ابتداء
سؤال غير مربوط بما قبله وكيف يرضى العاقل بان كلامه تعالى خال عن الارتباط والانضباط
وكثيرا ما تسمع من الشيخين ان هذا الكلام مبين او مؤكد لما تضمنه الكلام السابق ولاريب

فى تضمن العام الخاص وقيل انه توجيه لتخصيص الهداية بالطلب فى مقام الجواب عن قوله كيف
اعينكم وليس بيانا لكونه من ذكر الخاص بعد العام كما فى قوله حافظوا على الصلوات والصلوة
الوسطى لان الطريقة المسلوكة فيه العطف بالواو وكون الهداية للصراط مقصودة داخلة فيما
قبله دخولا اوليا لايضر كونه طريقا انتهى ولايخفى عليك ان السؤال بكيف اعينكم ملايم لكون اهدنا
بيانا للمعونة المطلوبة لالكونه افراد ما هو المقصود كما هو اللايح من كلام المص وايضا اهدنا طلب خاص
فلا جرم انه تخصيص بعد التعميم وكون العطف شرطا مطلوب البيان وقد صرح المولى الفنارى
فى تفسير الفاتحة بذلك حيث قال ومنها التنبيه بالتخصيص بعد التعميم على ان الثبات على الهداية
اهم الحاجة بل لايبعد ان يستدل بهذا البيان على عدم الشرطية اذ الافراد كالنص على انه خاص ما قبله
قوله والهداية دلالة بلطف اى ببر يصل بها العبد الى مبتغاه من حيث لايعلمون وينال بها
مناه من حيث لايحتسبون قال المص فى قوله تعالى الله لطيف بعباده الاية يبرهم بصنوف
من البر لايبلغها الاوهام قال شارح المشكوة فى شرح الاسماء الحسنى اللطيف اى البر بعباده
يوصل اليهم ما ينتفعون به فى الدارين ويهيئ لهم ما يسعون الى المصالح من حيث لايعلمون
ولايحتسبون فهو من اسماء الافعال وقيل العالم بالخفيات وقيل هو الخفى عن الادراك والمناسب
هنا المعنى الاول ولهذا قال ولذلك تستعمل فى الخير والبر هو التوسع فى الخير ولانها تستعمل فى كل منهما واما
كونه بمعنى الرفق المقابل للعنف وهو فى صفة الاجسام مقابل للغلظة والكثافة فلا يناسب التوضيح
لبيانه فى حل معنى لطف بل من اللطف المسكوت عنه والدلالة بلطف اى الارشاد بالخير او الى الخير
مطلق سواء كان فيها الايصال اولا فان هذه العبارة ظاهرة بل نص فى كونها مشتركة بالاشتراك
المعنوى والاشتراك اللفظى خلاف الظ وكونه حقيقة فى احدهما مجازا فى الاخرى خلاف الاصل
ايضا والمعانى التى ذكرها المص فيما سيجئ يتحقق فيها الهداية بالمعنى المذكور ولاريب فى ان بعضها
معتبر فيه الايصال وفى بعضها الاخر لايعتبر الايصال فلا وجه للخلاف فى ان الايصال معتبر فيها
اولا نعم الاختلاف فى ان الهداية هل يعتبر فيها الايصال ام لا شايع كما سيأتى البيان فى اوائل
سورة البقرة لكن هذا التفسير يمكن تطبيقه على كلا المذهبين فلا وجه للتوقف فى عمومه قوله
ولذلك دليل لمى اى ولكون اللطف مأخوذا فى مفهومه وحقيقته تستعمل فى الخير اى فى الدلالة
الى الخير حقيقة لانه هو المواقف للطف كما عرفته قوله وقوله تعالى فاهدوهم الاية قرينة على ما قلنا
من انه لاينكر الاستعمال مطلقا بل ينكر على وجه الحقيقة قوله على التهكم اى على الاستعارة التهكمية
توضيحه انه نزل التضاد وهو شر عظيم ونار الجحيم منزلة الخير الجسيم بواسطة التهكم فاستعمل
الهداية الموضوعة للدلالة الى الخير فى السوق الى الشر الذى هو الجحيم كقوله فبشرهم بعذاب اليم
والاستعارة التمثيلية غير متعارف فى مثل هذا فانه كما عرفت ان التضاد نزل منزلة التناسب
والتمثيلية التشبيه فى الهيئة واذا كان استعمالها فى مثل هذا الكلام مجازا فلا نقض به وبامثاله

قوله ومنه الهدية فصله بقوله ومنه لانه مغاير له بحسب اللفظ والمعنى لان الفعل الاول هدى والفعل
من الاعطاء هدى تقول اهديت الهدية الا انه يشاركه في اصل المعنى والمادة اما المادة فظ واما
في اصل المعنى فلانها تدل بلطف على محبة المهدي للمهدى له ولانها تقدم امام الحاجة في الغالب
كما تقدم الهادي المهدي وبهذه المناسبة سميت التحسف هدية قوله وهوادي الوحش المقدمات لها
لتقدمها سائر الوحش كتقدم الهادي المهتدي اولانها كالدال لما خلفها على الماء والكلاء ومناسبتها
اقرب من مناسبة الهدى لفظا ومعنى ولو قدمه لكان اولى قيل الهوادي جمع هادي وهو العنق
واول القطيع من الظباء ونحوها لكن هذا لايلايم كلام المص ولايكون شرحا له قوله المقدمات بكسر الدال
بمعنى المتقدمة وفتح الدال غير فصيح كما بين في مقدمة الجيش ونحوها قوله والفعل منه اى من الهداية
والتذكير اذ التاء ليست بمتمحضة في التانيث وانما تعرض له مع ظهوره تمهيدا لما بعده واما الفعل
من الهدية فاهدى من باب الافعال ولم يتعرض له اذ ذكرها استطرادا واما الفعل من هوادي الوحش
فهدى ايضا لكن لايتعلق الغرض ببيانه لما عرفته قوله والاصل ان يعدى اى الى المفعول الثاني
ولشهادة الاستعمال لم يقيده واما المفعول الاول فيتعدى بنفسه اتفاقا واستعمالا قوله باللام
او الى اما تعديته بالى لتضمنه معنى الانتهاء واما باللام فللدلالة على ان المنتهى غاية الهداية ولنظائر
كثيرة مثل قوله تعالى وسخر الشمس والقمر كل يجرى الى اجل مسمى وفي موضع اخر لاجل مسمى وسره
ماذكرناه قوله فعومل اى اذ كان الاصل ذلك فعومل في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم معاملة
اختار في قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا على الحذف والايصال هذا مختار الكشاف
وتبعه المص فان الشيخين استدلا على ذلك بقوله تعالى ان هذا القران يهدى للتي هي اقوم
وقوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم فان الهداية اذا استعملت باحدهما علم ان استعماله
بدونهما من قبيل الحذف والايصال وللقائل بانه يتعدى بنفسه ان يقول معارضة ان الحمل
على الحذف والايصال ليس باولى من ان اللام والى زائدتان فيما استعمل بهما ولايخفى عليك
ان الهداية يعتبر فيها معنى الانتهاء ويعدى بالى ويتضمن ان المنتهى غاية الهداية فيعدى
باللام كما عرفت ويتضمن معنى الاعلام والتعريف فيتعدى بنفسه وكثيرا ما تسمع الشيخين يقولان
ان الفعل الفلاني تعدى بنفسه لتضمنه معنى فعل اخر يتعدى بنفسه والهداية حاوية للمعاني الثلثة
فيحسن فيها الاحتمالات الثلثة فمن انكر تعديته بنفسه لم يعتبر معنى التعريف بخصوصه بل مع
الانتهاء والغاية ومن اثبتها لاحظ معنى الاراءة والاعلام بخصوصه دون الانتهاء والغاية
وعدم الملاحظة لايقتضي الانتفاء وهذا الاخير احق بالاختيار والاعتناء وبهذا ينحل ما خطر بالبال
من ان الفعل الواحد كيف يكون متعديا بنفسه ومعدى بحرف الجر مع انهما متقابلان اذ الوجهان
يقتضيهما الاعتباران وهكذا في كل فعل يجرى فيه الامران وبعضهم حاول التلفيق وقال انها تتعدى
بنفسها وباللام وبالى ومعناها على الاول الايصال ولذا لايسند الا الى الله تعالى وعلى الثاني ارادة

الطريق فيسند تارة الى القران وتارة اخرى الى النبي عليه السلام ولايخفى ان الاول منتقض بقوله
تعالى واما ثمود فهديناهم والثاني بقوله تعالى ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم وتقدير
الى او اللام خلاف الاصل مع ان المص حمل هذه الاية على اراءة الطريق كما سيجيء قريبا وكذا
حمل الكلام في المقامين على الحصر بحسب الاستعمال الاغلب بعيد عن السداد فانه في الباعث
اذ لا باعث الى ادعاء الحصر في ذلك مع الاستعمال في غير ذلك ثم الحمل على الاستعمال الاغلب وايضا هذا
لايكون توجيها لكلام الشيخين فانهما ينكران تعديتها بنفسها ويحملان على الحذف والايصال فيما
استعمل بدونهما فيكون شرحا لايطابق المشروح والعلماء لايهتدون في حل الهداية اى بيان اخرى
واكثر ما ياتون فيه قليل الجدوى وخلاف الفحوى قوله وهداية الله تعالى تتنوع انواعا لايحصيها عد
ظاهره ان انواع هدايته تعالى غير منطبقة وغير متناهية كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها
ولما عرف مطلق الهداية كما هو دأبهم في محاوراتهم تصدى لبيان هداية الله تعالى ويدل على اطلاقها
قوله ومنه الهدية والاظهار في موضع الاضمار قرينة عليه والمراد بهداية الله تعالى الدلالة بلطف
على انه نوع من التعريف السابق فالايصال وعدمه ليسا بمعتبرين فيها ايضا وقيل المراد بكونها هداية الله تعالى
انها بخلقه واحسانه فلا ينافي اسناده الى غيره مثل قوله تعالى وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا الاية وقد قال
اولان الدلالة السالفة اعم من هذه فمراده ماذكرنا من ان هدايته نوع من التعريف السابق ومعرفة
مع قيد الاضافة اليه تعالى اصل الاحصاء ان الحاسب اذا بلغ عقدا معينا من عقود الاعداد وضع
حصاة ليحفظ بها فاصله العد بالاحصاء فاستعمل لمطلق العد والمعنى لايحصرها عد ولايطيق احد عد
انواعها فضلا عن افرادها فهي غير متناهية نوعا فضلا عن فرد والتفسير بانه لايحصى افرادها الجزئية
احد بعيد اذ يخالف صريح كلام المص وخلاف الواقع ايضا اذ الافراد الجزئية للنوع الواحد منها
غير متناهية فلا يحسن ان يقال ان الافراد الجزئية لمجموع انواع الهداية غير متناهية فانه لايفهم
منه ان افراد كل نوع منها غير متناهية وجه كونها غير متناهية ان ما دخل تحت الوجود وان وجب
كونها متناهية لكن الامور العدمية التي لها دخل في وجودها ليست كذلك اذ لا استحالة في ان يكون
لشيء موانع غير متناهية فارتفاع تلك الموانع التي لاتتناهى اعني بقاؤها على العدم مع امكان وجودها
في نفسها في كل آن من انات الهداية انواع من الهداية غير متناهية بالبداهة حقيقة لا ادعاء
كذا قرره بعض المتاخرين في حل كون نعم الله تعالى غير متناهية انواعا باليقين ولك ان تقول ان
انواع الهداية غير متناهية بمعنى لاتقف عند حد والمراد بيان كثرتها بحيث لايكاد ان تضبط
بحذافيرها لا انها غير متناهية عن اخرها لكنه خلاف العبارة ومحوج الى العناية واشار البعض الى بيان
كونها غير متناهية بقوله نعمة انعمها على الانسان وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها انتهى وفيه ما لا
يخفى قوله لكنها تنحصر حصرا استقرائيا اى ينحصر متحقق الوقوع منها في اجناس مرتبة يندرج
تحت كل جنس انواع كثيرة كما يفهم من تقرير المص ثم المراد بالترتب الزماني وسيتضح في موضعه

فالهداية جنس بعيد تحته اجناس قريبة **قوله** الاول اضافة القوى الخ وانما كان اول لانها وان كانت
مؤخرة عن نصب الدلائل ذاتا او في نفس الامر لكن ليس الكلام فيه من حيث ذاته وانما الكلام من
حيث الهداية والدلالة فهي مقدمة فان صرف القوى ما لم يتحقق لا يمكن الاستدلال بالدلائل
المنصوبة انفسية او افاقية قيل الافاضة ليست هداية الظاهر انه من مقدمات الهداية
وما يتوقف عليه الهداية فلا ينبغي عده من الهداية اى المقسم لا يتناوله فكيف يعد من اقسامه
واجناسه والجواب بان نفس اضافة القوى ليست هداية اى دلالة بلطف بل هي سبب
للهداية فلا يرد انها من مقدمات الهداية الخ ضعيف بل الجواب ان اضافة القوى من افراد
الهداية بلطف اذ العقل الذي من جملة القوى دليل من الادلة كما صرح به قال في تفسير قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا العقل هو رسول الله الى الخلق بل هو الرسول الذي لولاه
لما تقررت رسالة احد من الرسول فالعقل هو الرسول الاعلى انتهى فاذا كان رسولا ودليلا
كان افاضة كنصب الدلائل فلا جرم انه دلالة بلطف كما ان نصب الدليل وارسال الرسل كذلك فتسليم
الثاني دون الاول فهو مما لا يعول وعد سائر القوى من الهداية تغليب او ان القوى باعتبار
انها من الايات الانفسية التي دلت على قدرة مبدعها وعلم صانعها ووحدة خالقها من الهداية
المذكورة فلا يحتاج الى التغليب ويرضاه اللبيب قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية
صريح في الايات الانفسية كالايات الافاقية والانكار مكابرة وكونها موقوفا عليها لسائر الهداية
وسببا لها لا يضره والامر كذلك فيما بقي كما ستعرفه **قوله** التي بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحه سواء
كان مهتديا اليها او لا اذ التمكن اى القدرة ممكنة او ميسرة لا يقتضي الحصول فعلم عموم الهداية
المعرفة سابقا والمراد بالمصالح مصالح المعاش والمعاد والمراد بالقوة المعنى الموجود في الحيوان الذي
يمكنه به ان يصدر عنه افعاله وهو المراد هنا وقد يطلق على الامكان المقابل للفعل مجازا لانه اى
هذا الامكان سبب القدرة عليه **قوله** كالقوة العقلية تمثيل للقوى المفاضة والمراد بالقوة
العقلية قوة للنفس ينتقل بها من الضروريات الى النظريات وبعبارة اخرى هي القوة التي
يدرك بها النفس الامور الكلية وبها يمتاز الانسان عن سائر الحيوان ولذا قدمها واما الحواس
فمشتركة بين الحيوانات وانما قال كالقوة العقلية ولم يقل كالعقل تصريحا لما هو المختار عندنا اذ العقل
في مقالات كثيرة والمختار منها كونه قوة عقلية والحواس الباطنة قدمها مع الاختلاف في وجودها
لقربها من القوة العقلية اذ نهاية درك الحواس هو بداية الادراك العقلي والتفصيل في التوضيح
والحواس الباطنة فاشتبه بعض المتكلمين والمص منهم وكتب الاصول مشحونة ببيانها و
وتوضيحها والمشاعر الظاهرة واختار هنا المشاعر تنبيها على ان الادراك بهذه الحواس يسمى شعورا
وهل يسمى علما ام لا ففيه اختلاف **قوله** والثاني نصب الدلائل الخ والمنصب نفسه هداية كما
ان الافاضة المذكورة نفسها هداية وصحة قولنا ارشده واراه الطريق بافاضة وبنصب الدلائل

لاينافي ذلك فان الباء في مثله باء الطرق كقولنا اكرمته باعطاء الدينار وليس مثل قولك ادبته
بالضرب كما زعم فان الباء فيه للالة **قوله** الفارقة بين الحق والباطل اشارة الى وجه كونها من الهداية
ولا يخفى ان المرتبة الاولى بهذا الوصف احق واحرى وان المراد بالدلائل الدلائل العقلية بقرينة الايات
والمقابلة الافاقية وكونها فارقة بين الحق والباطل على اطلاقه بلا نظر الى الشرع محل بحث لا سيما
على مسلك الاشاعرة والمص من كبارهم المختارة والتعميم الى الادلة الشرعية يدفع ذلك لكن يفوت
حسن المقابلة فالوجه حمل الكلام على الجزئية فيراى في الاعتقادات اشارة الى الكمال بحسب القوة
العلمية كما ان قوله والصلاح اى في الاعمال والاخلاق اشارة الى الكمال بحسب القوة العملية انتهى
ويظهر ضعف ما ذكرناه انفا واليه اى الى المعنى الثاني فقط لا الى غيره اشار بقوله تعالى وهديناه
النجدين اى طريقي الخير والشر بنصب الدلائل الفارقة بينهما ويؤيده قول الامام ونظيره هذه الاية
قوله تعالى انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا وقد فسر المص هذه الاية بنصب الدلائل وانزال
الايات لكن الحصر منظور فيه اذ الهداية المذكورة يمكن ان يراد بها الدلالة بانزال الكتب وارسال الرسل
فيما يمكن ذلك اذ بعضها يتوقف على الشرع كما مر ولا وصول اليه بمجرد الدليل العقلي والنجد في الاصل المكان
المرتفع فاستعير هنا الطريقين المذكورين وجه الشبه الوضوح حسا في المشبه به وعقلا في المشبه
فارادة طريق الخير ليتمسك بها والدلالة الى طريق الشر للتوقي عنها وبهذا الاعتبار عد من الدلالة
بلطف اذ فرق بين الشيء وبين طريقه فلا ينافي ما سبق من اختصاص الهداية بالخير حقيقة ولا
يحتاج الى ارتكاب المجاز ايضا واما ثمود فهديناهم الخ اختار المص هنا كون هدايتهم بنصب الدلائل
العقلية فعد من الثاني وتفسيره بقوله فهديناهم الحق بنصب الحجج وارسال الرسل احتمال
اخر وكثيرا ما يختار المص الوجه لبيان المعاني في موضع والوجه الاخر في موضع اخر فلا اشكال فيه
لكن الحصر مختل لما ذكرنا وعلى مسلك المص في الايتين حذف وايصال والايصال ليس بمعتبر في مفهوم
الهداية فالهداية في الايتين عدم كونها بمعنى الايصال لا يضره فلا وجه لما قيل والمص تبع فيه
الزمخشري والهداية فيه اى قوله وهديناه متعدية بنفسها وليست بمعنى الايصال بل بمعنى الارادة
انتهى والمص لم يثبت كونها متعدية بنفسها بل حمل الهداية في مثله على الحذف والايصال **قوله** والثالث
الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب الباء باء الطرقية كما مر بيانه فنفس الارسال هداية
مخصوصة اخرها لان الدليل العقلي مقدم على الدليل النقلي اذ لولاه لما ثبت الدليل النقلي واعاد الهداية
تذكيرا للمقصود لنوع بعده من المقسم بخلاف الاولين قيل الظاهر ان المراد بالرسل ما يعم الملائكة
ليتناول هذا الجنس من الهداية الانبياء عليهم السلام انتهى وهذا بناء على ان المراد بالرسول
ليس انسانا بعثه الله تعالى بل المعنى اللغوي الشامل له وللملائكة ولا يخفى بعده **قوله** واياها عنى
بقوله تعالى وجعلناهم ائمة الاية وهذا الجعل فعل الله تعالى وهو المراد بهداية تعالى اذ ارسال
الرسل اى الانبياء عبارة عن جعل المذكور لا الهداية المدلول عليها بقوله يهدون فانها فعل

الانبياء ع م حقيقة اذ المراد اراءة الطريق وهي فعلهم كسبا واسناد الفعل الى الكاسب حقيقة
ولا حاجة الى التمحل الذى ارتكبه البعض ومراده بقوله وقوله ان هذا القران الاية اى انزال هذا
القران الذى هو هدى وشفاء لكل امراض وداء والقرينة عليها قوله انزال الكتب فانه لو لم
يكن هذا مرادا هنا اختل الارتباط والانتظام ولا يوجد بين الكلام التيام وايضا ليس بيان
انزال القران المجيد فقط بل بيان انزال الكتب السماوية لقوله بارسال الرسل وانزال الكتب
بصيغة الجمع والاية الاولى ايضا عامة لجميع الانبياء ع م وكذا هنا وتخصيص القران لكونه مصدق
لما بين يديه فذكره كذكره ولا حاجة الى ان يقال بان اسناد الهداية الى القران مجاز وفي الحقيقة
فعل الله تعالى فانه مع ما فيه من التكلف لا يلايم لقوله انزال الكتب وبالجملة القسم الثالث عبارة
عن ارسال الرسل وانزال الكتب وهما فعل الله بلا واسطة كا خواته وما ذكره في توضيحه واجب
التطبيق له فالاقسام الاربعة بحذافيرها على نسق واحد قوله والرابع ان يكشف على قلوبهم السرائر
اى الامور الخفية التى لا ينالها الحس ولا يقتضيه بديهة العقل ولا ينصب لها دليل على قلوبهم
التى محل العلم والمعرفة عند اكثر المتكلمين ويريهم الاشياء كالتفسير لما قبله اذ المراد الاراءة القلبية
والاشياء الغائبة بالمعنى الذى ذكرناه كما هي اى مطابقا لما في نفس الامر قوله بالوحى قال صاحب
التوضيح الوحى ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة اما الاول فما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه
بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقران من هذا القبيل والثانى ما وضح له باشارة الملك من غير
بيان بالكلام ويسمى خاطر الملك والثالث ما يبدو لقلبه بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده
انتهى وهذا الاخير مراد هنا وقول المص ان يكشف على قلوبهم ويريهم قرينة قوية عليه ولا شك
في حسن مقابلته بانزال الكتب والظ عدم دخول القسم الثانى فلا يضر اذ الاستيعاب ليس
بمقصود ويمكن الادخال بالعناية قوله او الالهام اى الالهام وهو القذف في القلب من غير
نظر واستدلال وقيل ما يخلق الله تعالى في قلب العاقل من العلم الضرورى الداعى للعمل المرغوب اليه
كذا في الشرح اوى لم يقيد بالخير لانه عام للشر اذ المراد الافهام والاعلام واعلام للتوفى من افراد
الهداية واما الوسوسة فاغراء وتحريض على فعله فتفرقا وتقييد الالهام بالقاء الخير احتراز عن
الوسوسة ضعيف قد عرفت ان الالهام من اقسام الوحى فالاولى العطف بالواو ولو اراد به
الهام الاولياء فهو ليس اسباب المعرفة لغير الانبياء ع م بحيث يكون حجة على الغير الا ان يراد
مطلق العلم والمنامات الصادقة وهي جزء من اجزاء النبوة فهي مختصة بالانبياء ع م بحيث يكون
حجة على الغير ومن الهداية بهذا المعنى كشف الحقايق بالاجتهاد الانبياء ع م كما هو المختار عند علماء
الاخيار لكن لم يتعرض له لاختلاف فيه بين الائمة الابرار والاولياء لكنهم يعملون به ولا يحتجون
على غيرهم كما مر بيانه قوله واياه عنى وانما قال في الموضعين واياه عنى وفي الثانى واليه اشار لنكتة
لطيفة كانه تفنن في البيان او في الاية المذكورة في توضيحه الثانى ليس نصب الدلائل بصريح فيها بل مشار اليه

بخلاف ما ذكر في توضيح الثالث والرابع فان الارسال والانزال مصرحان في الثالث والكشف والاراءة
كالصريح في الرابع قوله اولئك الذين هديهم الله فبهديهم اقتده والمراد الهداية الاولى والمراد
بهديهم ما توافقوا عليه من التوحيد واصول الدين دون الفرع المختلف فيها يجي التحقيق
في سورة الانعام وهذا ظ في المعنى الرابع والحمل على المعنى الثالث وان امكن لكنه بعيد اذ الانبياء المتقدم
ذكرهم كلهم ليسوا بصاحب كتاب فلا يناسب ارادة المعنى الثالث قوله والذين جاهدوا فينا
اى في حقنا وطلب مرضاتنا لا في غرض اخر دنيويا كان او اخرويا لنهدينهم سبلنا سبل السير الينا
والوصول الى لقائنا او لنزيدنهم هداية الى سبيل الخير وتسهيلا لسلوكها والاية الاولى مختصة
بالانبياء ع م وهذه عامة لهم وللاولياء وهذا تقتضى كلام المص حيث قال وهذا قسم تختص بالانبياء
والاولياء ويجب ان يراد بالاولياء المؤمنون الكاملون اذ ارادة الولى المصطلح مشكل اذ الاية الكريمة
عامة لكل مجاهدين من المؤمنين الكاملين ووجه كون المراد في هذه الاية القسم الرابع ان المتبادر
من هداية سبيل السير الى مرضاته كشف السرائر على قلوبهم واراءة الاشياء كما هي والحمل على المتبادر
واجب وايضا الهداية رتب على المجاهدة فيفيد العلية والهداية المسببة عن الجهاد لا تكون الا
الكشف المذكور ومثل هذا من قبيل الخطابيات لا يرام فيها اليقين بل الظن الغالب كاف في ذلك
والتعميق والتفحص فيه ليس من داب ارباب اليقين قوله فالمطلوب الفاء جزائية اى اذا ظهر لك
ما قررنا ان الهداية تنقسم الى اجناس مترتبة واكثره حاصل للحامدين فالمطلوب هنا اما زيادة
ما منحوه على البناء للمفعول والمراد بالموصول ما تحقق في الحامد الطالب ويتفاوت بحسب تفاوت
الحامدين في الاعمال والاخلاق فكل يطلب زيادة ما نالوه وانما قال ما منحوه اشارة الى انه تفضل
وعطاء منه تعالى وان كان للكسب مدخل فيه قال قدس سره ان من خص الحمد به تعالى واجرى
عليه تلك الصفات فهو مهتد فكيف يطلب الهداية فالمطلوب الزيادة او الثبات او ثمرة ذلك
من سعادة الدارين ثم ان حمل لفظ الهداية على الثبت كان مجازا وان حمل على الزيادة فان كان
مفهوم الزيادة داخلا في المعنى المستعمل فيه كان مجازا ايضا وان جعل خارجا عنه مدلولا عليه بالقرائن
كان حقيقة لان الهداية الزائدة هداية كما ان العبادة الزائدة عبادة ولا يخفى عليك انه نعد
حمل الهداية على طلب الزيادة فلا وجه لهذا الترديد اذ المطلوب بقوله اهدنا زيادة ما منحوه وهو
مستعمل فيه وهو مجاز قطعا كما في الثبات ولو جعل خارجا عنه كان اهدنا مستعملا في طلب الهداية
ومثل هذا لا يقال انه من قبيل طلب الزيادة فلا يلايم كلام المص غايته انه في الخارج موصوف
بالزيادة فلا اعتبار له بالنظر الى المعنى المستعمل فيه اذ الاعتبار ما يقصد باللفظ لا ما يقع عليه
في الخارج الا يرى انه اذا قلت رأيت انسانا واردت به معناه كان حقيقة لانه لم يستعمل
الا فيما وضع له لكنه وقع في الخارج على زيد كما في المطول على انه يمكن مثل هذا في الثبات بان يقال ان
مفهوم الثبات ان كان داخلا في المعنى المستعمل فيه كان مجازا وان كان خارجا عنه مدلولا عليه

بالقرائن كان حقيقة اذ الثبات على الهداية هداية فان كل حالة دوام وبقاء فله حكم الابتداء كما قرر في الاصول والتفرقة بين الزيادة والثبات ليس له وجه وثبات فهو مجاز على كلا التقديرين قطعا وفي بعض النسخ وقع الواو في عطف الثبات فالصواب نسخة او ولانه نكتة اخرى مغايرة للزيادة يصلح ان يكون وجها مستقلا مثل الزيادة وجعلها وجها واحدا لا يلايم مذاق الكلام ولانه يلزم الجمع بين المعنيين المجازيين وهو مختلف فيه قوله من الهدى اي الاهتداء فان هدى جاء لازما بمعنى الاهتداء ومتعديا بمعنى الدلالة كقوله تعالى هدى للمتقين واللازم كقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى والمراد هنا اللازم لانه بيان ما منحوا والمراد بالزيادة زيادة الله تعالى على ان الزيادة مصدر مضاف الى المفعول وفاعله هو الله تعالى اذ الزيادة كالنقصان تجئ لازما ومتعديا وهذا يدل اقتضاء على ان المطلوب زيادة الله تعالى هداية وعناية وعبر بالاثر المترتبة عليه اما لظهوره بالنسبة الينا او لانه النعمة التي يتنافس فيها المتنافسون والاتساق الكلام يقتضي ان يقال فالمطلوب زيادة الهداية والعناية والتثبيت عليها قال الله تعالى يثبت الله الذين امنوا الاية كانه قيل ثبتنا كما روى عن علي رضي الله تعالى عنه اوزدنا الهداية ويرشدك اليه قوله الا ان ارشدنا طريق السير لكنه عدل عنه لنكتة دعت اليه كما مر الاشارة اليه قوله او حصول المراتب المترتبة عليه هذه نكتة لم يتعرض لها في الكشاف واخرها المص لما فيه من التمحل فيه وفيما بعده والمراد بالمراتب المترتبة عليه اي على ما منحوا المراتب الاخروية من الفوز باللقاء وسائر المطالب العلى بحيث لا يعد ولا يحصى وكون المراد مراتب اخر من جنسها من الاتصال والانفصال والفناء والبقاء ضعيف لان تلك المراتب ان لم تكن داخلة في الاجناس المذكورة يختل الحصر وان كانت داخلة فتندرج في زيادة ما منحوا اذ المراد الزيادة على ما اعطوا سواء كان من جنس ما اعطوا اولا فما من مرتبة من مراتب الهداية الا مندرجة في هذا البيان فلا يصح المقابلة وتخصيص الزيادة على ما منحوا بجنسه تصحيحا للمقابلة اشتغال بالا طائل تحته وهذا غاية التوجيه في كون المراد المراتب الدنيوية لكنه ليس بوجيه وهذا القول من المص يؤيد كون المراد بقوله فالمطلوب دفع اشكال منشأه تفسير الهداية بالدلالة وتقسيمها الى اجناس مترتبة لا مجرد بيان هداية ما وصل الحامد اليها وهذا المعنى ايضا مجاز بارادة المسبب من السبب واتصاله قوله فاذا قاله العارف الواصل الظاهر انه تفريع على قوله فالمطلوب اما الزيادة او الثبات للتنبيه على ان طلب الزيادة يختلف باختلاف الاشخاص بل باختلاف الاوقات والى هذا اشار سيد العارفين وسند الواصلين نبينا عم لانه وصل الى الغاية مبتغاه ونهاية مناه في خبر لطيف اخرجه مسلم عن الاغر المزني انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في كل يوم مائة مرة وكان عم في نهاية الكمال في الارتقاء الى درجات الجلال وكان اذا ارتقى في كل ساعة الى حالة ولاحظ ما في حالته الاولى من النقيص بالنسبة الى ما فوقها استغفر عنه وهذا الوجه احسن الوجوه التي ذكرت في حل الحديث الشريف

فعلم منه ان الحالات والسير فيها غير متناهية فالعارف الواصل يطلب في كل ساعة الارشاد الى حالة هي فوق الحالة الاولى فيترقى في كل ساعة الى المقامات العلى كما ان الغير العارف يطلب الوصول الى مبدأ تلك الحالات والمقامات العاليات والمراد بالعارف الواصل الى المرتبة العليا من التقوى وهو التنزه عما يشغل سره عن الحق والتبتل اليه بشراشره بحيث لا يخطر باله شيء سواه ولو خطر ما سواه لشاهده مع الله او شاهد الله قبله والاول مرتبة حبيب الله نبينا عم حيث قال لا تحزن ان الله معنا والثانية مرتبة موسى كليم الله عم حيث قال اني معي ربي سيهدين وكم بين المرتبتين فرق عظيم كما ان بينهما من جهة القرب فرق جسيم والمراد بالواصل الواصل الى مرتبة السير في طريق الله تعالى وبهذا البيان يندفع الاشكال بانه كيف يصح للعارف طلب المحو والاماطة مع انه مرتبة السالك ووجه الاندفاع هو ان المطلوب ما لم يحصل بعد من تلك المراتب السنية اذ قد عرفت ان الحالات غير متناهية بالنسبة الى رسولنا عم فاظنك بغيره من سائر الانام فما لم يحصل تلك الحالة بعد فهو كالظلمة في عدم الانكشاف فيطلب العارف وصولها حتى لا يبقى اثار الظلمة ومراسم الكدرة وهكذا الى غير النهاية فلا ينتهي هذا السير الا بغناء السائر وطلب اماطة الغواشي اي كانه الغواشي العارضة والحجب الطارية من جهة البشرية المانعة من الوصول الى تلك الحالة السنية والمنازل المرضية قوله لنستضيء اي الغاية العظمى والفائدة القصوى من طلب المحو والاماطة المذكورين كوننا مستضيئا بنور قدسك اي بنورك المقدس المعرى عن شائبة الكدر المانع عن الصفوة فنراك بنورك لا بنور ابصارنا فانه غير واقع لاحد في دنيانا سوى نبينا عم مع اختلاف فيه فنعبدك كانا نراك فنترقى في مرتبة الاحسان في كل حين وان واذا احرز العبد هذا المقام وتخطى خطط هذا المرام حصل له حلاوة لا العبادات وذاق لذة المناجاة بحيث ينسى في جنبها جميع المكروهات كما روى انه عم اذا حزنه امر فزع الى الصلوة وروى ايضا انه جعلت قرة عيني في الصلوة وقيل الظاهر انه تفريع على قوله حصول المراتب المترتبة عليه وان هذا من جملتها ولذا قالوا ان العارف لا يزال مسافرا فكلما القى عصاه بداله سفر فهو من معاني الهداية المترتبة على احد الاربعة وقيل الحصر فيها بالنسبة الى السالك وهذا متفرع عليها فلا يرد عليه ما قيل لا يخفى ان الارشاد المذكور جنس خامس من الهداية فان الرابع هو هداية السير الى الله كما سبق والحصر في الاجناس الاربعة غير مستقيم انتهى ولا يخفى ضعفه اما اولا فلان قول المص وهداية الله تعالى تتنوع انواعا لا يحصيها عد لكن تنحصر الخ يأبى عنه اذ الانواع الغير المتناهية لما كانت منحصرة في اجناس اربعة مرتبة فلا مجال لاثبات جنس خامس خارج عن تلك الاجناس اذ لو تحقق ذلك لزم تحقق بعض تلك الانواع في ضمنه وقد نص المص بان تلك الانواع لا تخلو عنها وتخصيص الكلام بالسالك لا يفيد بالنظر اليه واما ثانيا فلان القسم الرابع مختص بالانبياء والاولياء والتزام كون الانبياء عليهم السلام من السالكين دون

محي الدين العربي
ومن بذا ظهر ضعف ما قاله ابن العربي محي الدين العربي
ومن شهد الخلق عين العدم فقد وصل وهذا مرتبة
عين اليقين وعند هذا يتم السير الى الله تعالى وهو المسمى
بالتزكية والتخلية الا ان يقال ان العارف الواصل
انما يطلب محو ظلمات تعرض في السير في الله قال مولانا
خسرو ولعله الذي اشار سيد الرسل وهادي السبل
عليه افضل الصلوات واكمل التحيات بما اخرجه المسلم
في صحيحه من قوله عليه السلام انه ليغان على قلبي الحديث
ثم قال وثانيا ان الوصول لا يقتضي الدوام عليه
وان المحو والاماطة المذكورين بالكلية لان السالك
ما دام في دار الابتلاء لا يتخلص بالمرة عن درك الشقاوة
انتهى فح يتم ما ذكره ابن العربي لكن ما ذكره مولانا خسرو
وان سلم صحته في العارف الغير الانبياء لا يسلم امكانه
في شان رسولنا عليه بل المعنى الصحيح ما نقلناه من
شراح الحديث فان قوله لا يتخلص بالمرة في شانه عم
هفوة من طغيان القلم والله تعالى اعلم والحاصل ان السير
الى الله يتم والاستغفار المذكور وطلب المحو للدوام عليه
وان بين السير الى الله والسير في الله فرق والاول
يتم دون الثاني وقد عرفت ضعفه
منه

الواصلين العارفين ولو في اول حالهم وابتداء وجهم هفوة من طغيان القلم واما الترقي
في طريق الله تعالى في التثبت لنفسه النفيسة صلى الله عليه وسلم فلا محذور واما ثانيا فلان التقييد
بالسالك فمما لا يلتفت اليه في التقسيمات كما لا يلتفت اليه في التعريفات صرح به الفاضل
الخيالي في مقام تفسير الغيرية والتقسيم اخ التعريف والا فيمكن تخصيص كل تقسيم اعم وتعميم
كل تقسيم بالاخص او التقييد بقيد يندفع به اشكال التقسيم بالمباين ونحوه وفيه من
الفساد ما لا يخفى او برفع الامان في عموم البيان والقرينة منتفية هنا قوله فاذا كان العارف
لا يكون قرينة لما عرفت وايضا قوله الظاهر انه تفريع على قوله حصول المراتب مبني على ان المراد به
حصول مراتب اخر من جنس الهداية وقد بان ضعفه فيما سبق واشير اليه هنا ايضا قوله
والامر والدعاء يتشاركان لفظا ومعنى والامر ما صدق عليه من نحو صل وصم وارادة
المفهوم لا يناسب هنا وكذا الدعاء من نحو اغفر لنا وارزقنا ومنه قوله اهدنا اما اشتراكهما
لفظا فلان صيغتهما متحدة واما معنى فلانهما للطلب ولم يذكر الالتماس مع انه يشاركهما
لفظا ومعنى وتفاوته باعتبار التساوي لان المراد هنا بيان الفرق بين الدعاء والامر حتى
ينكشف ان اهدنا دعاء ثم المراد بالامر الصيغة لا طلب فعل غير الكف على جهة الاستعلاء كما
هو المشهور واختار كونه عبارة عن الصيغة لانها ملائمة لاصطلاح الاصول نبه عليه
صاحب المرآة ومعتبرة في اصطلاح الشرع والظاهر انه اراد هنا اصطلاح اهل العربية فانهم
يسمون الكل امرا ان كان المطلوب الفعل ونهيا ان كان المطلوب الكف والاختلاف في ان
صيغة الامر هل هو حقيقة في الوجوب وما سواه مجاز او لا اصطلاح لاهل الاصول
او المراد بيان اشتراكهما لفظا ومعنى وتفاوتهما بالاستعلاء والتسفل سواء كان حقيقة او مجازا
واطلاق الاشتراك بالنظر الى الاستعمال لا الى الوضع وتفصيل الكلام في فن الاصول بالتمام
ولو قيل صيغة الامر في الدعاء مجاز لكان الجامع بينهما الطلب المطلق فيكون من قبيل استعمال المقيد
في المطلق ثم في المقيد الاخر ولو جعل الاستعارة لا يحتاج الى هذا التمحل وانما قال بالاستعلاء
ولم يقل بالعلو اذ العلو في نفس الامر ليس بشرط وانما الشرط الاستعلاء اي عد الطالب
نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك ولهذا ينسب قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء
افعل الى سوء الادب فلو لم يكن امرا لما كان كذلك وكذا الكلام في التسفل لكن ينسب قائله
الاعلى الى التواضع تارة والى التملق تارة اخرى ولهذا قال وقيل بالرتبة اشارة الى وهنه
وهو مذهب المعتزلة كما اختاره صاحب الكشاف فانهم يشترطون العلو في نفس الامر في الامر
والتسفل في الدعاء قوله والسراط من سرط الطعام كفرح ونصر اذا ابتلعه ويسمى الطريق
السهل او الواضح او المستقيم سراطا لانه يسرط السابلة اي يبتلعه توهما نقل عن الراغب
يسمى بالسراط على توهم انه يبتلع سالكه او يبتلعه سالكه اذ السابلة اي ابناء السبيل لما غابت

عن العيون فكانه ابتلعهم ولهذا الوجه ايضا سمي لقما بفتحتين فكانهم يلتقمها واما عكسه فلا يظهر
سره فان ابتلاع السالك الطريق ما خفي معناه ولعل هذا لم يتعرض له المص قوله فكانه الفاء
للتعليل قوله يلتقمهم اشارة الى انه بمعنى فاعل ويحتمل ان يكون بمعنى المفعول بيان وجه اخذه منه
اذ ادنى المناسبة يكفي في الاخذ والسابلة يطلق على الطريق وسالكها وهو المراد هنا كما اشرنا اليه
وفي نسخة ولذلك سمي لقما فح قوله لانه يلتقمهم بدل من ولذلك وفي نسخة وكذلك سمي لقما
فقوله لانه يلتقمهم يكون ح تعليلا قوله والصراط من قلب السين صادا وليس في اللغة ثابتا
قوله ليطابق الخ اي انما قلب السين صادا المناسبة الصاد الطاء في الاطباق اي في كونهما من الحروف
المطبقة التي هي الصاد والضاد والطاء والظاء وسميت مطبقة لانطباق اللسان معها
على الحنك واما السين فلكونها من المنفتحة لا يخلو الجمع بينها وبين الطاء نوع ثقل غير واصل
الى حد التنافر فبالقلب صار افصح وان كان بدون القلب فصيحا لتداوله بين العرب العرباء
وهذا معنى الفصاحة وهذه العلة علة مصححة لا موجبة فلا يوجب الاطراد فلا يقال ان
هذه يقتضي قلب الحرف الذي يخالف الحرف الذي جمع منه في الصفات بل في المخرج حرفا يوافقه
فيها قوله وقد يشم الصاد صوت الزاء الاشمام في عرف ارباب القراءة خلط حرف باخر
والمراد به هنا خلط الصاد بالزاي وحاصله ان يتلفظ بالعبارة على نحو يشم السامع منه
صوت الزاي المعجمة وله معان اخر لا تناسب هنا وبعض التفصيل سيأتي في يوسف في قوله
تعالى لا تأمنا على يوسف الاية قوله ليكون اقرب الى المبدل منه الذي هو السين لان الصاد
والسين والزاي مشتركة في الرخوة والصفار الا ان السين والزاي من المنخفضة المنفتحة والصاد
من المستعلية المطبقة فبالشم المذكور يكتسي الصاد نوع انفتاح وانخفاض فيكون اقرب
الى السين بعد ما كان قريبه منها في كونهما من المهموسة ولذا قال اقرب الخ قوله وقرا ابن كثير
وهو من الائمة القراء بالاشمام اي المذكور انفا وهو لغة قريش اي على وفق استعمالهم له
ولا ينافي هذا كون الاصل السين كذا قالوا والتعبير بلغة قريش يابى عنه ظاهرا وحمل الاصالة
على اكثر اللغات غير بعيد قيل وقول الجمهور السراط لغة في الصراط لا يقتضي اصالتها ولذا رسمت
صادا لما روي عن عثمان رضي الله عنه انه قال اذا اختلفتم في شيء فاكتبوه بلغة قريش فان القران
نزل بها انتهى اي القران انزل على لغات ولغة قريش اشهرها اخرج الشيخان عن عمر رضي الله عنه
ان هذا القران انزل على سبعة احرف فاقرؤوا ما تيسر من القران وذهب الاكثرون انها الفاظ وهي
اللغات المشهورة بالفصاحة من لغات قريش وهذيل وهوازن واليمن وهي تميم وطيء وثقيف
لكنها غير مجتمعة في كلمة بل متفرقة لكل منهم ان يقرأ بما هو موافق لغته بشرط السماع من النبي صلعم
وهو قد سمع قراءة كل منهم من جبرائيل لان صدر الحديث الذي رواه الامام الصغاني هكذا
قال عمر رض سمعت واحدا يقرأ سورة الفرقان غير ما قراءته فجئت به رسول الله صلعم فاقرأه

فقال عليه السلام هكذا انزلت ثم اقرانى فقال هكذا انزلت فقال ع ان هذا القران الحديث كذا
قال ابن ملك فى شرح المشارق لكن قول عثمان رض للرهط القريشيين الثلث اذا اختلفتم انتم
وزيد بن ثابت فى شىء من القران فاكتبوه بلسان قريش فانما نزل بلسانهم ففعلوا لايلايم
هذا التوجيه فيحتاج الى التلفيق **قوله** والثابت فى الامام وهو لقب المصحف امير المؤمنين عثمان رض
عند المفسرين والقراء وغيرهم فان الامام لغة ما يؤتم به ويقتدى به وان لم يكن من العقلاء ولهذا
اطلق على اللوح والكتاب ومعنى الثبوت فى ذلك المصحف ان يكون هو او بدله مرسوما فيه ولما رسم
فى الامام صدق على الصراط انه ثابت فكان قرانا ولو كان فى رسمه السراط بالسين لم يكن الصراط بالصاد
ثابتا فيه فلم يكن قرانا وكذا الكلام فى المصيطر ولو رسم بالسين لم يكن قرانا المصيطر فلا يرد ما قيل هذا يدل
على ان جميع السبعة بل العشرة غير ثابت فيه وقد صرحوا انه لابد من امور ثلثة صحة السند والثبوت
فى الامام وموافقة العربية وجه الاندفاع تعميم الثبوت قال فى النشر بعد قوله والثبوت فى الامام
ولو احتمالا قولنا ولو احتمالا نعنى به ما يوافق الرسم ولو تقديرا وهى الموافقة احتمالا انتهى والموافقة
احتمالا كموافقة السراط والمسيطر وقس عليهما ما عداهما ثم قال اشارة الى ما ذكرناه فانظر كيف كتبوا
الصراط والمصيطر بالصاد المبدلة من السين وعدلوا عن السين التى هى الاصل لتكون قراءة السين
وان خالفت الرسم من وجه قد اتت على الاصل فيعتدلا ويكون الاشمام محتملا ولو كتب ذلك بالسين
على الاصل لفات وعدت قراءة غير السين مخالفة للرسم والاصل انتهى وبمثل هذا الاعتبار يكون
قراءة السبعة بل العشرة ثابتة فى الامام فلا اشكال اصلا **قوله** وجمعه سرط ككتب سواء
اعتبر مذكرا او مؤنثا كما هو الظ وقيل انه ان ذكر جمع على افعلة من القلة وعلى فعل فى الكثرة كحمار
وحمر واحمرة وان انث فقياسه ان يجمع على فعل كذراع واذرع وفيه نظر وفى بعض النسخ وجمعه
صرط وهو الموافق لما ثبت فى الامام وبيان جمع السراط لكونه اصلا ويعرف به جمع الصراط لانه
مبدل منه كالطريق فى التذكير والتانيث فيه اشارة الى انه ليس كالطريق فى المعنى لما فرقوا
بين الطريق والسبيل والصراط فى المعنى وقالوا الطريق كل ما يطرقه طارق معتادا او غيره
والسبيل ما هو معتاد السلوك والسراط ما لا اعوجاج فيه يمنة ويسرة بل يكون على سمت
المقصود فهو اخص وافخ فائدة وصفه بالمستقيم لان الصراط يطلق على ما فيه صعود وهبوط والمستقيم
ما لا ميل فيه الى شىء من الجوانب الاربعة واصل الاستقامة فى الشخص القائم لكن كونه مثل الطريق
والسبيل معنى هو الظ من كلام الشيخين والتقييد بقوله فى التذكير والتانيث لكونه اهم
بيانا والاستعمال يؤيد ذلك قال الله تعالى ولا تتبعوا السبل الاية وقال الله تعالى فاهدوهم
الى صراط الجحيم ولا كلام فى اعوجاجه وعدم كونه معتادا وعن هذا قال بعض المحشين هو اى
الصراط مثله معنى **قوله** والمراد به طريق الحق اى طريق معنوى يوصل الى الحق او طريق هو الحق
الثابت فى نفس الامر فمن تمسك به فقد فاز فوزا عظيما وهذا يعم ملة الاسلام وغيرها

ع
لايخفى ان مثل ثبوت سراط تقديرا فى ثبوت
صراط صريحا لايجرى فى كل موضع يتعدد فيه
الوجوه اذ السبب كما صح به اصالة سراط
ولا ريب فى عدم جريانه فى كل موضع ولم
يبين سبب اخر يعرف به الثبوت تقديرا
ولو قيل المصاحف متعددة تثبت قراءة السبعة
فيها على سبيل البدل اندفع الاشكال منه

ط
وجه جوابه ان قول المص وجمعه سرط اشارة
الى ان جمعه سرط فقط سواء استعمل مذكرا
او مؤنثا ولو كان له جمع اخر لقاله وجمع
سراط كذا وايضا الجمع سماعى ولو سمع
فليُنقل والقياس لايجرى فيه منه

اذ الطريق الحق شامل للانظار الصحيحة الموصلة الى المطالب اليقينية وعام للحق الذى فى المهمات
او فى اداء العبادات البدنية والمالية فان اداءها غير العبادات فلا ريب فى عموم طريق الحق عن
ملة الاسلام التى عبارة عن الاصول والفروع والغرض تخصيصه بملة الاسلام فقال وقيل
ملة الاسلام اذ العموم هو المناسب للمقام فيدخل ملة الاسلام دخولا اوليا مع الاهتمام **قوله**
بدل من الاول بدل الكل فلذا استغنى عن الضمير بدل الكل اسم للبدل الذى يتحد مع المبدل ذاتا
ويتغايران مفهوما فهذا لا يقتضى الانقسام والتجزى بحسب الاصطلاح قيل وقد عاب ابن مالك
فى بعض كتبه هذه العبارة على النحويين لان الكلية لا تصح فى مثل صراط العزيز الحميد الله الذى فانها
انما يقال فيما ينقسم ويتجزى والله تعالى منزه عن ذلك فالاولى ان يقال البدل الموافق او المطابق
انتهى وهذا بناء على اعتبار معنى اللغوى فيه وقد عرفت انه معنى اصطلاحى لا يقتضى الانقسام
ووجود معنى اللغوى فى اكثر معنى الاصطلاحى كاف مع انه ليس بشرط فيه عند بعض كالعلة التامة
فانها عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول بمعنى ان المعلول لا يتوقف على ما سواه فيتناول العلة
البسيطة بهذا المعنى مع ان الجميع يقتضى التعدد والتكثر ولو وجب اعتبار المعنى اللغوى فى
جميع افراد المعنى الاصطلاحى لاختل اكثر القواعد وضاع اكثر الفوائد كاطلاق الغائب على
لفظة الله وغير ذلك نعم لو اطلق بدل العين من العين فى الصورة المذكورة لكان احسن وفى
مثل هذا البدل لا يكون المبدل منه فى حكم المطروح كما اشار اليه صاحب الكشاف فى قوله تعالى وجعلوا لله
شركاء الجن الى ان المبدل منه فيه مقصود ايضا وكونه فى حكم المطروح اكثرى لا كلى **قوله** وهو فى حكم تكرير
العامل بيان لخاصية البدل من بين التوابع وفائدته الاتى ذكرها متفرعة عليه **قوله** من حيث انه
المقصود الخ استدلال عليه اى ان المبدل مقصود بالنسبة الواقعة فى الكلام دائما دون متبوعه
فانه حكم السقوط معنى اكثريا وانما قيدنا به فانه مقصود لفظا ومعنى فى بعض المواد كما ذكرناه انفا
فاذا ذكر المبدل فكان النسبة ذكرت واعيدت معه وبهذا الاعتبار كان العامل مكررا حكما اذ لا تكرار
للعامل لا لفظا ولا تقديرا وافخام الحكم لافادة ما ذكرنا لانه اذا كان مكررا مقدرا لا معنى فى افخام الحكم
اذ المقدر كالملفوظ فيكون مكررا حقيقة لا حكما عدل المص عن استدلال الكشاف بقوله تعالى
للذين استضعفوا لمن امن منهم لانه يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجار والمجرور بدلا
عن مجموع الجار والمجرور فيكون مجموع لمن امن بدلا من مجموع للذين فلا تكرير للعامل لانه المفعول ح
كذا فى القطب ثم اجاب بان ابدال المفرد اكثر فكان اولى واجاب عنه ايضا قدس سره بانه نحن
نقول لما اعتبر فى البدل ان يكون مقصودا بالنسبة وعلم ان حروف الجر ادوات لافضاء معانى
الافعال الى ما بعدها تبين ان اللام ليست جزءا من المنسوب اليه فلا يكون جزءا من البدل
انتهى ويؤيده ان حروف الجار من تتمة العامل فكيف يكون من جملة المعمول والبدل والمبدل
منه من جملة المعمول فلا يكون الجار منهما فتم استدلال العلامة ولو وقع فى الكلام ان الجار جزء

ع
ولا تنسى ما ذكرناه سابقا من انه اذا كان
المراد به شاملا للحق فى اداء العبادات
كان احدهما حقيقة بالنظر اليه والى الاعمال
الصالحة التى لم تحصر لم يعد فيلزم
عموم المجاز فليتامل منه

ص
من بين التوابع اذ فى سائر التوابع ينصب
عمل العامل على التابع والمتبوع انصبابة واحدة
بخلاف البدل فانه فى حكم تكرير العامل منه

من المعمول لوجب حمله على المسامحة كما سيجيء في التوضيح في قوله تعالى غير المغضوب عليهم واما اعتراض
المحقق التفتازاني بان الحمل عليه يستلزم تكرير العامل لفظا وهو اقل قليل بل جميع صوره متنازع
فيه فمدفوع بان الجار لما لم يحصل منه الا التاكيد كان كالعدم فمثل هذا لا يكون تكرارا لفظا والا لزم
في صورة زيادة العامل في المعطوف تكرير العامل لفظا فيه ولم يقل به احد ومراد صاحب الكشاف تاييد
ما ادعاه بما ذكر ان العامل في البدل في بعض المواضع للتاكيد والعجب من الفحول انهم كيف يجوزون
كون الجار جزء من البدل والمبدل منه مع ان الحرف لكونه غير مستقل لا يكون منسوبا ولا منسوبا
اليه ولا يكون ايضا جزء منهما نعم قد يعد مسامحة كما مر ولو سلم ان المركب من المستقل وغير المستقل
مستقل فيكون مجموع الجار والمجرور مستقلا فيجوز ان يكون الجار جزء منها لكن المنسوب اليه الايمان
مثلا فيما نحن فيه هو المجرور فقط وما الفائدة في اشتراك ما ليس له مدخل في الايمان ومن مثل ذلك
تتحير العقول والاذهان **قوله** وفائدته التوكيد الخ اشارة الى نكتة التكرار والعدول عن الاختصار
وحصول التوكيد بالامرين ذكر الصراط مرتين وتكرير العامل حكما وبتكريره يمتاز عن التاكيد وعطف
البيان وبكونه مقصودا بالنسبة ايضا كذا قيل وهذا لا يلايم قول الرضي ولم يظهر لي فرق جلي بين
عطف البيان وبين بدل الكل اذ به يظهر الفرق ويرفع اشكال الرضي والمراد بالتاكيد تاكيد النسبة
كما اشار اليه بقوله من حيث انه المقصود بالنسبة وكونه تاكيدا للمنسوب اليه ههنا ليس بمناسب
قوله والتنصيص على ان الطريق المسلمين اي المسلمين الكاملين في قوة العاقلة والعاملة كما صرح
في اخر الدرس فلا اشكال بان صراط الذين انعمت عليهم طريق المسلمين مطلقا ولا يخفى ان بعض
المسلمين مغضوب عليهم فلا يكون مفهومه متحدا مع المبدل منه فلا يكون بدل الكل ثم هذه
فائدة خاصة ههنا واما الاولى ففائدة عامة في كل بدل قيل الا انه عكس التاكيد المصطلح وذلك لان ذكر
التابع في التاكيد للتاكيد وذكر المتبوع في المبدل لذلك انتهى ووجهه ان المتبوع في البدل لما لم يكن
مقصودا بالنسبة يكون ذكره لذلك بخلاف التاكيد لكن ما وقع في المفتاح من ان البدل فائدة
التقرير لا يلايم ذلك والتنصيص الخ اشارة الى الفائدة الخاصة بمعنى انه لا يجري في جميع صوره لانه
مختص بهذه الصورة فانها مطردة في كل موصوف ابدل من صفته يعني في الابدال المذكور حيث
ابدلت الذات من الصفات فان المنظور اليه في المبدل منه هو الوصف وفي البدل الذات تنصيص
على ان طريق المسلمين مقصور عليه كونه مشهودا عليه بالاستقامة وعلما فيه وذلك لان التفسير
بيان المعنى المبهم بلفظ اشهر واظهر في الدلالة عليه فاذا حصر الموصوف المذكور بيانا وايضاحا
للصفة المذكورة فلا بد ان يكون اتصافه بالاستقامة معلوما كيلا يلزم تفسير المبهم بالمبهم وان يكون
وصف الاستقامة منحصرا فيه لان الاصل في التفسير المساواة وهذا معنى قوله فكانه من البين الذي لا
خفاء فيه حيث جعل اتصاف صراط المسلمين بوصف الاستقامة ظاهرا وحصره فيه وانما اورده كاف التشبيه
في الموضعين لانه ليس بتفسير حقيقة ليكون الاشعار باتصاف بالاستقامة بيانه لانه انما يكون

وقد اجاب عنه قدس سره بانه ان مثل قولك جاءني اخوك
زيد ان قصدت فيه الاسناد الى الاول وجئت بالثاني
تتمة له وتوضيحا فالثاني عطف بيان وان قصدت فيه
الاسناد الى الثاني وجئت بالاول توطئة له ومبالغة
في الاسناد فالثاني بدل انتهى ولا يخفى انه يقويه ما قاله
الرضي ولا يدفعه اذ الفرق بالاعتبار يقوى ان ما لهما
واحدا فلا يكون بينهما فرق جلي يكون مفهومهما متغايرين
ذاتا والشيخ الرضي لم ينف الفرق مطلقا بل الفرق الجلي
ولا ريب في انتفائه على ما لا يخفى على الذكي
منه

اذا جعل عطف بيان فانه لمجرد الايضاح بخلاف البدل فانه المقصود بالنسبة الا انه لرفع الابهام
عن المبدل منه يكون كالتفسير والبيان كذا قيل ومجموع هذين الفائدتين لا يحصل الا بالبدل
ولهذا اختار كونه بدلا دون عطف البيان على ما اختاره الجمهور كما مر بيانه من ان البدل
لكونه في تكرير العامل حكما يحصل به توكيد النسبة دون عطف البيان واما الفائدة الثانية
فان البدل قد يقصد به تفسير المتبوع وتوضيحه معا الا ان ذلك لا يكون مقصودا اصليا
منه كما في عطف البيان وعن هذا قال المص لانه جعل كالتفسير والبيان له ولم يقل لانه جعل
تفسيرا وبيانا له هذا مقتضى كلام المص وما فهم من الكشاف فهو كونه تفسيرا وبيانا له وكذا
في شرح التلخيص للمحقق التفتازاني وفي شرح المفتاح للشريف الجرجاني ذكرا تفسيرا وبيانا بلا تشبيه
ووجه التوفيق ان البيان ليس مقصودا اصليا وغرضا للمتكلم وان حصل منه البيان والتفسير وبالنظر
الى عدم كونه مقصودا يحسن التعبير بالتشبيه وبالنظر الى حصوله يناسب ترك التشبيه **قوله**
هو المشهود عليه بالاستقامة المفهومة من الصراط المستقيم فلو اكتفى بالبدل لفات هذه النكتة
الجليلة فظهر وجه العدول عن الاختصار الى التكرار وفي هذا الكلام اشارة الى ان المبدل منه ليس
في حكم السقوط بل هو مقصود فلا يحسن الاسقاط كما لا يصح اسقاط المبدل في قوله تعالى وجعلوا لله
شركاء الجن عداه بعلى لتضمنه معنى المحكوم او الحجج وعدل عن التعدية باللام كما وقع في الكشاف
للمبالغة في الظهور كان الشهادة مستعلية عليه استعلاء الراكب على المطايا وقريب من هذا ما قيل
ان تعدية الشهادة بعلى لتضمنه معنى الاجتماع وقيل لانها اذا استعملت باللام يكون بمعنى الاخبار وحقيقته
منتفية ههنا فلا بد من الحمل على المجاز بخلاف المستعملة بعلى فانها بمعنى الدلالة وهنا متحققة فلا يحتاج
الى المجاز انتهى وغرابته لا يخفى لانه جعل كالتفسير فانه ذكر طريق المستقيم اولا مبهما ومجملا حيث
ذكره بلفظ عام ثم ذكر ثانيا تفصيلا وبلفظ مخصوص به وهذا اوقع في النفوس والثاني يوضحه
لان التفسير وما يشبهه يجب ان يكون اجلى من المفسر وما في حكمه وقد سبق وجه تعبيره بالتشبيه
مع ان الزمخشري اطلق البيان عليه بلا تشبيه وفي الكشاف فائدة البدل التوكيد لما فيه من
التثنية والتكرير والاشعار بان طريق المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين ليكون ذلك
شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على ابلغ وجه واكده كما تقول هل ادلك على اكرم الناس وافضلهم
فلان يكون ذلك ابلغ في وصفه بالفضل والكرم من قولك هل ادلك فلان الاكرم الافضل لانك ثنيت
ذكره مجملا اولا ومفصلا ثانيا واوقعت فلانا تفسيرا وايضاحا للاكرم الافضل فجعلته علما في الكرم
فكانك قلت من اراد رجلا جامعا للخصلتين فعليه بفلان فهو الشخص المعين لاجتماعهما فيه غير مدافع
ولا منازع انتهى فالاولى ان يقال على ان طريق المسلمين هو المستقيم لان البدل لا يدل
على كونه مشهودا عليه بالاستقامة بل على استقامته فقط لا يعرف له وجه ولهذا قال صاحب الكشاف
ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة فقول الكشاف فجعلته علما في الكرم يناسبه ان يقال

هنا ان صراط المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة فجعله علما في الاستقامة فكانه قيل من رام صراطا موصوفا بالاستقامة فعليه بطريق المسلمين فهو الشخص المعين لاجتماع الاستقامة فيه غير مدافع ولا منازع فان المدافع والمزاحم في ذلك كلا منازع ولا مدافع لمنافاته ما يدفعه وقوة ما يزيحه ولما كان الغرض قصر الصفة على الموصوف قال ان طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة اذ ضمير الفصل يفيد حصر المسند على المسند اليه والمعنى ان المفهوم المشهود عليه بالاستقامة مقصور على طريق المسلمين لا يتجاوز الى غيره فكانه علم فيه ولو قال بالعكس لاختل الغرض والمقصود من وجهين^ع^ وله توجيه اخر ابلغ من هذا المذكور وهو دعوى اتحاد هما لا القصر المذكور كانه قيل هل سمعت بالمشهود عليه بالاستقامة وهل حصلت مفهوم هذه الصفة وكيف ينبغي ان يكون الطريق حتى يستحق ان يقال له ذلك فان كنت تصورته حق تصوره فعليك بطريق المسلمين فانه لا حقيقة له وراء ذلك فطريق المسلمين هو هو بعينه نظيره زيد هو البطل المحامي والى هذا المعنى والوجه اشار صاحب الكشاف في قوله تعالى اولئك هم المفلحون وقد حقق ذلك المحقق التفتازاني في شرح التلخيص في بحث قوله واما الفصل فلتخصيصه بالمسند ولا يبعد ان يقال ان قول المص ان الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين اشارة الى ما ذكرنا قوله على اكد وجه لما نبه به على ان الاشعار والتنصيص المذكور يحصل بدون ذلك لكن لا يكون على اكد وجه وابلغه وفيه تامل قوله فكانه من البين الذي لا خفاء فيه تقدم وجهه شروحا وحاصله انه اذا تقرر كون طريق المؤمنين كالعلم المتعين في الاستقامة مع ادعائه ان هذه العلمية والتعين مشهود عليه معلوم عند كل احد فلا ريب في كونه مثل البديهي الذي لا ستره فيه في شئ توقف فيه لم يتصور الطرفين حق التصرف وعبر اولا بالمسلمين ثم بالمؤمنين تنبيها على ان تساوي الايمان والاسلام وان تغاير امفهوما ولذا قال في شرح المصابيح الاسلام والايمان متباينان اذا نظر ان مشايخنا ارادوا باتحادهما التساوي لا الترادف كما اوضحه المحقق التفتازاني في شرح العقائد فلا منافات بين كلامه هنا وكلامه في شرح المصابيح وانما قال فكانه من البين الذي اه لان كون الطريق المستقيم طريق المؤمنين نظري في نفسه لكنه لوضوح برهانه وسطوع دليله جعل كالبديهي الذي لا يحتاج الى نظر اصلا تنبيها على اقوميته وحجته قوله وقيل الذين انعمت عليهم الانبياء عليهم السلام بقرينة ان المطلق ينصرف الى الكمال واكمل النعم النبوة فالمراد بصراطهم ما اتفقوا عليه من التوحيد وسائر اصول الدين ومن الفروع ما اتفق عليه جميع الشرائع مرضه لان العموم هو المتبادر بدليل قوله تعالى ومن يطع الله والرسول الاية فانه ظاهر في العموم وهم عم يدخلون فيه دخولا اوليا وان الظاهر من صراط الذين انعمت عليهم الصراط المنعم به وقد عرفت انه اذا كان المراد الانبياء عم يكون المراد بالصراط غير ما انعم عليهم واما اذا كان المؤمنين مطلقا فيكون المراد به طريق الحق كما اختاره المص فيعم الكل على ان كون المراد الانبياء عم لا يلايم كون المراد ملة الاسلام واما العموم فينتظم كلا الاحتمالين وهذا

المذكور

ع كون طريق المسلمين مقصورا على صفة المشهود عليه مع ان له صفات اخر وكون المشهود بالاستقامة شاملا له ولغيره

المذكور يكون وجه ضعف القول الاخير وهذا القول نسبه الواحدي الى السدي وقتادة قوله وقيل اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام قيل ونسبه الواحدي والسيجاوندي الى ابن عباس رض وجه التخصيص لشهرة امر اهله وكثرتهم في عصر نبينا عم السلام كذا قيل وضعفه ظ لان الاكثر ما وجد في عصره عم مغضوب عليهم ولا الضالين ولا يلايمه ايضا قوله قبل التحريف والنسخ وقيل بقرينة غير المغضوب عليهم ولا الضالين فانهما فسرا هما بعد التحريف والنسخ وضعفه مستغن عن الجواب عنه وايضا ضعفه لانه لا يليق لمسلم طلب صراط اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام ولو قيل النسخ والتحريف لعدم جواز العمل لنا كذا قيل وفيه اذ المراد اصول التوحيد والشرايع المتفقة عليها كما مر ولظهور ضعف القول الاخير اخره المص وعدل عما في الكشاف من تقديم هذا القول على القول بانهم الانبياء عليهم السلام فان قلت على التوجيه المختار وهو كون المراد المؤمنين مطلقا مؤمني الامم السالفة ومؤمني هذه الامة يلزم طلب النبي صلى الله عليه وسلم طريق آحاد الامة قلت النبي عم يطلب لنفسه طريق الانبياء عم لانه كما عرفت ان الانبياء عم يدخلون في الذين انعمت عليهم دخولا اوليا ومعلوم بالبداهة ان النبي عليه السلام لا يطلب صراط احاد الامة من حيث كونه صراطهم وتدينهم به قوله قبل التحريف والنسخ متعلق بكل منهما لان التورية والانجيل حرفهما الرهبان والاحبار الاشرار والتورية منسوخ بالانجيل على قول او هو والانجيل منسوخان بالقران اما الانجيل فبالاتفاق واما التورية فعلى قول اخر قيل واعلم ان التورية والانجيل الذين عند اليهود والنصارى الان اختلف فيهما هل هما مبدلان ومحرفان لفظا وتاويلا فاما التورية فافرط فيها قوم وقالوا كلها او جلها مبدل حتى جوزوا الاستنجاء بها فليست المنزلة على موسى عم وذهبت طائفة من الفقهاء والمحدثين الى ان ذلك انما وقع في التاويل فقط كما صرح به البخاري واختاره الفخر الرازي وغيره لقوله تعالى قل فاتوا بالتورية فاتلوها ان كنتم صادقين وهو امر للنبي صلعم بالاحتجاج بها والمبدل لا يحتج به ولما اختلفوا في الرجم لم يمكنهم تغييره منها وتوسطت طائفة وهو الحق فقالوا ابدل بعض منها وحرف لفظه واول بعض منها بغير المراد منه وانه لم يعط منها موسى عم لبني اسرائيل غير سورة واحدة وجعل ما عداها لاولاد هرون عليه السلام فلم تزل عندهم حتى قتلوا عن اخرهم في وقعة بخت نصر وبعض ذلك جميع عزير بعضا منها ممن حفظها فهو الذي عندهم اليوم وليس اصلها وفيه زيادة ونقص واختلاف ترجمة وتاويل واما الانجيل ففيه تبديل وتحريف في بعض الفاظه ومعانيه وهو مختلف النسخ والاناجيل اربعة كما فصله بعضهم في كتاب عقد له سماه المفيد في التوحيد انتهى قوله وقرئ قراءة ابن مسعود رض على ما في الكشاف او عمر بن الخطاب وابن الزبير رض على ما في القرطبي والسيجاوندي ولذا قال وقرئ بصيغة المجهول قوله صراط من انعمت عليهم بلفظ من الموصول بدل الذي قيل فيه دليل على جواز اطلاق الاسماء المبهمة كمن على الله تعالى كما ورد في الحديث المشهور يا من بيده الخير ونحوه فلا يغرنك ما نقله الحفيد عن صاحب المتوسط من منعه انتهى ولا يخفى ان المراد بمن

بمن هنا يراد بالذين من عموم المؤمنين او الانبياء ع م او غير ذلك ولا يراد به الخالق تعالى حتى يكون
فيه دليل على ذلك نعم جواز ذلك مختار نطق به القران كقوله تعالى ءامنتم من في السماء الاية
ام امنتم من في السماء الاية قوله والانعام ايصال النعمة لا بمعنى جعل الشخص قرير العين قال
في القاموس انعمها الله تعالى عليه وانعم بها ونعيم الله تعالى عطيته وانعم بك علينا اقر بك عين
من تحبه انتهى والمعنى ايصال النعمة اى العقلاء كما قاله الراغب فلا يقال انعم على فرسه وظاهر
المراد ترك هذا القيد والاشارة اليه في تعداد النعم المختصة بذوى العقول وهمزة الانعام للتعدية
ومقتضاها جعل العقلاء منتعما والايصال حاصل معناه ولما كان المراد ايصال النعمة فحقها تعديته
بالى لكنه عدى بعلى اشارة الى علو مرتبة المنعم واستعلائه على المنعم واستقراره عليه ففيه
تمثيل له من اعتلى الشيء وركبه وسيجي التفصيل في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم الاية
وفيه مبالغة عظيمة في استقرار النعمة عليهم وعدم زوالها ولو باعتبار انواعها ولو عدى بالى لفات
هذه المبالغة لكن الظاهر تعلقها بانعمت بهذا المعنى لاعتبار تضمين معنى الاستعلاء قوله وهى اى النعمة
في الاصل اى في اصل اللغة الحالة التى يستلذها الانسان اى يعدها لذيذا اذ سين الاستفعال
قد يجي للعد كاستحقر او يجدها لذيذا قال الراغب النعمة الحالة الحسنة لان بناء الفعلة بالكسر للهيئة
كالجلسة والمص عبر بالحالة ولم يقل الهيئة التى يستلذها بدل الحسنة اذ الهيئة متعارفة في المحسوس
وجميع النعم ليست كذلك والاستلذاذ واضح في الدلالة على الحق بخلاف الحسنة وقوله الانسان اشارة
الى ما مر من الاختصاص بالعقلاء واللام فيه للجنس مؤمنا كان او كافرا وان كان المراد هنا مختصا
بالمؤمنين الكاملين كما سيجي في اخر الدرس والقول بان الكافر ليس بمتنعم ضعيف قوله فاطلقت
الاولى ثم اطلقت كما هو الشايع في مثل ذلك اى نقلت في العرف العام الى ما يستلذه من قبيل
نقل اسم المسبب الى السبب وعدى الاطلاق باللام وهو معدى بعلى لكونه بمعنى الاستعمال ولعل
وجهه الاشعار بالاختصاص والمنفعة ولذا لم يعد بفى مع ان الاستعمال يعدى بفى والاحسن
ان الاطلاق هنا بمعنى الوضع اى ثم وضعت في العرف لما يستلذه قوله من النعمة خبر ثان لقوله وهى
اى والنعمة بكسر النون مأخوذ من النعمة بفتح النون لما بين او لا معنى النعمة حاول بيان اشتقاقها
ومأخذها اظهارا للمناسبة ثم بين وجه المناسبة بقوله وهى اى النعمة بفتح النون اى الملايمة ضد
الخشونة صوريا كما في الثوب الحرير والبدن الناعم او معنويا كطيب العيش والصحة وغير
ذلك من نعم بضم العين اى صار ناعما اى لينا ومنها النعومة والتنعم يقال كم ذى نعمة لا نعمة له
بالفتح على الجناس المحرف اى لا تنعم له والمناسبة بين المأخوذ والمأخوذ منه جلية قيل وفى بعض النسخ
وهى الدين فكانه تصحيف اللين وفى بعضها من نعمة الاسلام وهى الدين انتهى وهذه النسخة
الاخيرة وان لم تكن تصحيفا لكن لا يلايم قوله ونعم الله تعالى الا ان يقال ان من فاز بنعمة الاسلام
فقد فاز بجذافيرها لاشتمالها على سعادة الدارين واستلزامها النجاة عن وخامة الكونين ثم

على هذه

على هذه النسخة قوله من النعمة بيان لما في قوله يستلذه الانسان فيكون بكسر النون لا بفتحها
فيفوت بيان الاشتقاق فالنسخة الاولى هى الاولى قوله ونعم الله تعالى اضافتها اليه
للتشريف وللتنبيه على النعم كلها من عنده ولو ظهرت من يد غيره وللتقبيح من عزاها الى ما سواه
وان كانت لا تحصى اى لا تنضبط بعدد كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها الاية والمعنى
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ولا تطيقوا عد انواعها فضلا عن افرادها فانها غير متناهية
فعلم ان قوله وان كانت لا تحصى معناه لا تحصى نوعها قيل في بيانه لان ما يتوقف عليه وجود الشيء
الذى هو اشرف النعم وان وجب كون ما هو من الامور الوجودية متناهية لوجوب تناهى
ما دخل تحت الوجود لكن الامور العدمية التى لها دخل في وجوده ليست كذلك وانما الاستحالة
في دخولها تحت الوجود فارتفاع تلك الموانع التى لا تتناهى اعنى بقاءه على العدم مع امكان
وجودها في نفسها في كل ان من آنات وجوده نعم غير متناهية حقيقة لا ادعاء وكذا الحال في وجود
علله وشرائطه القريبة والبعيدة ابتداء وبقاء وكذا في كمالاته التابعة لوجوده فاتضح انه تعالى
يفيض عليه كل ان نعما لا تتناهى من وجوه شتى انتهى فعلى هذا يكون المراد بالغير المتناهى الغير
المتناهى بالفعل وهو غير محال لاعتبار عدم التناهى في المعدومات التى نعم حقيقة كما اوضحه ولا يخفى
ما فيه اما اولا فلان النعمة عبارة عما يستلذ به ولا ريب في ان الاعدام لا يصدق عليها ما يستلذ به
واما ثانيا فلان الاعدام وارتفاع الموانع عدها من جملة ما يتوقف عليه الوجود تكلم عليه صاحب المواقف
وقال انه من المسامحات ولكونه كاشفا عن الوجود عد عدم المانع من جملة ما يتوقف عليه الوجود انتهى
فالموقوف عليه في الحقيقة هو الموجود الكاشف عنه عدم المانع ولو سلم ذلك فلا تمايز للمعدومات
عندنا فكيف يعد انواعا مع انها يستدعى تمايز بعضها عن بعض ولو سلم ذلك فلا يسلم كونها نعمة
كما مر فالحق الذى لا محيد عنه ان المراد بالغير المتناهى بمعنى لا تقف عند حد كمقدورات الله تعالى
فانها غير متناهية بالقوة وما يدخل تحت الوجود من الانواع والافراد متناهية بالفعل قوله
تنحصر في جنسين اى انحصارا عقليا دنيوى اى جنس حاصل في الدنيا واخروى اى جنس
حاصل في الاخرة ولكون الموصوف جنسا ذكرهما وبملاحظة القسم الاخير يكون النعم غير
متناهية بالقوة والايمان من النعم الدنيوية الكسبية ولذا وقع التكليف به وليست من
النعم الاخروية اذ لا تكليف فيها فقول البعض كمعرفة الله تعالى وان كانت نعمة واحدة في
الدارين الا انها نعمة دنيوية حدوثا واخروية بقاء لا يعرف له وجه فان النعمة ما هو اثر المترتب
عليها من المغفرة والرضاء والاسكان في الجنة الاعلى واللقاء كما صرح به المص فلا يلزم تداخل
القسمين وان امكن الاعتذار بان التقسيم ليس لانفصال حقيقى ولا مانع جمع بل المراد ان النعمة
لا تخلو عن هذين القسمين وذلك لا ينافي اجتماع القسمين في نعمة واحدة بالاعتبارين فقول
البعض دنيوى اى فقط ولو من جهة واحدة وكذا الاخروى فما يكون دنيويا واخرويا من جهتين

كمعرفة الله تعالى ونفخ الروح واعطاء العقل وما يتبعه من القوى داخل فيهما من جهتين ولا
والتقسيم الاعتباري يكفي فيه امتياز الاقسام بالاعتبار فلا يرد ما يتوهم ان ههنا قسما ثالثا
كمعرفة الله تعالى على ان التقسيم الاعتباري لا يلزم فيه انحصار الاقسام بناء على ان معرفة الله
من النعم الاخروية وقد بان انه كسبي وقع التكليف بها والاخرة لا تكليف فيه لكن قوله والثاني
ان يغفر ما فرط منه الخ ظاهره ما قلنا من كون التقسيم لانفصال حقيقي قوله موهبي اي ما لا دخل
لكسب العبد فيه اصلا والكسبي بخلافه فلا ينافي كونه من الواهب الالهية اذ ما من نعمة الا وهي
من الله تعالى ومن فضله ولذا قال فيما سبق ونعم الله تعالى الخ قوله روحاني اي منسوب
الى الروح ان اراد بالروح النفس الناطقة المجردة فنفخه في البدن جعله متعلقا بالبدن مجازا قال
في سورة الحجر في تفسير قوله تعالى ونفخت فيه من روحي حتى جرى اثاره في تجاويف اعضائه فحي واصل
النفخ اجراء الريح في تجويف جسم اخر ولما كان الروح يتعلق اولا بالبخار اللطيف المنبعث من
القلب وتفيض عليه القوة الحيوانية فيسري حاملا لها في تجاويف الشرايين الى اعماق البدن
جعل تعلقه بالبدن نفخا انتهى وحاصل المعنى جرى اثاره في تجاويف اعضائه فحي وان اراد بالروح
الروح الحيواني وهي البخار المذكور فانه يسمى روحا عند الاطباء فمعنى نفخه فيه جعله حيا بنفخه
والى كلا المعنيين اشار المصنف الاول في سورة الحجر كما مر والثاني في سورة ص حيث قال هناك
ونفخت فيه من روحي اي احييته بنفخ الروح كما قيل فح يكون قوله نفخت مجازا بذكر السبب وارادة
المسبب والمراد بنفخ الروح المصدر مبني للمفعول وكذا الاشراق وحاصله الروح المنفوخ
فيكون من قبيل النعمة واما المبني للفاعل فهو انعام لا نعمة فلا يراد هنا فلا تسامح في العبادة ولا
يحتاج الى العناية وانما قدمه مع انه مؤخر عن تخليق البدن تعلقا او حلولا وايضا مؤخر عنه خلقا
على قول لشرافته وامتياز الانسان به عن سائر الحيوان اذا اريد به النفس الناطقة ولكون
الحيوة بسببه ان اريد به الروح الحيواني قوله واشراقه بالجر عطف على نفخ الروح ومرجع
الضمير الروح بتاويل المذكور فان الروح مؤنث سماعي اي واشراقه بعد النفخ بالعقل اي بالقوة
العاقلة التي يدرك بها النفس الناطقة الكليات اريد بالروح النفس الناطقة وبيانه ان النفس
الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها العقل بمعنى القوة المدركة خرج ادراكها من القوة
الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل ولها مراتب اربع العقل
الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد وقد يطلق العقل على جوهر مجرد وغير
متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما هو مذهب الحكماء وقد يطلق على بعض العلوم فقيل
علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات والاول هو الملايم لقول المص
وما يتبعه من القوى الخ وقد اختاره في تفسير قوله تعالى وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون الاية
حيث قال والعقل في الاصل الحبس سمي به الادراك الانساني لانه يحبسه عما يقبح ويعقل على ما يحسن

ثم القوة

ثم القوة التي بها النفس تدرك بهذا الادراك قوله وما يتبعه من القوى عطف على العقل اي كاشراقه
بما يتبع العقل والمراد بالتبعية كونها الة لادراكه والمراد بالقوى القوى الظاهرة الحساسة وهي السمع
والبصر الخ فانها متفقة عليها واما الحواس الباطنة وهي الحس المشترك والخيال فذهب الحكماء
وذهب بعض من المتكلمين الى ثبوتها وانكرها الاكثرون وتحقق الحواس المذكورة في سائر الحيوان
لا ينافي كونها تابعة للعقل وادراكه اذ التبعية لا تقتضي الاختصاص قوله كالفهم بيان للاشراق وتمثيل له
وهو ادراك الكليات والجزئيات تصوريا كان او تصديقا بديهيا او نظريا والاول شان العقل
وحده والثاني حاله بواسطة الالة والفكر طريق العلم النظري وسببه ولكونه وسيلة اخره عن الفهم
وان تقدم عليه في الوجود ولو قدمه لكان له وجه والنطق اي النطق الظاهري وهو التعبير عما في الضمير
بلفظ يدل عليه وافهام الغير لما ادركه لتلقي الوحي وتعرف الحق وتعلم الشرع وبه يعرف كل احد صاحبه
ما في ضميره اذ الاشارة لا تفي بالمعدومات والمعقولات الصرفة وفي الكتابة مشقة ولكونه مسببا عن
الفهم والادراك اخره فعلم ان الاشراق انما يتم به واما النطق الباطني وهو ادراك الامور الكلية
فلا يظهر اثاره ولا يتم فوائد الا به فلذا من الله تعالى على عباده بقوله خلق الانسان علمه البيان اذ به
يظهر تميز الانسان عن سائر الحيوان ظهورا باهرا كالعيان واما تميزه عنه بالادراك الكلي وهو النطق
الباطني فخفي محتاج الى البيان والمراد بالفهم والفكر مباديهما لا نفس الادراك والفكر المؤدي اليه فانهما
من النعم الكسبية والتمثيل بها للقوى قرينة عليه لكن المراد بالنطق النطق الظاهري كما هو توضيحه وهو
موهبي لا كسبي قوله وجسماني بضم الجيم منسوب الى الجسمان وهو الجسم والجثماني بالثاء المثلثة
بمعناه ايضا كذا قيل او بكسر الجيم منسوب الى الجسم بزيادة الالف والنون كروحاني في النسبة الى الروح
قوله كتخليق البدن البدن والجسد بمعنى وقد يفرق بينهما وتخليقه احداثه وتكميل بنيته باعضاء متناسبة
سليمة معدة لمنافعها ومعدلة بما يستعدها من القوى وعن هذا قال والقوى الحالة فيه اي ما سوى
القوة المدركة فانها تابعة العقل كما مر فهي القوة المحركة والنامية والغاذية والجاذبة والماسكة والهاضمة
والدافعة وغير ذلك من القوى البدنية التي مودعة فيه لبقاء تشخص الانسان او لبقاء نوعه كما تقرر
في موضعه قوله والهيئات العارضة جمع هيئة بمعنى العرض الا ان العرض يقال للعارض باعتبار
عروضه والهيئة باعتبار حصوله ولذا قال العارضة ولو قال الحاصلة له لكان اولى لما ذكرنا من الصحة
اي نفس الصحة واما حفظها فقد يكون كسبيا باستعمال المعالجة الطبية واستعمال الادوية النافعة
قوله وكمال الاعضاء وقدم توضيحه والظ انه داخل في تخليق البدن ولكونها اسبابا لتحصيل السعادة
الاخروية والدنيوية افردها بالذكر لان المراد بكمالها كونها معدة لمنافعها الخاصة بها كالبطش بالايدي
والمشي بالاقدام فانها نعمة جسيمة اذا عرفت لما خلقت هي لها قوله والكسبي اي النعمة الدنيوية
الكسبية قسمان ايضا روحاني وجسماني والى الاول اشار بقوله تزكية النفس والى الثاني اشار
بقوله وتزيين البدن قدم الروحاني لما ذكرناه ولانه وسيلة الى النعم الاخروية بل هي نفس الاخروية

فان المراد بها الاعتقادات الحقة والاخلاق المرضية والاعمال الصالحة وهي في النشاة الاخرى
عين النعم المتنعم بها قوله تزكية النفس اي النفس الناطقة المشار اليها لكل احد بقوله
انا وفيها اقوال كثيرة واختار المص في تفسير قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
بل امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون كونها جوهرا مدركا بذاته لا يفنى بخراب البدن ولا يتوقف
عليه ادراكه وتالمه والتذاذه انتهى وفيه ما لا يخفى من الضعيف وقد بينا هناك وهنه وضعفه
والاقوى ههنا ان يفوض علمه الى الله تعالى كما قال الله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي الاية
على توجيه والمراد بالتزكية التطهير ولذا عدي بعن فقال عن الرذائل اي الملكات الردية المهلكة
والمعاصي المردية والاخلاق الذميمة كالكفر والكبر والحسد والعجب قوله وتحليتها بالحاء المهملة
ولو قال فيهما تخلية النفس بالخاء المعجمة لكان احسن سبكا واعجب نظما بالاخلاق والملكات عطف
العام على الخاص اذ الاخلاق من الملكات وهي الكيفيات النفسانية والمراد بالفاضلة ما هي
مبدأ الكمال كما ان المراد بالرذائل ما هي مبدأ لما هو نقصان قدم الاول اذ التخلية مقدمة على التحلية
وفي عدها من النعم الكسبية تنبيه على ان الاخلاق قابلة للتغير كما ذهب اليه اهل السنة لورود الشرع
كالنهي عن الكبر والحسد ولو لم يكن قابلة لما وقع النهي عن ذلك خلافا للمعتزلة قوله وتحليتها الخ
اشارة الى تكميل القوة النظرية بالعلم والى تكميل القوة العملية بالاعمال المرضية كما اشار اليه في تفسير
قوله تعالى قد افلح من زكيها لكن في عموم الملكات الى الاعمال الصالحة تامل قوله وتزيين البدن شروع
في بيان القسم الجسماني توضيحه وتخلية البدن عن الهيئات القبيحة وتزيينه بالهيئات المطبوعة وهذا
موافق لما سبق لكن ترك الاول لكونه مفهوما من الثاني والمطبوعة المقطوعة المقبولة الرائجة
المقبولة في ميزان الطبيعة قيل وقال المرزوقي الشعر منه مصنوع ومطبوع فلا عبرة بانكار بعضهم له
كتطهير البدن عن الاوساخ وخص الشارب وقلم الاظفار ونحو ذلك مما يورث البدن حسنا وزينة
والحلي بكسر الحاء مقصورا جمع حلية بكسر الحاء وسكون اللام او بضم الحاء وكسر اللام وهي الزينة
المجاورة للبدن المنفكة عنه كاللباس الفاخر والخاتم وغير ذلك من انواع الحلي للرجال والنساء
وحصول الجاه عطف على تزيين البدن وكونه نعمة كسبية ليس على اطلاقه بل اذا كان وسيلة الى تحصيل
المبرات وحفظ الحدود وفي عموم الاوقات والا فكم من جاه ومال يردي صاحبه في المال الان يقال
ان الروح الانساني يتلذذ بهما فهما من اجل النعم عنده وان كان مؤديا الى خسرانه دمره الله هي اصر
على اساته بحسب جاهه وماله فعلم مما ذكرنا ان حصولها من النعم الروحانية التي لا لذة له فوقها وقيل انه
مشترك بين الروحاني والجسماني لكونه ذريعة الى تهذيب البدن وتزيينه مسلم لكن الثاني ليس
الى تهذيب النفس والبدن انتهى وكونه ذريعة الخ
بكلي وقيل ان هذا نعمة كسبية غير متعلقة بالنفس ولا بالبدن كالقسمين السابقين انتهى فح يكون
الاقسام ثلثة ويتعين عطفه على تزيين النفس واما في الاحتمالين فيحتمله وكانه نظر الى ان الروح
لا لحصول كيفية حسنة كما في الاول واما من ذهب الى الاول نظر الى ان الروح يتلذذ به كما التلذذ

وان لم يتعلق به فالاحرى ما جنح اليه القيل فان ما يتعلق بالبدن يتلذذ به الروح ايضا ثم الاولى
تحصيل الجاه والمال كما اختار التنزيلين قوله والثاني ان يغفر ما فرط منه وفيه تاييد لما قلنا من ان
معرفة الله تعالى من النعم الدنيوية الكسبية فقط ولا تعد ايضا من النعم الاخروية حيث لم يتعرض لها
المص سوى المغفرة واخيتها كما اشرنا وان الظاهر ان النعم الاخروية كلها موهبي وليس فيها كسبي
اذ جزاء الاعمال فضل وعطاء من الملك المتعال على ان المكسوب الاعمال لا جزاؤه ولو سلم فكسبه
في الدنيا بكسب سببه العادي لا في العقبى ثم المغفرة ظاهرها عامة لكل واحد من المكلفين حتى الانبياء
والمرسلين قال المصنف في تفسير قوله تعالى كلا لما يقض ما امره اذ لا يخلو احد عن تقصير ما والمفهوم
منه ان كل احد يحتاج الى المغفرة وعفو ما فقول مولانا خسرو فيجعل ترك الاولى من الاولياء
والانبياء من الذلات المغفورة بناء على الظ لا يعد من نوع سوء الادب كما زعم بعض من
يسيء الادب مع السلف وينصره قول من قال حسنات الابرار سيئات المقربين الاحرار
فاذا كان كذلك يحتاج الى عفو الرحيم الغفار قوله ويرضى عنه اشارة الى نعم روحاني اخروي قوله
ويبوأه الخ اشارة الى نعم جسماني والمغفرة جامع لهما فيجري في هذا القسم ايضا روحاني وجسماني
لكن كله موهبي كما مر فان رضاه تعالى اكبر النعم الروحانية قال الله تعالى ورضوان من الله اكبر
فانه المبدأ لكل سعادة وكرامة والمؤدي الى نيل الوصول والفوز باللقاء كذا قاله المص هناك
وفيه اشارة الى ان الرضاء مبدأ النعم لا نفسها ففي كلامه مسامحة يسيرة فهو اعظم النعم حتى
من رؤية تعالى من هذه الحيثية وفرط منه بالفاء وتخفيف الراء من باب نصر وقد جوز تشديد
الراء بمعنى قصر فيه وهو الموافق لقوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الاية والمراد ما فعله
في الدنيا من الذنوب او ترك الاولى ولهذا اختار على الذنوب وصلة فرط محذوف قوله منه
متعلق بان يغفر اي يغفر ما فرط فيه الانسان منه ويبوأ مضارع بواه بباء موحدة ثم واو مشددة
وهمزة من التبوئة وهي الانزال والامكان واما التسوية والتهيئة فغير مناسب ههنا وان جوزه
المص في تفسير قوله تعالى واذ غدوت من اهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال الاية والمغفرة
والرضاء والتبوئة من قبيل الانعام ولو اعتبر الافعال مبنية للمفعول لاندفع التسامح لكن ذكر
المفعول في يبوأه يأبى عنه وعليين اعلى الجنة وموضع في السماء السابعة تصعد اليه ارواح المؤمنين
او اسم لطبقة من الجنات كما صرح به المص في اواخر سورة البقرة او كتاب مرقوم يشهده المقربون
على معنى والمراد المعنى الاول ومعلوم بالضرورة ان فيه تفاوتا بحسب تفاوت الاعمال والاحوال
فلا يتوهم فيه الاهمال وفي الاصل جمع علية او على معنى الفرقة هذا على بعض المعاني المذكورة اولا واحده
اصله عليوا كصديق وقسيس فاعلى فصار على قوله مع الملائكة المقربين لكنهم لا يتنعمون تنعم
المكلفين بل تنعمهم التلذذ بالمعرفة والذكر واستغراقهم في التنزيهات وانوار قدس الجبروت الخ
وانغماسهم في بحر وحدة اللاهوت واما الانسان فمع تلذذهم بهذه الكرامات يتنعمون بالماكولات

والمشروبات وانواع الحلي وحور مقصورات فالانسان اصل في هذا التنعم حتى ذهب بعض الحنفية
الى ان الملائكة لايرون الله تعالى وهم في الجنة وان كان الارجح خلافه كما نص عليه الشيخ ابو الحسن
الاشعري في كتابه وتابعه الامام البيهقي وغيره كابن القيم والجلال البلقيني وجعل الملائكة اصلا
فيه لايعرف له وجه ولم يتعرض ثواب الجن وقد قال في سورة الاحقاف والاظهر ان الجن في ثواب
التكليف كبني ادم انتهى وان توقف في ثوابهم الامام الاعظم والهمام الافخم وبعض ارباب
الحواشي اشار الى اصالة الملائكة في ذلك حيث قال ثم ان التبوية في اعلى عليين نعمة اخرى روحانية
ايضا كما يفصح عنه قوله مع الملائكة المقربين حيث لم يقل مع النبيين والصديقين والشهداء
فانه ليس لفضل الملائكة بل لان مقامات الملائكة وقربهم من الله تعالى قرب معنوية لاينالها الامن
انخرط في سلك المجردات انتهى فح يكون الملائكة اصلا متبوعا بذلك الاعتبار وانت خبير بانه اشار
الى ذلك بقوله ويرضى عنه فانه مبدأ لكل سعادة كما نقلناه عنه وايضا يلزم عدم تعرضه جميع انواع
النعم الجسمانية الاخروية فالمراد بقوله ويبوأه في اعلى عليين اشارة الى النعم الجسمانية او الى
الاعم منها ومن الروحانية فقوله مع الملائكة يحتاج الى التامل **قوله** ابد الابدين ظرف للتبوئة

ولقد اصاب واجود من قال مع المقربين بخلاف الملائكة

بمعنى طول الدهر وعدم الانقطاع كدهر الداهرين فانه ايضا يستعمل في التابيد والخلود وفي القاموس
والابد محركة الدهر والاباد وابود والدائم وابد الابدين كارضين وابد الاباد بمعنى انتهى فالابدين
جمع الابد مبالغة الابد كداهر مبالغة الدهر يقال دهر داهر كما يقال ابد ابد للمبالغة كظل ظليل
قال الامام المرزوقي ان من شان العرب ان يشتقوا من لفظ الشئ الذي يريدون المبالغة في
وصف مايتبعونه به تاكيدا وتنبيها على تناهيه من ذلك ظل ظليل وداهية دهياء وشعر شاعر
انتهى ولاشك ان الاشتقاق يجري في الجوامد ايضا فاشتق من لفظ الابد الابد فاسند اليه
مجازا للمبالغة ثم جمع لزيادة المبالغة واما جمعه بالياء والنون كالعليين فعلى خلاف القياس
او المراد بالابد الدائم جمع بها تغليبا للعقلاء كالعالمين **قوله** والمراد اي من النعمة المطلوبة المدلول
عليها بقوله انعمت هو القسم الاخير اي النعم الاخروية بجميع انواعها وبعض القسم الاول وهو النعم
الدنيوية كما اشار اليه بقوله ومايكون وصلة الى نيله وهو التخلية والتحلية والاعمال المرضية وحاصله
مايترتب عليه الغفران والرضوان والتبوء في اعلى الجنان يرشدك اليه قوله مايكون وصلة الخ وعدم
قوله ومايكون موقوفا عليه مع ان الاعتقادات السنية من النعم الكسبية فانها موصلة الى
النعيم الابد وسبب الى السعادة المؤبد سببا عاديا بلا واسطة واما الموهبية كنفخ الروح
واشراق بالعقل الخ فانما يكون موصلة اليها بواسطة النعم الكسبية وحمل اللفظ على التبادر
كالواجب مالم يصرفه صارف وعن هذا حمل النعمة المطلقة على الفرد الاكمل وهو مايكون نعمة من
كل وجه صافية عن وخامة العاقبة والشقاوة وهي ما اختاره وكم من نعم موهبي تكون سببا لطغيان
صاحبه وخسران ماله والى ذلك اشار بقوله فان ماعدا ذلك من نفخ الروح وتخليق البدن واشراقه

بالعقل

بالعقل بمعنى القوة العاقلة المراد هنا كما بينا سابقا ومايتبعه من القوى يشترك فيه المؤمن
والكافر وانما يكون بهذه المذكورات موصلة الى الدرجات والغرفات اذا صرفت الى ما خلقت هي له
من المبرات فلا وجه لادراجه في الدعاء بنيله مع ان الدعاء بنيله انما يكون ملايما للكسبي والتعبير
بالماضي لتغليب مامضى فيه على ماسيقع لتوقف النعم الاخروية عليه على وجه اتم وان كانت اجل واعظم
او لتنزيل منتظر الوقوع منزلة الواقع او المعنى انعمت عليهم في علمك على ان المراد بالانعام ارادة ايصال
النعم وفيه نوع بعد قيل وفيه استعارة تبعية ولو قيل العبادات والطاعات في النشاة الاولى
هي بعينها النعم الاخروية واللذات في النشاة الاخرى لكان التعبير بالماضي عن مؤنة التوجيه اغنى
وبالاعتبار اخرى وفي كلامه اشارة الى ان المراد بالموصول المؤمن مطلقا فانه ذكر مقابلا للكافر
ولكن قوله الآتي لان المنعم عليه من وفق لاجميع للجمع كما يقتضي كون المراد به هنا المؤمن الكامل
المكمل قوته النظرية والعملية فالمطلوب صراط المؤمن الكامل لا المؤمن مطلقا على مايقتضيه الذوق
ايضا بقي هنا شئ وهو ان صاحب الكشاف حمل النعمة هنا على العموم حيث قال واطلق الانعام
ليشمل كل انعام لان من انعم الله عليه بنعمة الاسلام لم يبق نعمة اصلا الا اصابته فظاهره انه
عام لكل نعم دنيوي سواء كان من النعم الموصلة الى النعم الاخروية اولا والمص خصها بما يكون وصلة
الى نيله فبينهما مخالفة من هذه الحيثية ولعل هذا مراد الامام السيوطي من قوله ان بينهما مخالفة
لكن الظاهر من قوله لم يبق نعمة الا اصابته لم يبق نعمة تكون وصلة الى نيل النعم الاخروية بقرينة
قوله لان من انعم الله عليهم بنعمة الاسلام فح لا مخالفة بينهما قيل في بدايع ابن القيم اختلف السلف
هل لله على كافر نعمة فقيل لانعمة له لظاهر قوله تعالى اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين الآية
وقيل قد يكون منعما عليه ان مطلق النعم يعم البر والفاجر والنعم التامة مختصة بالمؤمنين لا
لايصالها بسعادة الابد وهو الحق انتهى ولايخفى عليك ان النظم الجليل ناطق بالانعام قال الله تعالى
نقلا عن الانبياء عم واذكروا آلاء الله في مواضع وقال الله تعالى بدلوا نعمة الله كفرا وان تعدوا
نعمة الله لاتحصوها والخطاب لجنس الانسان فكيف يقال لانعمة له قوله تعالى اولئك الذين
انعم الله الاية لاتدل على مدعاه اما اولا فلان المراد بالنعمة هناك النعمة الكاملة الشاملة للنعم
الاخروية واما ثانيا فلان مفهوم المخالفة ليست بمعتبرة هنا وان جوزه البعض اذ التقييد لفائدة
فمراده ان الكافر وان كانت متنعما ظاهرا لكنه ليس بمتنعم حقيقة لكونه استدراجا ولزواله
ووخامة عاقبة فمن اثبتها يجب ان يكون مراده ذلك فيكون النزاع لفظيا لامعنويا **قوله**
بدل من الذين الاولى بدل من الموصول ولم يجعله بدلا من ضمير عليهم اذ لو جعله كذلك كان المعنى
صراط الذين انعمت عليهم على غير المغضوب الخ ولايخفى ركاكته بل لايصح بدل الكل من الكل وهو اختيار
ابي علي الفارسي واختاره المص حيث قدم اما اولا فلافادة التاكيد والتقرير كما هو شان
البدل والنكتة المذكورة في بداية صراط الذين جارية هنا واما ثانيا فلاحتياج الوجه الاتي الى التمحل

الواهى كما ستعرفه وانما حسن البدلية مع انه فى الاصل صفة بمعنى المغاير واما ثالثا فلان فيه
تنبيها على ان المقصود الاعظم والمطلوب الاهم السلامة عن الغضب والضلال لانه مستلزم
للرضاء والوصول الى الهدى ورضوان من الله تعالى اكبر وايضا التخلية اهم من التحلية حتى
قيل انه تعالى خاطب اهل الجنة بانه رضى عنهم ولا يسخط ابدا فيزداد سرورهم فعلم ان العلامة
من الغضب والوصول الى الرضاء اعظم المطالب واعلى المآدب فجعله مقصودا بالنسبة
اعون على المراد وادعى الى السداد واما القول بان غاية ما تحصل فيه ان يكتسى مما اضيف اليه
نوع تعريف مصحح لوقوعه صفة للموصول واما استحقاق ان يكون مقصودا بالنسبة مقيدا
لما ذكره من الفوائد فلا فمدفوع بان مناط ما ذكر من الفوائد فى البدل وهو كونه مشهودا له
بما وصف به المبدل منه ولا ريب ان شهرة المنعم عليهم بالمغايرة المذكورة عين كون غير
المغضوب عليهم مشهودا لهم بالانعام عليهم بحيث لا يذهب الوهم عند ذكر المنعم عليهم
الا الى غير المغضوب عليهم وقد اشار اليه المص بقوله ان المنعم عليهم الذين سلموا الخ فان
معناه على الاتحاد كما هو الظ انهم الذين ان حصلت صفة غير المغضوب عليهم وتحققوا ما هم
وتصوروا بصورتهم الحقيقة فهم هم لا يعدون تلك الحقيقة سيجئ مثل هذا البيان
من الكشاف فى قوله تعالى اولئك هم المفلحون فالفائدة المذكورة من مزيد تقرير وتاكيد وفضل
ايضاح والتفسير تحققها هنا من اجلى البديهيات والبدل بالوصف ضعيف لان غير غلب
عليه الاسمية فيدل على الذات ايضا ولذا قال السيد قدس سره اذا جعل غير المغضوب بدلا
من الذين اريد بالثانى الذات مع قصد تكرير العامل وتفسير المبهم فيؤخذ منه تلك المبالغات
انتهى فقوله اريد به الذات اشارة الى تلك الغلبة قوله على معنى ان المنعم عليهم الخ اه تعريف
المسند اليه لقصره على المسند وضمير الفصل لتاكيده فانه وان لم يفد قصر المسند اليه على المسند
لكنه يؤكد ذلك القصر كما حقق فى المطول ويحتمل ان يكون الكلام من قبيل هو البطل الحامى الزمار
فلا قصر بل بيان الاتحاد فهو فوق القصر وسيجئ الاشارة فى كلام الكشاف فى قوله تعالى واولئك
هم المفلحون كما اشار اليه والمراد بالمنعم عليهم ما سبق ذكرهم سواء كان المراد الانبياء عليهم ع م
او جميع المسلمين او غير ذلك فيحسن البدل فيكون المراد نفى الغضب والضلال عنهم مطلقا وان
كان المراد بالمغضوب عليهم اليهود والضالين النصارى اذ قيد السلامة عنهما بالغضب والضلال
الكائن فيهما كما وقع عبارة البعض تخل بالمرام اذ هو لا يستلزم نفى مطلق الغضب والضلال فالنفى
متوجه الى المطلق المتحقق فى ضمن المقيد وهذا احتراز عن كون المعنى هكذا انهم جمعوا بين النعمة
المطلقة الخ كما سيأتى وانما لم يجئ غير الذى غضبت عليهم واضللت مع انه المناسب لما سبق
ولكونه بدلا لمراعاة الادب فى الخطاب كقوله تعالى بيدك الخير ولم يجئ بيدك الشر وفيه ايضا
ترجيح الوعد حيث نسب اليه الانعام وابهم الغضب والضلال والانتقام وايضا فيه تنبيه

لانه يدل على المفهوم فكيف يصح جعل المفهوم بدلا من الذات

على ان الانعام

على ان الانعام تفضل منه تعالى والسيئة بحسب المعاصى وانهماك المناهى وفيه ايضا مراعاة
الفواصل قوله اوصفة له عطف على بدل اى صفة للموصول اما صفة مبينة اى كاشفة
تكشف المراد من الموصول وتصلح تعريفا له ولو بالاشارة وبالرسم ولما وجب فى التعريف وما
فى حكمه التساوى لزم كون المنعم عليهم وغير المغضوب عليهم متساويان ذاتا فان اريد المنعم
عليهم بالمنعم الاخروية ولا يكون مسبوقا بالغضب والضلال كالنبيين والصديقين والشهداء
والصالحين يكون الصفة مبينة كاشفة والا فيكون صفة مقيدة سواء اريد بالنعمة النعمة
الدنيوية والاخروية او الاخروية فقط لكنها مسبوقة بالغضب والضلال لعصاة الموحدين
فالموصوف عام والصفة مخصصة تقلل الاشتراك قول المص فى كون الذين يؤمنون بالغيب
صفة للمتقين يؤيد ما ذكرنا والصفة التى تقلل الاشتراك تسمى موضحة ولو نكرة والتخصيص بالنكرة
والتوضيح بالمعرفة اصطلاح النحاة قوله على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة اى المقصودة بالذات
غير مقيد بكونه مقصودا بالغير كالرضاء والنزول فى اعلى عليين والايمان الموصل الى نيل ذلك واما
السلامة المذكورة فانما هى نعمة ووسيلة الى ذلك وبهذا الاعتبار جعلنا تابعا ومقصودا بالغير
واما اعتبار كونها من قبيل التخلية المرتبة عليها التحلية فهو اصل مقصود وكونه بدلا بالنظر اليه
فلا منافاة فح يكون مراد المص بقوله وهى نعمة الايمان الايمان الكامل المعتد به الموصل الى السعادة
الابدية فيتناول نحو المغفرة والرضاء والقرينة عليه كلامه السابق بطريق الكناية فيكون موافقا
لما اختاره من ان المراد القسم الاخير وهذا المعنى يلايم كونها صفة مبينة كما هو مساق الكلام ووجه
كونه معنى على كونها مقيدة ما اشرنا اليه من ان المراد بالمنعم عليهم بالمنعم الاخروية سواء كان الموصول
الى تلك النعم مسبوقا بالغضب كدخول النار مدة من الزمان ثم الدخول الى الجنان فيكون الصفة
مقيدة ويصير المعنى هكذا لخروجهم بهذه الصفة فبقى من لم يكن مسبوقا بهما كما كان المراد ذلك فى صورة
كونها مبينة بلا احتياج الى الاخراج اولا يكون مسبوقا بهما اصلا فيكون صفة مبينة كاشفة ثم
ان لفظ الذى يقع صفة وموصوفا بخلاف من وما من الموصولات فانهما لا توصف بهما كما فى الرضى وغيره
قوله وذلك انما يصح الخ اشارة الى جواب سؤال مقدر وبيان رجحان البدلية لسلامتها عن التاويل
اذ كون ابدال النكرة من المعرفة بلا وصف النكرة مما حكم الشيخ الرضى حقيقة اذا استفيد من البدل
ما ليس فى المبدل منه وهنا كذلك واما الوصف فيجب المطابقة تعريفا وتنكيرا ولذا حاول بيانه فقال
وذلك انما يصح باحد التاويلين اما فى الموصوف باخراجه الى خير النكرة واما فى الصفة بجعلها من عداد
المعرفة والراجح هو الاول لتانة دليله ولظهور اعتباره فقدمه فقال اجراء الموصول الخ قوله اذ لم يقصد
معهودا اى لم يقصد به قوم باعيانهم فلا يكون عهدا خارجيا ولا يقصد به جميعهم فلا يكون للاستغراق
ولا يقصد به الماهية من حيث هى هى فان الانعام للافراد من الانام فقوله معهود يتناول الاقسام
الثلثة فيكون عهدا ذهنيا فهو فى حكم النكرة فتارة ينظر الى معناه فيعامل معامل النكرة كالوصف

بالنكرة وبالجملة واخرى الى اللفظ فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتدأ او ذا حال وبالجملة يجري عليه احكام
المعارف مراعاة للفظ وليس المعهود بخاص بالعهد الخارجي والا فلا يتم التقريب قوله كالمحلى
اشارة الى ان الموصول كاللام في الاحتمالات الاربعة كما قرره العلامة في شرح التلخيص قوله
كالمحلى باللام استعارة للمعرف باللام جعلوا التعريف باللام حلية للكلمة ثم صار حقيقة عرفية فاذكر
فالمص طاب الله ثراه راعى الاعتبارين فجعل الموصول نكرة اولا باعتبار ان المراد به بعض افراد
غير معهود في الخارج وان كان معهودا في الذهن باعتبار كونه فرد الحقيقة المتحدة في الذهن
والمعلومة فيه فهي لكونها بعض افراد مبهمة في الخارج في حكم النكرة فاذا كان الموصول مبهما كان المراد
بالغير مبهما ايضا فان المراد به عين ما اريد بالموصول فابهامه مستلزم لابهامه فلا يكون غير معرفة
ح فيطابقان نكرة وتلك الافراد جزئية من جزئيات تلك الحقيقة مطابقة اياها ثم اعتبر جانب
كون تلك الافراد معرفة باعتبار ان حقيقة المنعم عليه معلومة قصد معلوميتها بلام التعريف وبالنظر
الى التعيين الجنسي المستفاد من مفهوم الصلة معرفة فاذا كان الموصول معرفة كان الغير ايضا
معرفة لما عرفت ان المراد بالغير عين ما اريد بالموصول واذا كان الغير معرفة بهذا الاعتبار يكون
اضافته الى ضد واحد وقد اشار اليه بقوله لانه اضيف الى ماله ضد واحد وهو المنعم عليه ولم يقل
وهو المنعم عليهم فنبه على ان حقيقة المنعم عليه في صورة العهد الذهني هو المقصود من الكلام
والافراد المبهمة مستفادة من الخارج قال العلامة في شرح التلخيص والمراد بادخل السوق والبعضية
مستفادة من الخارج انتهى فتلك الحقيقة ضدها المغضوب عليهم وضدية تلك الحقيقة ثابتة
سواء اريد تحققها في ضمن جميع الافراد او في بعضها كما في نحن فيه ولا شك في ان مدار تلك المزايا والنكات
تدور على مركز اعتبار الجهات والاعتبارات وليت شعري كيف ذهل عن هذا التحقيق ارباب الحواشي
من الثقات وتحلوا فيه ما يقضي عنه العجب من التعسفات قوله ولقد امر على اللئيم يسبني هذا الشعر
لرجل من سلوك ولقد امر على اللئيم يسبني فمضيت ثمة قلت لا يعنيني غضبان ممتلئا على اهابه اني وربك
سخطه يرضيني هذا بناء على ان يسبني صفة اللئيم فان لامه للعهد الذهني اذ لا يصح ان يراد
الحقيقة من حيث هي هي ولا جميع الافراد اذ لا مرور عليه في نفس الامر وادعاء ذلك للمبالغة مبالغة
باردة وان صح في مقام الخطابيات فلا يعبأ به ولا يراد فرد معين لعدم القرينة عليه ولقصوره
عن افادة ما هو المقصود وهو الاتصاف بكمال الحلم والاناءة والوقار في مقام يطيش فيه ذوي النهى
الضعيفة ولا يصبر عليه الا ارباب الاحلام الكاملة وهذا لا يناسبه الحمل على فرد معين او افراد
معينة فالمراد الحقيقة من حيث وجودها في ضمن افراد مبهمة غير معينة واختير كونه صفة
لا حالا اذ المعنى ليس على تقييد المرور بحال السب بل على ان له مرورا مستمرا في اوقات متعاقبة
على لئيم من اللئام معتاد بسبه سواء كان وقت المرور او غيره ومع ذلك يعرض عنه مع الاقتدار
منه على الانتقام فانه ادل على اغماضه عن السفهاء وقيل ايضا اذا اعتبر حالا يتبادر منه الاعراض في حال

السبب فيفوت المبالغة اذ يحتمل ان يعرض عنه في حال السب لمانع ثم يكافيه وينتقم منه بعد ذلك
فلا يحصل التمدح بالحلم والوقار وفيه نظر اما اولا فلان المقيد هو المرور لا الاغضاء واما ثانيا فلان قوله
ثمة قلت لا يعنيني يدفع الاحتمال وان سلم ان المتبادر من تقييد المرور بالحال تقييد الاغضاء بها
مع ان ورود المنع جلي واضح وامر بمعنى مررت وكذا يسبني وعبر بالمضارع حكاية للحال الماضية او للاستمرار
التجددي اي وقع المرور مني والسب منه في الماضي انا وهو في صدد ذلك في المستقبل لشدة شكيمته
وخبث طبعه وفرط تحملي قيد فمضيت وقلت بمعنى امضي وثم اقول عبر بالماضي للدلالة على الوقوع
انتهى ولا يظهر وجهه اذ حمل امر ويسبني على حكاية الحال الماضية يابى عنه ويختص زيادة التاء
في ثم بعطف الجمل عند المازني وخالفه بعض النحاة فيه وهي هنا للتراخي في الرتبة اي ترقيت في عدم
المجازات الى مرتبة اعلى وقلت لا يعنيني بذلك السب فكانه نسي نفسه في تلك الحالة وتصورها
بصورة اخرى تكرما وصفحا ولا كلام في حسن هذا التوجيه لكن الحمل على الحقيقة ممكن ولا يصار الى المجاز
الا عند تعذر الحقيقة قوله وقولهم اني لامر على الرجل مثلك فيكرمني ذكره مع ان المثال الواحد يكفي
لفوائد الاولى انه خال عن احتمال الحال والاول يحتملها ولو مرجوحا والثانية انه اشد مناسبة للاصل
من حيث كون الصفة والموصوف معرفتين لفظا ونكرتين معنى والثالثة اشتمالها على لفظ هو
مثل الغير في الابهام فان قيل فالاكتفاء به اولى قلنا ان الاولى كلام من يستشهد به على اثبات القواعد
وهذا ليس كذلك وانما ذكره استظهارا وتقوية له ولذا سكت عن المثال الثاني صاحب الكشاف
قوله او جعل غير معرفة بالاضافة قد بينا وجهه وهذا تاويل في الصفة قيل قال صدر الافاضل للغير
ثلثة مواضع احدها ان تقع موقعا لا تكون فيه معرفة وذلك اذا اريد به النفي الساذج نحو مررت
برجل غير زيد تريد ان المرور به ليس هذا كانه قيل مررت برجل ليس بزيد والثاني ان تقع موقعا
لا يكون فيه الا معرفة وذلك اذا اريد به شيء قد عرف بمضادة المضاف اليه في معنى لا يضاده فيه
الا هو كما اذا قلت مررت بغيرك اي المعروف بمغايرتك الا انه في مثل هذا لا يجري صفة فيذكر لفظ
غير بدون الموصوف كما في المثال المذكور والثالث ان يقع موقعا يكون فيه نكرة تارة ومعرفة اخرى
كقولك مررت برجل كريم غير لئيم والرجل الكريم غير اللئيم انتهى مشروحا وقد تبين منه ان من قال
ان غيرا لا يتعرف اصلا وان اضيف الى المعارف لم يصب كذا قيل ولا يعرف له قائل سوى انه قال
صاحب الكشاف فان قلت كيف صح ان يقع غير صفة للمعرفة وهو لا يتعرف وان اضيف الى المعارف
ولا يخفى انه ليس بطريق الالتزام بل على سبيل الاشكال الا يرى انه صرح بتعريفه في الجواب ثم
اين علم انه لم يعرف ما اريد به هنا بمضادة المضاف اليه في معنى لا يضاده فيه الا هو فان التصريح
بذلك المعنى ليس بلازم كما في المثال الذي اورده هذا القائل فان قولنا مررت بغيرك اي المعروف
بمغايرتك لم يصرح فيه بالمعنى الذي لا يغايرك فيه الا ما اريد بغيرك فلعل ههنا معنى لا يضاد المغضوب
عليه والضالين فيه الا المؤمنون كالكون منعما عليهم في الاخرة او كونهم مهتدين في الدنيا

فلا يقال انه لم يكن من قبيل الثانى فلم يتعين تعيين الحركة بغير السكون واما الاعتراض بان ما ذكره المص
لم يعرف بمضادة المضاف اليه فى معنى لا يضاده فيه الا هو فلا يوجد الشرط فمدفوع فان المغضوب
عليه ضد المنعم عليه فالانكار مصادم لما هو بمنزلة البديهى قوله لانه اضيف الى ماله ضد واحد لما
كان المراد بالمنعم عليه من وفق الجمع بين المعرفتين وتكميل القوتين وكان المراد بضده من حرم
من هذا الجمع كما سيجى الا يكون شخصا واحدا منعما عليه ومغضوبا فلا اشكال بانه يمكن الجمع بينهما
فى شخص واحد نعم هذا الامكان اذا اريد بالغضب معناه الحقيقى وهنا المراد غايته ولا وجه
للجواب عنه بانه لا يكون ذلك الجمع من جهة واحدة فان فيه تسليما للجمع بينهما وقد بان فساده و
والتضاد بين المنعم عليه والمغضوب باعتبار اشتمالهما على الوصفين المتضادين وبين الانعام
والعتاب حقيقى قوله فتعين اى مفهوم المنعم عليه بالارادة من غير المغضوب الخ وبهذا الاعتبار
يكون الغير معرفة قوله تعيين الحركة من غير السكون فانك اذا قلت الحركة غير السكون تعين الحركة
للارادة من غير السكون فيكون الغير معرفة وفى بعض النسخ تعيين الحركة بغير السكون اى بقولنا
غير السكون فان الحركة تتعين بالارادة لتضاد بينهما بلا واسطة فيزول ما يمنع تعرفه بالاضافة وهو
التوغل فى الابهام كما هو المختار او كونه بمعنى اسم فاعل وهو مغاير فيكون اضافته معنوية فيكون
معرفة لكونه بمعنى الثبوت وما عداه يكون الاضافة لفظية فلا يكون معرفة باضافته الى المعرفة وفيه
نظر لا يخفى فهنا لما اريد بالمنعم عليهم المؤمنون الكاملون وهم العالمون العاملون كما افاده بقوله
من وفق الجمع الخ كان ضدهم ما ذكر بلا واسطة فيتعرف غير بالاضافة الى ماله ضد واحد لما ان
الضالين مغضوبون والمغضوب ضال والتقابل اعتبارى او الضد هو المجموع من حيث
المجموع وان كان كل منهما مقصود بالنفى كما سيجى والمراد بالحركة هنا مطلق الحركة والا فلا يكون الغير
معرفة والمعنى تعيين ماهية الحركة المطلقة من غير السكون فلام للجنس من حيث هو هو بلا
اعتبار تحققه فى ضمن الافراد وما يتعين فيما نحن فيه ايضا المفهوم لكن باعتبار تحققه فى
ضمن بعض الافراد كما مر توضيحه والتضاد معتبر فى المفهومات وقد اشار اليه المص بقوله
المنعم عليه قوله وعن ابن كثير الخ ولم يقل وقرا ابن كثير لان هذه رواية عنه ولهذا قال وعن
ابن كثير وهذه القراءة غير متواترة ولهذا قال صاحب الكشاف وهى قراءة رسول الله صلعم
اذ نقل عن الكشاف ان كل واحد من السبع المتواترة تنسب الى واحد من الائمة للاشتهاد بها
وتفرده فيها باحكام خاصة فى الاداء واما غيرها فاذا ظهر فيها امر الرواية ولم يشتهر بها نسب الى النبى صلعم
والا يلزم من ذلك اعتباره بها وهذا الوجه هو الذى رجحه قدس سره والمص لم يلتفت اليه ونسب
الى ابن كثير اذ المتداول فى الالسنة النسبة الى الائمة ولو لم يكن متواترة عنهم وقدم ما يتعلق
بهذا المقام من تفصيل هذا المرام فلا بد ان يعتبر حجة نكارته على الوجه الذى اشير اليه انفا فان
المراد بالمغضوب عليهم ولا الضالين لم يكن معينا على ما اختاره المص بقوله ويتجه ان يقال الخ كما سيانى

والمنعم عليهم

والمنعم عليهم غير معين لكون المراد بهم افرادا مبهمة ولا بد ايضا من جعل الموصول معرفة بالاعتبار
الذى مر تحقيقه فيتحقق شرط الحال وذى الحال بملاحظة الاعتبارين فى المآل ولا حاجة الى جعل
غير بمعنى المغاير اذ الاشتقاق ليس بشرط فى الحال وقيل هذا اذا اريد بالمغضوب عليهم ولا الضالين
معين مثل اليهود والنصارى لئلا يتعرف غير بالاضافة سواء اريد بالذى انعمت عليهم
معين او غير معين انتهى وهذا وان احتمل فى توجيه تلك القراءة لكن لا يلايم ما اختاره المص
قوله والعامل انعمت فيتحد عامل الحال وذى الحال لان حرف الجر لافضاء معنى الفعل الى المجرور فالمجرور
وحده منصوب المحل بالفعل وقول المعربين ان الجار والمجرور فى محل النصب او الرفع من قبيل المسامحة
هذا وقد جوز اختلاف العامل فى الحال وصاحبها فى قوله تعالى وان جهنم لموعدهم اجمعين حيث قال اجمعين
حال والعامل معنى الاضافة ان جعلت الموعد اسم مكان فانه لا يعمل ثم قال بعد صحيفة اخوانا حال من
الضمير المضاف اليه والعامل معنى الاضافة وقد نقل الرضى عن المالكى جواز ذلك الاختلاف فلا اشكال
بلزوم اختلاف العامل وصاحبها لان العامل فى الاول هو الفعل وفى الثانى الجار لما عرفت من ان
كون الضمير ذا حال باعتبار كونه منصوب المحل لا باعتبار كونه مجرورا ولو سلم ذلك فلا محذور فيه
اذ المختار عندنا جواز ذلك ولا حاجة الى ما ذكره الشريف قوله او باضمار اعنى عطف على الحال
بحسب المعنى اى النصب اما بكونه حالا او باضمار اعنى فيجب ان يكون ما بعده مساويا لما قبله وهنا
كذلك على ما اختاره المص من ان المنعم عليهم المؤمنون الكاملون الفائزون بتكميل القوتين
والمغضوب ما حرم من المعرفتين فالمراد بغير المغضوب ايضا هؤلاء الاخيار ولا ريب فى تساويهما
وقطع النظر عن ذلك له احتمالات كثيرة بعضها صحيح الاعتبار وبعضها بعد من الاغيار يعرف
بالتأمل ذوى الابصار ولما ثبت التساوى فلا حاجة الى ان يقال انه غير لازم لانه قد يراد اعنى
منهم فلا ينافى العموم بل لا وجه له هنا والفرق بين اعنى ولفظة اى ان لفظة اى تستعمل فيما
هو الظ ذكر للتوضيح واعنى وامثاله تستعمل فيما هو فيه نوع خفا وازالة الابهام ونقل عن
السيوطى انهما قد يستعملان بمعنى انتهى والظ ان اعنى هنا للتوضيح على ما اختاره او لازالة
الابهام على بعض الاحتمالات كالصفة قد يكون للتوضيح على تقدير وقد تكون للتخصيص ونحوه
على تقدير اخر قوله او بالاستثناء اى يحمل غير على الاستثناء فيكون حرفا بمعنى الا لكن لما كان فى صورة
الاسم اعطى له من الاعراب ما يستحقه ما بعده فيكون منصوبة على الاستثناء واختاره ابن عصفور
وهو المذكور فى كلام الجمهور ولما كان الاصل استثناء متصلا حاول بيانه بقوله ان فسر النعم الخ
قوله بما يعم القبيلتين اى المؤمن والكافر فيدخل المستثنى فى المستثنى منه كانه قيل صراط الذين
انعمت عليهم بالنعم الدنيوية والاخروية الا المغضوب عليهم فيخرج الكافرون ويبقى المؤمنون
اما مطلقا ان اريد بالغضب غضبا ابديا او المؤمنون الكاملون ان اريد بالغضب غضبا فى الجملة
وهذا الاخير هو المراد فيوافق لما قبله فى المآل وهذا اذا جوز ان يكون المستثنى اكثر من الباقى

اذ الكلام فى الكثرة الغاوين الكافرين لاسيما اذا كان المغضوب عليهم عاما للمؤمنين القاصرين
كما هو المختار عنده واما اذا اشترط كون المستثنى اقل من الباقى فلا يصح الاستثناء والمص اختار
الاول اشار اليه فى سورة الحجر فى قوله تعالى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
وبهذا يمكن كون ذلك منشأ ضعف احتمال الاستثناء ولو اريد بالنعم الاخروية ولم يفسر بذلك
والتزم بان المستثنى منه لم يبعد فانه وان لزم منه استثناء الكل لكن ليس بلفظه ولا بما يساويه
نحو قوله عبدى احرار الا هؤلاء فانه صحيح عند اصحابنا لانه استثنى بلفظ يكون اخص منه لكن فى الوجود
يساويه كما فى التوضيح وههنا كذلك اخره وعبر بان التى للشك اذ المرضى عنده كون المراد النعم الاخروية
كما صرح به اولا واوى اليه ثانيا واوضحنا كلامه فى كل موضع على هذه الارادة وانما قيده بذلك دون
الاولين فانهما يصحان بتفسير النعم الاخروية **قوله** والغضب ثوران النفس الثوران بالفتحات كنز
وان التحرك من ثار يثور اذا تحرك بسرعة والنفس ذات الشئ وحقيقته ثم قيل للروح لان نفس
الحى به وللقلب لانه محل الروح او متعلقه وللدم لان قوامها به كذا قاله المص فى اوائل سورة البقرة
والمراد ههنا اما الذات او الروح والنفس الناطقة لان الغضب من كيفيات النفس واما ارادة الدم
وان صحت بل وافق لما قيل من انه غليان الدم لكن يأبى عنه قوله ارادة الانتقام لانه ليس فعل الدم
وقوله عم اتقوا الغضب فانه جمرة فى قلب ابن ادم الم تروا الى انتفاخ اوداجه وحمرة عينيه محمول
على التشبيه اى فانه كجمرة لانه كيفية الحرارة الغريزية تعرض للنفس بسبب من الاسباب
الدينية او الدنيوية يتبعها غليان الدم واطلاقه على ما عدا الكيفية مجاز باعتبار السببية
فالظاهر ان اطلاقه على ثوران النفس باى معنى اريد من النفس مجاز فانه من مقولة الفعل
والغضب من مقولة الكيف الا ان يراد به الحاصل بالمصدر **قوله** ارادة الانتقام علة لحصولية
فان تلك الارادة منشأ غليان الدم وحركة النفس وليس بالعكس ولا ينافيه ما ذكرنا انفا فان
لتلك الارادة سبب منشأ لها **قوله** فاذا اسند اليه تعالى الخ كما فيما نحن فيه اذ المغضوب المضاف
اليه غير اثبت لمن الذين كانوا مقابلين للمنعم عليهم واسند اليه تعالى غاية ترك صريح الاسناد
لما من النكتة اللطيفة ولو حمل غير على الاستثناء لكان الاثبات اظهر من ان يخفى وكون الغير
بمعنى النفى بالنسبة الى المنعم عليهم ثم الاولى فاذا وصف به تعالى كما قال فى قوله تعالى ان الله لا يستحيى
ان يضرب الاية فان المتبادر منه كون الاسناد مجازا مع ان المجاز فى الكلمة **قوله** اريد به المنتهى
والغاية اى الانتقام والعقوبة اطلاقا لاسم السبب على المسبب مع ان الغاية والمنتهى لا يلايم
ارادة الانتقام لانها منشأ الغضب كما اشار اليه فى التعريف فهذا القول مانع عن ارادته ههنا وقد
ايد بعضهم كون المراد ارادة الانتقام بهذا القول قال صاحب الهداية ولو قال وغضب الله
لم يكن حالفا اذ الغضب يراد به العقوبة انتهى فهو من صفات الافعال والقول بان الغاية والمنتهى
ارادة الانتقام ارجاع الصفة الفعلية الى الصفات الذاتية بلا داع ولو جاز هذا لجاز فى كل صفة

فعلية

فعلية كان يقال خلق اى اراد الخلق ورزق اى اراد الرزق وهكذا فى كل صفة فعلية من غير
ضرورة ولا يخفى انه خارج عن الانصاف وسلوك بالاعتساف والعجب ان المحقق التفتازانى
والشريف الجرجانى جوزا ذلك وتبعهما ارباب الحواشى ومن تمسك بقول صاحب الهداية فهو
المهتدى والنزاع فى ان الانتقام اقوى فى الترهيب او ارادة الانتقام اقوى فيه مما لا طائل
تحته اذ ارادة الله تعالى لا يتخلف عنها المراد فهما سواء فى اداء المراد وايضا لا حسن للقول بانه
غليان الدم لارادة الانتقام بل الامر بالعكس اى ارادة الانتقام سبب لذلك الغليان والقول
بانه من قبيل ضربت تاديبا ضعيف اذ التاديب يترتب على الضرب غالبا وارادة الانتقام
ليس كذلك بل ما يترتب عليه الانتقام فى الاكثر بقى شئ وهو ان غليان الدم وما يترتب عليه
من الكيفية امر ضرورى فكيف يعلل بارادة الانتقام فان هذا شان الافعال الاختيارية
وقد حقق فى موضعه انه لا غاية ولا غرض للفاعل الغير الاختيارى فتدبر فيه وفى دفعه
وحمل اللام على العاقبة خلاف المتبادر اذ الظاهر كونه للغرض **قوله** وعليهم فى محل الرفع فيه تسامح
لان المرفوع بالحقيقة هو المجرور وحده لا لمجموع الجار والمجرور والجار حرف لمجرد الصلة والتعدية
والمجرور هو اسم فلا يرد الاشكال بان المجموع ليس باسم والاسناد اليه من خواصه قيل نعم
فى الخبر الظرف مجموع الجار والمجرور فى محل الرفع لانه قائم مقام الخبر وفيه بحث لانه لا يسمى الظرف
خبرا الا مجازا فلا نسلم انتقال اعراب الخبر اليه انتهى فلا يرد ان المجموع فى الظرف المستقر ليس
باسم ولا فعل والمعرب اما فعل او اسم لا غير انتهى لانه لما لم يكن الظرف المستقر خبرا حقيقة بل
مجازا بطريق النيابة فلا اشكال اصلا اذ المجازات لا اعتبار بها ولا يعم الفاعل والتعريف
لها حتى يلزم المنافات قال ابو البقاء لا ضمير فى المغضوب لقيام الجار والمجرور مقام فاعله
ولذلك لم يجمع جمع ضالين وقيل لعل اختيار ما ذكره ابو على فى الحجة من تعلق الجار بالجانبين
فان حرف الجر من حيث ايصاله الفعل بمنزلة جزء من الفعل كالهمزة فى اذهبت ومن حيث انه قد
عطف عليه بالنصب فى نحو مررت بزيد وعمرو بمنزلة بعض حروف الاسم المجرور بها فى حكم الاعراب
لكون موضوع المجموع من الجار والمجرور نصبا ولا يجوز ان يكون العطف على محل المجرور خاصة لان
الاعراب المحلى انما يستعمل فيما لم يكن له اعراب لفظى والمجرور ليس كذلك بخلاف الجار والمجرور كذا نقله البعض
عن السيوطى انتهى وقد عرفت ان الجار آلة ووسيلة فى افضاء معنى المتعلق الى المجرور فيكون من
جملة المتعلق الذى هو العامل فكيف يكون من جملة المسند الذى هو من قبيل المعمول كذا فى الامتحان
وبه يظهر ضعف ما ذكره ابو على فى الحجة وايضا الاسناد اليه من خواص الاسم وكون الحرف الجار
بمنزلة بعض حروف الاسم المجرور بها فى حكم الاعراب يخل ذلك اذ المركب من الحرف والاسم ليس باسم
وايضا لاحظ للحرف من الاعراب ولو محلا لعدم توارد المعانى المختلفة عليه لعدم دلالته على المعنى
المستقل بالمطابقة فجعله من جملة المعمول هدم لتلك القاعدة وهذا ينقضه وبالجملة وفيما ذهب اليه

خرق القواعد الكثيرة فقوله وعليهم في محل الرفع من قبيل التسامح لا محالة قال الامام البركوى
فيما علقه على الامتحان قالوا التقديري انما يكون فيما يستحق الاعراب في نفسه ولكن في اخره
مانع والمحلي فيما لا يستحقه فالمانع في نفسه واقول معنى كون الاعراب محليا او مقدرا في التفسير
ان نفس اللفظ محل للاعراب لتوارد المعاني المقتضية عليه لدلالته على المعنى المستقل بالمطابقة
لكن في نفس اللفظ مانع لظهور الاعراب مطلقا او كونه مخصوصا ككونه مبنيا او مضافا اليه
او مدخول الجار فلم يوجد فيه ذلك الاعراب اصلا مادام ذلك المانع باقيا وبقي مجرد المحلية والاستحقاق
فسمي محليا حتى لو زال ذلك المانع لظهر الاعراب لفظا او تقديرا نحو يا زيد وادعوا زيدا او زيد
ضارب عمرو ومررت بزيد وقوله تعالى واختار موسى قومه بخلاف مبني الاصل فانه ليس فيه محل
الاعراب اصلا لعدم توارد المعاني عليه لعدم دلالته على المعنى المستقل بالمطابقة انتهى فظهر
ماذكرنا من ان حرف الجار لا يكون من جملة المعمول وبهذا ينحل ايضا ما توهم من انه اذا وصل
معنى الفعل الى ما بعده بنفسه وجب رفعه او نصبه واما اذا وصل بواسطة الجار فايجابه
لاحدهما ممنوع كيف ولو كان كذلك لكان كل مجرور بحرف الجر اما منصوب المحل او مرفوعه فكان
البصرة والكوفة منصوبي المحل بوصول معنى التيسير بواسطة من والى اليهما ولم يقل به احد
انتهى وجه الانحلال هو ان الجار لما كان اله جاز ان يكون لفعل منصوبات كثيرة بواسطة فقوله
لم يقل به احد اذ اشارات النحاة الى ما ذكرنا اكثر من ان تحصى وكذا ينكشف جواب الاعتراض
بان الاعراب المحلي انما يستعمل فيما لم يكن له اعراب لفظي والمجرور ليس كذلك وجه . المجرور وحده فيما
الانكشاف انه لما كان الجار من تتمة العامل كان المجرور وحده فيما لم يكن له اعراب لفظي يستدعيه
الفعل مادام مشغولا باعراب الذي يقتضيه الجار قال بعض المهرة الاعراب المحلي في موضعين
احدهما الاسم المعرب المشتغل اخره باعراب غير محكي نحو مر بزيد فانه يحكم على محل زيد بالنصب
على المفعولية لانه نائب مناب الفاعل اي ليس بفاعل بل هو قائم مقام الفاعل وهو مختار ابن الحاجب
وسائر المحققين واما صاحب الكشاف فذهب الى انه فاعل وهو مذهب عبد القاهر حيث قال ومحل
الثانية الرفع على الفاعلية فالمص عدل عنه وقال لانه نائب الخ لكن الخلاف في انه فاعل او نائبه
لا يظهر له ثمرة نافعة بل الظ ان الخلاف لفظي فمن زاد في تعريف قيدا على جهة قيامه كابن الحاجب
لا يسمي مفعول ما لم يسم فاعله فاعلا ومن اطلق التعريف المذكور عن هذا القيد عده من الفاعل
واعتبار المص هو المناسب لقولهم ما لم يسم فاعله قوله بخلاف الاول يعني عليهم في انعمت
فان الضمير هناك في محل النصب على المفعولية لان الفعل مبني للفاعل وهنا مبني للمفعول وفيه
نوع اشارة الى ان مراده فيما سبق هو المجرور وحده كما ان المراد هنا كذلك قوله ولا مزيدة يعني كلمة
لا مزيدة لا عاطفة لانتفاء شرطها وهو تقدم الاثبات مثل جاءني زيد لا عمرو وامر كاضرب زيدا
لا عمروا وان لا يقترن بعاطف فاذا قيل ما جاء زيد ولا عمرو فالعاطف الواو ولا لتاكيد النفي وان

يتعاند

يتعاند متعاطفاها نحو جاءني رجل لا امرأة كذا في المغني ولا شرط في كون لا زائدة عند البصريين
وقوعه بعد الواو العاطفة في سياق النفي للتاكيد والتصريح بتعلق النفي بكل من المعطوف و
والمعطوف عليه لئلا يتوهم ان المنفي هو المجموع من حيث هو المجموع فيجوز ثبوت احدهما وليس
هنا نفي اذ الغير هنا وصف بمعنى المغاير لا بمعنى النفي فكيف يصح ادعاء زيادة لا حاول المص بيانه
فقال لتاكيد ما في غير من معنى النفي اي الغير وان كان في الاصل وصف بمعنى المغاير لكنه يستلزم
نفي المضاف اليه من موصوفه وهنا النفي متحقق مالا وهذا القدر كاف في زيادة لا التاكيد ذلك
النفي اللازم ولهذا قال فكانه قيل لا المغضوب عليهم ولا الضالين وسوق الكلام حيث قال فكانه
قيل لا المغضوب على ان الغير لتضمنه معنى النفي كان قوله تعالى غير المغضوب عليهم في قوة لا المغضوب
عليهم ولا مستعمل في معنى النفي الذي لوحظ في غير المغضوب ضمنا اظهارا وتنبيها على انه في حكم المذكور
وكون لا زائدة تدور على تلك الملاحظة واما اثبات الغيرية فهو مستفاد من منطوق الكلام فلا اشكال
بانه يلزم ح ان يكون العبارة ساكتة عما هو المقصود الاصلي وهو اثبات الغيرية فان هذا
مقصود اصلي من الكلام ويترتب عليه كونه صفة او بدلا واما النفي فملحوظ تبعا وكم من لفظ
يستفاد منه المعنيان بملاحظة الاعتبارين قيل اعترض التفتازاني على هذا التصوير بما حاصله
ما حرره قدس سره بقوله لا يقال كلمة لا في قوله غير المغضوب عليهم ليست عاطفة اذ لم يرد
اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لا صراط الذين المغضوب عليهم بل اريد وصف المنعم عليهم بمغايرة
المغضوب عليهم فلا وجه لها سوى ان يكون بمعنى غير فلا فائدة ح لتبديله بلا في تصوير معنى النفي
وتحقيقه ثم اجاب عنه بقوله لانا نقول لفظة لا في اصلها موضوعة للنفي واشتهرت بهذا المعنى
كانها علم له فهي وان جعلت بمعنى غير لكن صارت اظهر دلالة على النفي وارسخ قدما فيه انتهى وتبعه
اكثر المحشين لكن ح يكون قوله فكانه المفيد للتشبيه او للظن بالنظر الى مجرد تعبير اللفظ والمتبادر
كونه بالنظر الى اللفظ والمعنى جميعا فالمناسب لمذاق الكلام كون لا بمعنى النفي تصويرا للنفي الملحوظ
تبعا ولزوما حتى يظهر كون لا زائدة ظهورا باهرا قوله ولذلك جاز الخ هذا استدلال اني على ان
غير في حكم لا وان اضافته كلا اضافة فيجوز تقديم معمول ما اضيف اليه عليه وان المعمول انما يجوز
تقدمه اذا جاز تقدم عامله والمضاف اليه لا يجوز تقدمه على المضاف فكذا معموله الا انه لما مر من
ان غير لتضمنه معنى النفي صار بمنزلة لا وصارت اضافته كلا اضافة فجاز تقديم معمول ما اضيف
اليه تلخيص الكلام ان غيرا وضعت للمغايرة وهي مستلزمة للنفي فتارة يراد بها اثبات المغايرة
كما في الاية فيكون اثباتا متضمنا للنفي فيجوز تاكيده بلا واخرى يراد بها النفي كقولك انا زيدا غير ضارب
اي لست ضاربا له لا اني مغاير لشخص ضارب له فيكون نفيا صريحا والاضافة بمنزلة العدم في
المعنى فيجوز تقديم معمول المضاف اليه على المضاف ايضا كذا في الحواشي الشريفية وتلقاه اصحاب الحواشي بالقبول ويرد عليه ان غيرا
اذا كان بمعنى لا وحرفا في صورة الاسم في هذا المثال لا يتم هذا الاستدلال فان مداره على ان غيرا اذا كان

بمعنى المغاير يكون اسما مستلزما للنفي فيعطى له حكم لا لجواز تاكيده بلا دليل جواز تقديم معمول
المضاف اليه على المضاف في هذا المثال وهذا انما يتم اذا كان غير باقيا على معناه في المثال المذكور
وسبب الجواز المذكور كونه في حكم لا لكونه متضمنا للنفي واما اذا كان بمعنى لا حرفا في صورة الاسم
فلا يبقى بينه وبين ما وقع في النظم مناسبة تامة فامر الاستدلال به على ذلك يكون مشكلا وقوله
كما جاز انا زيدا الا ضارب لا يلايم ما ذكره الشريف ايضا اذ المثالان يكونان متحدين معنى ح والتغاير
في التعبير فقط والاعتبار في التمثيلات والمحاورات بالمعاني والمفهومات **قوله** كما جاز انا زيدا الا ضارب
اذ كلمة لا في مثله حرف سلب جزء من المحمول تحصيلا لمفهوم عدمي ليكون القضية معدولة فلا يكون
اسما كما نقل عن السخاوي واعترض عليه ان هنا مانعا من التقديم وهو ان ما في حيز النفي لا يتقدم
عليه واجيب بان ذلك اذا كان النفي بما وان فانهما لما دخلا على الاسم والفعل اشبها الاستفهام
الذي يقتضي الصدارة فطلبا صدر الكلام فامتنع التقديم بخلاف لم ولن فانهما اختصا بالفعل
وعملا فيه فصار كالجزء منه فجاز ان يعمل ما بعدهما فيما قبلهما واما لا فانما جاز التقديم معها وان دخلت
على الاسم والفعل لانها حرف متصرف فيها حيث اعمل ما قبلها فيما بعدها كقولك جئت بلا ذنب واريد
ان لا تخرج فجاز ايضا اعمال ما بعدها فيما قبلها بخلاف ما اذ لا يتخطاها العامل اصلا والكوفيون جوزوا
تقديم ما في حيزها عليها قياسا على اخواتها لكن المختار مذهب البصريين لما مر من ان ما وان يطلبان
الصدارة فامتنع التقديم والقياس على الاخوات قياس مع الفارق **قوله** وان امتنع انا
زيدا مثل ضارب فان الاضافة فيه ليست كلا اضافة واذا منعت الاضافة من تقديم المضاف اليه
على المضاف كانت لتقديم معموله على المضاف امنع فان المعمول لا يقع الا حيث صح وقوع عامله
فيه وانما تعرض لهذا المثال مع ان عامة المضاف كذلك لان فيه خلافا فان ابن جني اجازه ايضا لان معنى
مثل ضارب اشبه ضاربا او كضارب فخصصه بالذكر تبعا للزمخشري ردا عليه اما اولا فلان المأول بشيء
لا يلزم ان يعطى له حكمه واما ثانيا فلان هذا التاويل يمكن في اكثر المواضع فالتزام جواز التقديم فيه
خروج عن صوب الانصاف واما ثالثا فلان غير ضارب معناه غاير او مغاير ضاربا ولم يلتفتوا اليه
في جواز التقديم المذكور بل حاولوا بيانه بغيره مما ذكر وجهه انفا **قوله** وقرئ وغير الضالين نسبه
السجاوندي الى عمر وعلي رضي الله عنهما كذا حسن وقيل وقال بعض شبهها السجاوندي الى عمر وعلي وابي
رضي الله تعالى عنهم وهي تؤيد كون لا وغير بمعنى لتعاقبهما ولذا اوردها المص رح انتهى ولا يخفى ما فيه
قوله والضلال الخ ابتداء كلام لبيان معنى الضلال المراد هنا ويحتمل العطف على قوله والغضب الخ
ثم الضلال في المحسوس انما يكون في الوقوع في مكان غير الصراط السوي فكذا في المعقول يكون في الوقوع
في محل غير الطريق المستقيم فكان العبد عن ذلك الصراط السوي المحسوس له عرض عريض كذلك
يكون للعدول في المعقول عن الطريق الحق عرض عريض فتارة يكون بالوقوع في الكفر والعياذ بالله تعالى
وهو اقصاه وتارة يكون بالوقوع في المعاصي غير الكفر فادناه ترك الاولى وبين ادناه واقصاه مراتب

قال المانع من ذلك من ان غير اسم ومع ذلك جاز تقديم معمول المضاف اليه على المضاف لعدم تمحض الاضافة لتضمنه معنى النفي فيكون في حكم لا في الجواز المذكور كما كان كذلك في التاكيد بلا فيتم الاستدلال ويحسن التمثيل

وفي القاموس واما قراءة غير الضالين فمحمولة على ان ذلك منهما على وجه التفسير انتهى يعني ان اصل القراءة ولا الضالين وقراءة غير الضالين بيان منهما معنى ولا الضالين وفيه نظر جلي اذ جميع القراءات لا بد وان يكون مروية عن النبي عليه السلام والاصحاب رضوان الله عليهم اجمعين ولو شاذة لا يقرؤن من تلقاء انفسهم شيئا تفسيرا للقراءة المروية

كثيرة صغيرة بالنظر الى ما فوقه كبيرة بالنظر الى تحته ولهذا يوصف الضلال بالشرك بالبعيد فقوله له
عرض عريض ينتظم كلا المعنيين وان كان الظ كون المراد الضلال في الدين القويم نقل عن الاساس
ان حقيقة الضلال في الطريق المحسوس المسلوك تفقده حتى لا يصل الى مقصده ثم استعير
لفقد العلم والعمل الموصل للسعادة وشاع ذلك حتى صار حقيقة في اللغة والشرع الخ فقول المص
العدول ظاهره بيان المعنى المراد في النظم اذ لا حسن في بيان معناه الاصلي والسكوت عن المعنى المراد
هنا **قوله** عمدا والعدول عمدا ظاهر والعتاب عليه على اطلاقه واما الخطا فبترك التثبت والتحفظ لمن
طلب الطريق السوي فاخطأ في الجهة او اصاب اولا ثم الخروج ثانيا وهذا النوع من الضلال قد يعاتب عليه
وقد لا يعاتب بل يعذر فعده ضلالا مطلقا اما باعتبار الامور المؤدية اليه او بنفسه فان الذنوب
كالسموم يؤدي الى الهلاك وان كان تناوله خطأه فكذا الذنوب لكنه تعالى وعد التجاوز عنه تفضلا
ورحمة اشار اليه المص في قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا الاية وقيل ولما كان مآل
من تنويع مراتب الهداية يقتضي تنوع ما هنا ايضا اشار الى انه لا ينضبط ويعتني به مع انه قد يهتدي
له من التقابل انتهى وفيه خلل فتأمل **قوله** وقيل المغضوب عطف على ما فهم من الكلام كانه قال قيل
المغضوب جميع الكفرة لانهم مغضوبون وضالون الخ قيل هذا ضعيف لان منكري الصانع والمشركين
اخبث دينا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم اولى انتهى مستند هذا القول الحديث
المرفوع كما سيجيء ولم يفسر في الحديث الشريف غير اليهود والنصارى وان كان غيرهم اشنع حالا
منهم الا يرى ان المنافق اخبث كفرا واشد عذابا ولم يرد به خاصة ومثل هذا البحث لا يناسب
ارباب التحقيق **قوله** لقوله تعالى فيهم اي في شانهم من لعنه الله وغضب عليه الاية والقرينة على
ان هذه الاية نزلت في شان اليهود لان اخرها وجعل منهم القردة والخنازير وقد اجمعوا على ان
المسخ الى القردة والخنازير لم يقع الا في اليهود والضالين النصارى لقوله تعالى في حقهم قد ضلوا
من قبل واضلوا كثيرا والدليل عليه ان ما قبل الاية ما المسيح ابن مريم الا رسول الاية ثم قال قل يا اهل
الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق بان ترفعوا عيسى من مرتبة العبودية والرسالة الى مرتبة الالوهية
ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل وقالوا عيسى ابن الله وان الله هو المسيح ابن مريم او ان الله
ثالث ثلثة وبالجملة كون المراد بالاية الاولى اليهود وبالثانية النصارى باجماع اهل التفسير على ذلك
ان تم تم والا فلا **قوله** وقد روي مرفوعا الخ ان النبي عم وهو ما رواه جمع منهم الترمذي وحسنه
وابن حبان وصححه بلفظ قال رسول الله صلعم ان المغضوب عليهم اليهود وان الضالين النصارى
وفي مسند احمد رحمه الله سأل رجل النبي صلعم فقال يا رسول الله من هؤلاء المغضوب عليهم فقال
اليهود ومن هؤلاء الضالون فقال النصارى وكانه اراد به دفع اشكال بان الاية الاولى تدل على
ان اليهود مغضوب عليهم والمدعى ان المغضوب عليهم ليس الا اليهود وكذا حال الاية الثانية فلا
تقريب اذ الغضب والضلال مما وصف بهما الكفرة مطلقا في مواضع عديدة من القران الكريم الحصر

لكن لاحصر في الحديث الشريف ايضا وذكر الشيء لاينافي ما عداه كما هو المشهور بل يجوز ان يكون
تخصيصهما لشدة ظهور الغضب والضلال فيهما وفرط اذيتهما للانبياء عليهم السلام خصوصا
برسولنا عم وجه الدفع هو ان الامر كذلك لكن لما ورد البيان من النبي عم على الوجه المذكور
ثبت المدعى ومثل هذا في مقام الخطابيات كاف وانت خبير بان الحديث الشريف يدل على المدعى
المذكور فاى فائدة في ايراد الايتين المذكورتين الشريفتين ثم التقوية بالخبر اللطيف مع ان
الايتين الكريمتين ليستا نصتين في ان المراد بهما اليهود والنصارى ولذا يحتاج فيه الى العناية
فعلم منه ان مراده الاستدراك على صاحب الكشاف في تضعيفه اى وما ثبت بالحديث المرفوع
الصحيح او الحسن كيف يضعف حتى نقل عن ابن حاتم وقال لا اعلم فيه خلافا عن المفسرين فهذه حكاية
اجماع منهم فكيف يعدل عنه بالرأى ولصاحب الكشاف ان يقول ان غير المغضوب عليهم عام ولابد
من تخصيصه بدليل قطعي كما هو المذهب عند الائمة الحنفية وصاحب الكشاف منهم والحديث الشريف
من خبر احاد لايخصص بمثله العام الا عند الشافعي والمص منه ومعلوم ان كون المراد بالايتين
المذكورتين اليهود والنصارى لايدل قطعا على كون المراد بهما اليهود والنصارى ولو دلتا لدلتاه
ظنا فلا يصلح التخصيص ايضا فاعتراض المص بناء على مذهبه غير وارد على الزمخشري **قوله** ويتجه اى
يظهر ظهورا موجها او لو فسر بهذا كان كلاما موجها وان خالف ما عليه الجمهور ظاهرا والمعنى اى يصير
موجها ومقبولا وفاعل يتجه قوله ان يقال قيل ان يقال المغضوب عليهم العصاة الخ بناء على التفسير
المروى من الشارع لان الشارع لما لم يرد التقييد والتخصيص بل اكتفى ببيان ما هو الاصل فقد وسع
دائرة التفسير انتهى ولايخفى عليك ان العكس اولى اذ المعنى ويتجه ولايبعد ان يقال ذلك بناء
على عموم اللفظ واطلاقه فاذا كان الامر كذلك فالمراد من الخبر اللطيف بيان اشنع الانواع من ذلك
الجنس لا الحصر لما مر ومن الشراح من حمل هذا على الاعتراض على القائل المذكور بان العموم ظ
والتخصيص عدول عن الظ والحديث الشريف لايوجب التخصيص لجواز ان يراد التمثيل وهذا
مع كونه مبنيا على ان كلمة عليه موجودة وهي في اكثر النسخ ساقطة خلاف السوق فان المص
لم يرض تضعيف الزمخشري هذا القول برايه بالحديث المرفوع وكيف يحمل على الاعتراض مع ان
الجمع بينهما ممكن لما مر غير مرة من ان المراد من الخبر الشريف التمثيل ولاينافيه الحمل على العموم **قوله**
لان المنعم عليهم شروع لبيان كونه موجها من وفق على صيغة المجهول اى جعل موفقا للجمع بين
معرفة الحق اى علمه هذا بناء على عدم التفرقة بين العلم والمعرفة **قوله** لذاته متعلق بالمعرفة والضمير
للمعرفة بتاويل العرفان او ان يعرف او تاؤه ليست بمحضة للتانيث ومعنى كون معرفة الحق
لذاته كون تلك المعرفة مقصودة لذاتها لا لتكون وسيلة الى غيرها من العمل اذ المراد بالحق هنا الامور
الثابتة في نفس الامر التي ليس لقدرتنا مدخل في وجودها ومعرفة التصديق بها والاذعان لها وهذا
التصديق انما يطلب لذاتها كالتصديق بالله تعالى وصفاته العلى والملائكة وغير ذلك ولاريب في ان المقصود

هنا هو العلم فقط **قوله** والخير عطف على الحق اى معرفة الخير وهو الاحكام العملية التي لقدرتنا مدخل
في وجودها كالصلوة والزكوة الواجبتان فان معرفتها ليست لذاتها بل للتوسل الى العمل ولذا
قال هنا للعمل وفيما سبق لذاته فقوله للعمل متعلق بالمعرفة المقدرة بواسطة العطف والضمير
راجع الى الخير لا للمعرفة اذ العمل بالخير لا بالمعرفة الا ان يحمل الباء على السببية فيجوز فيتعين رجوعه
الى المعرفة وتعبير الاحكام الاعتقادية بالحق والاحكام العملية بالخير لنكتة لطيفة ووجهه هو
ان الحق في اللغة بمعنى الثابت ولما كان المراد بالاحكام الاعتقادية ما كان ثابتا في نفسه ولا يكون
لقدرتنا مدخل في وجودها كان التعبير عنها بالحق انسب والخير حصول الشيء لما من شانه ان يكون
حاصلا له اى يليق به ويناسبه ولما كان المراد بالاحكام العملية ما يكون لقدرتنا مدخل في وجودها
وحصولها منوط بقدرتنا ولم يكن ثابتا في نفسه كان التعبير عنها بالخير اليق بها وان كان كل منهما
حقا بالمعنى المقابل للباطل وخيرا بالمفهوم المقابل للشر وهذا وجه التفنن على هذا الاسلوب ثم
المراد بالخير اعم من الفعل والترك والشرور والمعاصي تركها خير وكذا العمل شامل للتروك كما بين في
حديث انما الاعمال بالنيات اذ المراد بالتروك كف النفس مع الاقتدار على اتيانها وهو خير يثاب عليها
واما الترك بلا نية وبلا اقتدار على اتيانها فليست من باب الخير لا يثاب عليها صرح به شراح الحديث
وكذا صرح به في اوائل التلويح والمراد بالعمل اعم من العبادات وغيرها واختار العمل لانه اخص من الفعل
كذا في شرح القسطلاني نقلا عن الخوابي **قوله** فكان المقابل له من اختل احدى قوتيه ولما كان من اختل
احدى قوتيه مقابلا له فكون من اختل كلتا قوتيه مقابلا له بطريق الاولى والاخرى فلذا لم يذكره وايضا
ما كان مقابلا له في النظم الجليل من اختل احدى قوتيه على ما اختاره المص لا من اختل كلتا قوتيه والتقابل
بين الذوات تقابل بسبب اشتمالها الوصف المتقابل والتقابل الحقيقي بين الصفات القائمة بها
ولما كان التقابل في النظم الكريم بين الاشخاص بين المص التقابل بين الذوات وان كان هذا بالنظر الى
الصفات قيل وينبغي ان يعلم ان كون المنعم عليه ما ذكر انما يصح على تقدير البدل او الصفة المبينة
واما على تقدير الصفة المقيدة فلا الا ان يبنى الكلام على رجحانه او يقال اراد الاعم مما قبل التوصيف
او بعده انتهى والوجه الاخير هو المراد ههنا وامثاله **قوله** العاقلة والعاملة بدل من القوتين بدل
الكل من الكل ان اعتبر بعد العطف او بدل البعض بتقدير الضمير ان لوحظ البدلية قبل العطف
والمراد بالعاقلة ويسمى قوة نظرية ما يتاثر النفس عما فوقها من المبادي العالية وتستفيض منها
العلوم النظرية وكمالها بهذا الاعتبار هو معرفة الحق لذاته واما العاملة ويسمى قوة عملية ايضا فهي
التي تؤثر بها فيما تحتها من الابدان وتتصرف فيها وكمالها بهذا الاعتبار تهذيب الظ بالشرايع النبوية
والباطنة بالاخلاق المرضية وهو الذي اشار اليه بقوله والخير للعمل به ولكل منهما مراتب اربع فصلت
في شرح المطالع وحواشيه واختلالهما باختلال جميع مراتبهما واما الاختلال ببعض المراتب دون بعض
فاما داخل في المنعم عليه او داخل في الاخيرين على بعض الاحتمالات او واسطة قيل والمراد بالاختلال هو الاختلال

صفة فقط بقرينة قوله والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه لانه ذكر العمل والعلم ولان من اختل
ذات احدى قوتيه ليس كذلك انتهى لم يتعرض له كما في اكثر مواضع القران حيث يبين حال
المؤمنين الكاملين والكافرين المعتدين ولم يذكر حال المؤمنين القاصرين قوله والمخل بالعمل
فاسق اى المخل بالعمل والتارك له ولو مع العلم بذلك فاسق سواء كان في مرتبة التغابي او الانهماك
او الجحود من مراتب الفسق فالمراد بالفاسق هو العاصي مطلقا لا بمعنى الكافر فقط كما ان المراد بالعصاة
فيما سبق هي الفساق مطلقا فيتوافق الكلامان فيتم التقريب ولو اريد بالعصاة معنى غيرها
اريد بالفاسق لا يتم التقريب فان اريد باخلال العمل اخلاله بجميع مراتبه فالامر ظاهر وان اريد اخلاله
ببعض مراتبه دون بعض فان لزم منه ارتكاب الكبائر فهو فاسق عاص وهذا هو الظاهر من كلام
المص وان لم يلزم منه ذلك الارتكاب فليس بفاسق وهذا الكلام من المص اشارة الى اختلال
القوة العاملة واختلالها بترك العمل وان علم ان ذلك العمل واجب او حرام ولو غفل عن علمه ايضا
لكان من قبيل اختلال القوة العاقلة وانما قدمه مع انه مؤخر فيما مر اذ الفصل الواحد اولى من الفصلين
والا فالاخلال بالعلم اقبح لانه شامل للكفر بل هو المتبادر منه فاللف والنشر المرتب اولى بالنظر اليه
قوله لقوله تعالى في القاتل عمدا وغضب الله عليه لكونه من الكبائر ولا قائل بالفصل فيكون كل مرتكب
الكبيرة فاسقا مغضوبا عليه فيتم التقريب وهذا بناء على ان المراد بمن في قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
القاتل ولم يعتقد حله فيكون كبيرة فثبت المدعى واما اذا اريد به الكافر او المؤمن لكن اعتقد حل
قتل المؤمن فلا يثبت المدعى ولما كان المراد باخلال العمل ما يلزم منه ارتكاب الكبائر علم ان كل مخل
بالعمل بهذا المعنى فاسق مغضوب عليه اذ المراد بالغضب الغضب في الجملة ولا ريب في تحققه في كل
مرتكب الكبيرة فلا اشكال بانه ان اراد ان كل مخل بالعمل فاسق مغضوب عليهم فهو ممنوع ولا يدل
عليه ما ذكره من الدليل وان اراد ان بعض المخل بالعمل كذلك فهو مسلم لكن لا يصلح كبرى الشكل
الاول انتهى قوله والمخل بالعلم جاهل ضال اى الغافل عما يجب علمه وان كان عاملا وعابدا جاهل
ضال عن الطريق القويم اذ لا واسطة بين الحق والباطل لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال
فان الحق هو الاعتقاد الذي طابق الواقع فالضلال المقابل له هو الجهل سواء كان الجهل بذات الله
تعالى وصفاته ونحوه وهو الكفر او الجهل بنحو وجوب الصلوة والزكوة قيل فانقسم الناس بحسب
العلم بما ينبغي والعمل به الى اقسام ثلثة لا يخرجون لانه اما عامل به او جاهل والعالم اما عامل او مخالف
والعالم العامل هو المنعم عليه وهو المزكي نفسه المفلح المشار اليه بقوله قد افلح من زكيها والعالم
المتبع لهواه هو المغضوب عليه والجاهل هو الضال المشار اليهما بقوله تعالى وقد خاب من دسيها
انتهى والناس في اخلال العمل متفاوت كترك الانفاق والحج اخلال للغني دون الفقير والامر
بالمعروف والنهي عن المنكر تركهما اخلال لمن قدر من العلماء والامراء دون غيرهم وقس عليه ما عداه
فثبت ان المخل بالقوة العاملة سواء كان مع الكفر او لا فاسق مغضوب عليه وان المخل بالقوة

العاقلة

العاقلة سواء يؤدي الى الكفر او لا جاهل ضال فينتج هذه المقدمات ان المغضوب عليهم هم
العصاة مطلقا وان الضالين هم الجاهلون مطلقا فينبغي ان يحمل ما في الحديث من بيان المغضوب
عليهم باليهود والضالين بالنصارى على تمثيل الجنسين باشنع انواعهما كما فسر علي رض حسنة
في قوله تعالى ربنا اتنا في الدنيا حسنة بالمرأة الصالحة وفي الاخرة الحوراء جمع حور وعذاب النار
بامرأة السوء تمثيلا للمراد بها وله نظائر كثيرة قوله وقرئ ولا الضالين بالهمزة المفتوحة المبدلة
عن الالف بعد الضاد لكون الالف اخت الهمزة قرأ ايوب السختياني قال ابن جني هي لغة وتبعه
في ذلك جماعة من المتأخرين منهم الزمخشري والمص ايضا حيث قال على لغة من جد وتاويله على لغة القاعدة
المقررة من ان جميع القراءات قراءته ع م ان كل من كان على لغة من جد في المهرب من التقاء الساكنين
اختار هذه القراءة المروية عنه ع م اذ لا يساعد لاحد ان يقرا من تلقاء نفسه قوله في المهرب من
التقاء الساكنين اى حيث هرب من التقاء الساكنين على حده مع كونه جائزا وابو البقاء قال
هي فاشية في العرب في كل الف وقع بعدها حرف مشدد لكن قال صاحب القاموس والذي نص
عليه جماهير النحويين ان ذلك لا يقال لانه لم يكثر وانما سمع منه اليفاظ منها دابة وشابة قال
ابو زيد سمعت عمرو بن عبيد يقرا فيومئذ لا يسال عن ذنبه انس ولا جان فظننته انه قد
لحن حتى سمعت من العرب دابة وشابة كذا قيل قوله اسم الفعل اي انه ليس بفعل مع تادية
معناه بل اسم له لان دلالته على معنى استجب من حيث انه موضوع لفعل دال على طلب الاجابة
كوضع سائر الاسماء لمدلولاتها وتحقيق ذلك ان كل لفظ وضع بازاء معنى اسما كان او فعلا او حرفا
فله اسم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم او الفعل او الحرف ففي قولنا خرج زيد
من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف فيجعل كلا من الثلثة محكوما عليه لكن وضع غير قصدي ولا
يصير اللفظ به مشتركا ولا يفهم منه معنى مسماه وقد اتفق لبعض الافعال ان وضعت لها اسماء
اخر غير لفظها تطلق ويراد بها الافعال من حيث دلالتها على معانيها لا من حيث انها يراد بها انفسها
وسموها اسماء الافعال فاذا قلت امين مثلا فهم منه لفظ استجب او ما يراد فه مقصودا به طلب
الاستجابة كما في قولك اللهم استجب لا مقصودا به نفسه كما في قولك استجب صيغة امر وبذلك صح
كونها اسماء وان استفدنا منها معاني الافعال لان مدلولاتها التي وضعت هي لها الفاظ لم
يعتبر معها اقترانها بزمان واما المعاني المقترنة بالزمان فهي مدلولة لتلك الالفاظ ينتقل من
الاسماء اليها بواسطتها وهذا تاويل مناسب لتسميتها باسماء الافعال كذا قالوا ويرد عليه ان الدال على الدال
على الشئ دال على ذلك الشئ فتدل الالفاظ المذكورة على المعاني المقترنة بالزمان فتكون افعالا ولعل
هذا منشأ مذهب الكوفيين من انها افعال ودخول التنوين لا يضر كقوله تعالى لنسفعا بالناصية
الاية وكذا دخول اللام في بعضها وبالجملة ان ما قالوه من ان هذه الكلمات ليست بافعال مع تاديتها
معانيها لان صيغتها مخالفة لصيغ الافعال وانها لا تتصرف فيها تصرفها وتدخل اللام في بعضها والتنوين

فی بعضها غیر تام لما ذکرنا فتأمل فی جوابه واما الاشکال بانه لا یصح ان یخبر عنها والاسم ما یصح
ان یخبر عنه اما الکبری فظ واما الصغری فلان معناها الفاظ الافعال المراد به معانیها التی لا یمکن
ان یخبر عنها فیمتنع الاخبار عن تلک الکلمات لکون معانیها وهی الفاظ الافعال کذلک فلا وجه للقول
بکونها اسماء فمدفوع بان امتناع الخبر عن المعانی لا یستلزم امتناع الخبر عن الالفاظ التی یراد بها
حال ارادتها منها الا یری ان الاخبار عن مفهوم ضرب ممتنع مع امکان الاخبار عن لفظه بانه
فعل ماض حال اراده معناه منه وکذا الاخبار عن مفهوم اسکت بانه فعل امر حال ارادة معناه منه
کما صرح السید السند فی صحة الاسناد الی انفسها سواء کانت مجردة عن ملاحظة معانیها کما فی قولک
الف ضرب من ثلثة احرف او مأخوذ معها کما فی قولک لا تفسدوا نهی وامنوا امر اذ المسند الیه
لفظه باعتبار الدلالة علی المعنی انتهی کذا قیل وسره ان کل لفظ وضع بازاء معنی اسما کان او فعلا
او حرفا فله اسم هو نفس ذلک اللفظ من حیث دلالته علی ذلک الاسم او الفعل او الحرف فیصیر کل من
من هذه الثلثة محکوما علیه حتی الحرف فاظنک بالفعل وکونه محکوما علیه باعتبار کونه اسما لنفسه لا فعلا
لا یضر المق اذ المط ان اسماء الافعال یمکن ان یخبر عنها لکون معانیها وهی الالفاظ المذکورة صحیح
الاخبار عنها ولو کان ذلک باعتبار کونها اسما لانفسها لکن فیه شیء فتأمل **قوله** الذی هو استجب
لا اسم للفعل الذی هو افعل وما وقع فی کلام ابن عباس رضه فاؤل وفی کلامه رد قول من قال
انه مسامحة وقصر المسافة ومرادهم انه اسم المعنی المصدری ومنصوب علی المصدریة من الافعال
المحذوفة ابدا وایضا فیه رد من قال انها افعال کما سبق کرد قول انها خارجة عن الاقسام
الثلثة وان امین اسم الله تعالی والتقدیر یا امین وضعفه ابو البقا بوجهین **قوله** وعن ابن عباس رض
الی قوله فقال افعل قال الزیلعی فی تخریج احادیث الکشاف انه واه جدا واخرجه الثعلبی عن ابی صالح
کما فی الدر المنثور وهذا کنایة عن فعل خاص وهو هنا استجب کقول الاصولیین الامر قول القائل
استعلاء افعل فقیل افعل کنایة عن کل ما یدل علی الطلب من صیغ ایة لغة کانت وکذا ههنا
وکذا صرح صاحب الکشاف بان الفعل کنایة عن فعل خاص وهو کثیر فی القران فهذه الروایة
تؤید کون امین بمعنی الامر وترد قول من قال انه اسم المعنی المصدری ولما کان معنی افعل
استجب لما ذکرنا من انه کنایة عن فعل خاص اذ لا وجود للعام الا فی ضمن الخاص کان شاملا
للدعاء الذی بصیغة النهی کشمول استجب فی مثل قولنا اللهم لا تعذبنا ولا تزغ قلوبنا ولا تهلکنا
ولو قیل ان افعل فی هذه الروایة علم جنس لکل طلب کفعل ویفعل لکل ما یبنی للمفعول من الفعلین
او بصیغة الخبر کرحم الله کان شموله بالدعاء الوارد بصیغة النهی اظهر کشمولها لکل نفی ونهی
کما صرح به شراح الکافیة واوی الیه صاحب المراة فی بحث الامر **قوله** علی الفتح کاین هذا متضمن
دعاوی ثلثة بناؤه والبناء علی الحرکة والبناء علی الفتح من بین الحرکات **قوله** لالتقاء الساکنین
علة للبناء علی الحرکة دون السکون ولا یکون علة علی اختیار الفتحة لان مثبت العام لا یثبت الخاص

وجوابه انه لا نسلم ان کل ما دل علی معنی
مقترن بالزمان فهو فعل وانما کان
کذلک اذا کانت دلالته بالوضع
وبالذات وههنا لیس کذلک
منه

وجه ان تلک الکلمات کونها اسماء للالفاظ
الافعال باعتبار دلالتها وهی باعتبار ذلک
لا یکون محکوما علیها وکونها محکوما علیها باعتبار
کونها اسماء لانفسها لا یجدی نفعا فالاعتراض
قوی والجواب غیر جلی
منه

واعترض بانه لو کان کذلک لکان ینبغی ان یبنی
علی الضم لانه منادی مفرد معرفة وان لی
ان اسماءه تعالی توقیفیة کذا نقل صاحب
اللباب وللقائل ان یقول انه لما ورد فی الحدیث
الشریف یکون مسموعا من الشرع والقول
بانه اسم الله مبنی علی ذلک ولعل هذا القائل
لا یسلم کونه مبنیا علی الفتح
منه

والقول بانه علة لاختیار الفتحة ایضا لان الفتحة تناسب ما یدفع بها وهو السکون یعارضه
ان الکسرة تناسب ما یدفع بها وقد اشتهر ان الساکن اذا حرک حرک بالکسر ووجه اختیار الفتح
للخفة فی لفظ یکثر استعماله جدا ووجه بنائه شبهه بالفعل بحسب المعنی ولم یتعرض لها الظهورها
ولا لفهمها من کلامه اما البناء فمن التعبیر باسم الفعل المشعر بشبهه به واما الفتح فمن قوله
کاین والقول بان وجه الحرکة ایضا مستفاد منه لا یضر اذ العلة مصححة والاطراد لیس بشرط
واسماء الافعال لا محل لها من الاعراب عند المحققین علی ما نقله ابن مالک والجمهور علی ما نقله
ابن هشام وهو المختار عندهما وقال الدمامینی هذا مذهب الاخفش کذا قیل ووجه کونه مختارا
هو کونها بمعنی الفعل وان قلنا انها اسماء الفاظ الافعال مع ان المختار عند المحققین انها اسماء
معانی الافعال وقیل انها مرفوعة المحل علی الابتداء وفاعلها ساد مسد الخبر کما فی اقائم الزیدان
وقیل انها منصوبة المحل بافعال محذوفة علی مفعول مطلق والاقرب الی القبول هو الاحتمال
الاول فان فی الاخیرین اشکالا قویا کما بین فی کتب النحو وحکمها حکم افعالها فی التعدی واللزوم
غالبا ولا علامة للمضمر المرتفع بها من علامة التأنیث والتثنیة والجمع بل مفرد مذکر دائما وانما
قید بغالبا فان امین بمعنی استجب المتعدی ولم یسمع لامین مفعول ثم تکلموا فی امین فقیل
انه اعجمی معرب هامین لان فاعیل کقابیل وهابیل لیس من اوزان العرب والاشبه انه من اوزان
العرب فان اصله امین بوزن کریم فاشبع فصار امین بالمد فعلم ان قول من قال ان المد
واصل القصر فرع ضعیف بل الصواب عکسه **قوله** وجاء مد الفه للاشباع ورفع الصوت
بالدعاء فانه احسن فی التضرع والنداء فوزنه فعیل لا فعیل ولا فاعیل ولا فعیل لانها لیست من
اوزان العرب وجاء فی اللغة قصرها وهو الاصل لما مر والقول بانه لیس بمعروف ولم یجیء الا فی ضرورة
الشعر لا یضر الاصالة اذ شهرة المد لفرض صحیح وهو رفع الصوت لا یفید الاصالة اذ لم یوجد له
نظیر ولا وزن فی کلام العرب العرباء وقد یشدد المیم الممدود وروی عن الحسن وجعفر الصادق
جواز تشدید المیم مع المد صونا للصلوة العامة عن الفساد لان معناه القصد لانه جمع
آم بالمد اسم فاعل من ام بمعنی قصد کما فی قوله تعالی امین البیت الحرام الایة بمعنی قاصدی له
فیکون نصبه علی الحال من مفعول اهدنا ای نطلب منک الهدایة قاصدی اجابتک کذا
قیل **قوله** قال ای المجنون العامری المشهور بحب لیلی روی انه لما امره ابوه حین قدم مکة
ان یتثبت باستار الکعبة واسئل الله تعالی الخلاص من حب لیلی اخذ بحلقة الباب فقال
اللهم من علی بلیلی فضربه ابوه فبکی قائلا یا رب لا تسلبنی حبها ابدا ویرحم الله عبدا قال امینا
بمد الالف وروی انه لما انشد هذا البیت بکی ابوه وقال امینا فخلاه وسبیله ولم عن حبها
بعد وهذا البیت شاهد علی المد ثم قال مستشهد المجیء قصر الفة وقال اخر غیر الاول قیل
قائله جبیر بن الاضبط اوله تباعد عنی فطحل اذ دعوته **قوله** امین فزاد الله ما بیننا بعد الخطل

علی انه یحتاج فی اثباته الی هذه المقدمة
فلا یثبته اثباته البناء علی الحرکة صح صح

بفتح الفاء وسكون الحاء المهملة وفتح الطاء الجعفر اسم رجل والمعنى تباعد عني هذا الرجل المسمى
بفحطل اذا دعوته وحق امين ان يؤخر عن الدعاء وهو قوله فزاد الله لان طلب الاستجابة انما يكون
بعده لكنه قدم اهتماما بالاجابة او لمحافظة الوزن وهو الظاهر وقيل الرواية في المدايح ايضا وما هنا
تحريف وهو هكذا تباعد عني فحطل وابن امه فامين زاد الله ما بيننا بعدا ولم يلتفت اليه المص اذ ما
اختاره هو المشهور قوله وليس من القران وفاقا وكتبه في المصحف بدعة لا يرخص به بل يؤدب
كاتبه وما نقله في بعض الكتب لا ينبغي نقله كما في التيسير انها من السورة عند مجاهد ولعدم اعتداد
المص به قال وفاقا فلا حاجة الى ما قيل انه محمول على اجماع من بعد عصر مجاهد بل لا وجه له لانه يشعر
بعدم الاجماع قبل عصر مجاهد وهو خلاف ما قيل من انه عدم قرانيته مما اتفق عليه الامة وصار مجمعا
عليه حتى حكم بارتداد من قال بقرانيته لانه لم يكتب في الامام ولم ينقل احد من نقلة القران من الصحابة
والتابعين انه قران فعلى هذا قول مجاهد يشبه خرق الاجماع فكيف يقال انه محمول على اجماع من
بعد عصر مجاهد قوله لكن يسن ختم السورة اي سورة الفاتحة به فاللام فيها للعهد الخارجي لكن
للاستدراك كانه لما نفى كونه قرانا اوهم ذلك ان لا يحسن ختم السورة به وهذا خلاف ما تعارف
من السلف رفو بقوله لكن يسن قوله لقوله عم علمني جبرائيل عم امين اي ان اقوله فالتعليم
لقول لا لنفسه وفي الكشاف موافقا لكتب الحديث لقنني به بدل علمني وهذا الحديث رواه البيهقي
وغيره والنقل بالمعنى لا يساعد اذا كان لفظ الحديث الشريف مضبوطا معلوما وهنا كذلك
قوله قول تعليل لكونه سنة ويجوز ان يكون تعليلا ايضا لكونه ليس من القران لقوله عند فراغي
من قراءة الفاتحة فانه صريح في انه ليس منها واذا لم يكن من سورة الفاتحة فلا يتوهم من غيرها
لان ختم السور بغير سورة الفاتحة غير مشروع فلا يتوهم كونه جزء من غير الفاتحة وفيه دليل على
جواز اطلاق الفاتحة على سورة الفاتحة وقال اي جبرائيل عليه السلام انه اي امين كالختم على الكتاب
اي المكتوب ووجه الشبه هو انه يمنع الدعاء من فساد الخيبة كما ان الختم يمنع الكتاب من فساد
التغيير وظهور ما فيه لغير اهله وبعبارة اخرى انه لا يعتد بالدعاء بدونه كما ان الكتاب لا يعتد
اذا لم يختم هذا اي كون ضمير قال لجبرائيل هو المناسب للسوق وقيل انه للنبي عم لانه معطوف بحسب
المعنى على قوله لقوله عليه السلام قال معناه لانه قال عليه السلام فحاصل المعنى لانه قال النبي عم
علمني جبرائيل الحديث وقال ايضا عم في حديث اخر انه كالختم اه قيل وقال الشيخ المحدث ذكره السيوطي
في تخريجه اي قال النبي عم في حديث اخر ثم قال روى الخبر الاول البيهقي وغيره والثاني ابو داود
في سننه انتهى فعلى هذا ضمير قال متعين للنبي عم وقد رجح هذا القائل كونه لجبرائيل في رواية
المص بنوع تعقيد اذ اللفظ ولقوله عم قال مولانا خسرو وقال الزيلعي لم اجده هكذا وفي الدعاء لابن
ابي شيبة من رواية ابي ميسرة احد كبار التابعين قال جبرائيل اقرأ النبي عليه السلام فاتحة الكتاب
فلما قال ولا الضالين قال له قل امين وروى ابو داود عن ابي زهير قال امين مثل الطابع على

الصحيفة

الصحيفة وروى ابن مردويه عن ابي هريرة مرفوعا امين خاتم رب العالمين على عباده المؤمنين
انتهى فعلى هذا اسناد المص هذا الى علي رضي الله تعالى عنه دون النبي عليه السلام فيه خلل الا ان يقال
هذه رواية وما ساقه المص رواية اخرى والله تعالى اعلم بما هو الصواب والاحرى قوله وفي معناه قول
علي رضي الله عنه امين خاتم رب العالمين وقد سبق ان ابن مردويه روى هذا عن ابي هريرة مرفوعا
فلا حاجة الى ما قيل هذا الموقوف في حكم المرفوع وانما قال في معناه لان بينهما فرقا من وجه وهو ان هذا
يدل على ان الختم من جانب رب العالمين على دعاء عباده المؤمنين وذلك يدل بظاهره على ان الختم
من جانب العبد الداعين وان احتمل كونه من قبل الله المجيب للمضطرين وايضا ان امين شبه في هذا
بالخاتم وفي ذلك شبه بالختم نفسه ووجه الشبه انه كان من اعظم شانه اذا وقع كتاب احد عند
من صك او محضر ووضع عليه خاتمه يصير ذلك سببا للنفاذ والقبول كذلك امين اذا قال العبد
بعد الدعاء كانه وضع عند رب العالمين وختم على كتاب دعاء عباده الراجين والاقبول فوقه
ولا سرور فيما سواه ووجه الشبه بين امين وبين الختم من جانب العبد قدم توضيحه ولما كان الفرق
بهذا الوجه ظاهرا قال وفي معناه ووجه كونه في معناه انه كالختم على كلا التقديرين سواء كان
من جهة العبد او من جانب الرب قوله يقول الامام اي في كل صلوة ويجهر به في الجهرية هذا مذهب
الشافعي وتخصيص الذكر بالامام لقوله ويجهر به والا فالامام والمأموم والمنفرد سواء في قول ذلك
واختار المص ان الجهر لا يسن للمقتدي في الجهرية وهو قول الشافعي في الجديد وفي قوله القديم
يؤمن المقتدي جهرا ايضا وعن مالك في احد قوليه انه لا يسن التامين للمصلي اصلا كذا نقله بعض
عن العلماء وفي شرح الوجيز انه يستحب لكل من قرأ الفاتحة خارج الصلوة او فيها ان يقول عقيبها
امين بعد سكتة لطيفة ليتميز القران عن غيره ويستوي في استحبابها الامام والمأموم والمنفرد
ويجهر بها الامام والمنفرد في الجهرية تبعا للقراءة لحديث وائل المذكور انتهى فتخصيص الذكر بالامام
ليس في محله الا ان يقول انه رواية عن الشافعي وعندنا يؤمن الامام والمأموم سرا في الجهرية
وكذا يسن للمنفرد سرا والتفصيل في كتب الفقه قوله لما روى عن وائل بن حجر هذا الحديث اخرجه
ابو داود والترمذي والدارقطني وصححه ابن حبان ووائل بهمزة بعد الالف يليها لام وهو وائل
بن حجر بضم الحاء المهملة وسكون الجيم المعجمة ابن ربيعة الحضرمي من الصحابة كان ابوه من اقيال اليمن
اي ملوكها فان الملك عندهم يسمى قيلا ووفد على النبي عليه السلام واستقطعه ارضا فاقطعه
اياها قال عليه السلام هذا سيد الاقيال وله مع معاوية قصة ولما صار خليفة قدم عليه فاستقبله
واكرمه وتوفي في عهده واجاب اصحابنا عما ذهبوا اليه بانه عليه السلام جهر بها للتعليم ثم خافته
قوله وعن ابي حنيفة هذه الرواية وجهها انه هو الداعي ولان قوله عليه السلام اذا قال الامام ولا
الضالين فقولوا امين قسمه قسمة فينافي الشركة واليه ذهب الامام مالك لكن هذه الرواية عن امامنا
غير مشهورة والمشهور انه يقوله لكن يخفيه لانه ذكر فيستحب الاخفاء كسائر الاذكار والدليل ما رواه

عبد الله بن مغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة والفاء المشددة اسم مفعول من التفعيل بن غنم
من مشاهير الصحابة توفي بالبصرة سنة ستين والنفس بن مالك رض لكن الزيلعي قال لم اجده
عن واحد منهما قوله لقوله عليه السلام هذا الحديث اخرجه البخاري ومسلم عن ابي هريرة رضي الله عنه
اذا قال الامام ولا الضالين اي في الصلوة الجهرية فقولوا اي المأموم كما هو الظاهر او امر
الامام والمأموم امين الامر هنا للندب فانه لو كان للوجوب لكان علينا لا لنا كما قيل في قوله تعالى
فاصطادوا قوله فان الملائكة تقول امين دليل على مجموع الدعوى من ان المأموم يؤمن مع الامام
اما على تأمين المأموم فبعبارة النص واما على تأمين الامام فبدلالة النص اذ الامام بالمغفرة المذكورة
بموافقة تأمينه تأمين الملائكة احق وباحراز تلك الفضيلة اليق ويؤيده ما اتفق عليه الشيخان الا
البخاري ومسلم انه عليه السلام قال اذا امن الامام فامنوا فان من وافق تأمينه تامين الملائكة
غفر له ما تقدم من ذنبه اي من الصغائر ما سوى حقوق العباد وقيل المخاطب بقوله عليه السلام
قولوا آمين الامام والمأموم جميعا ولا يخفى انه تكلف وقيل ويمكن ان يقال ان تامين الامام
قد علم مما سبق وهذا ضعيف اذ الدليل المسوق لاثبات المدعى هذا الخبر الشريف فلا بد من دلالته
على تامين الامام وطريق دلالته عليه ما ذكرناه على ما ثبت في الاصول وتلقاه العقول وروى محي
السنة في تفسير الحديث الشريف هكذا اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين فان الملائكة يقول
امين وان الامام يقول امين فمن وافق تأمينه الحديث فح لا اشكال اصلا لكن المص اختار ما اخرجه
الشيخان لقوته ولرجحانه فلا جرم انه لا بد من تطبيقه على المدعى بالتاويل المذكور والمراد بالملائكة
العموم حفظة كانت او غيرها من الملائكة الذين مع المصلي وقيل الحفظة فقط ولا شك انه تخصيص
بلا مخصص بل مع ما ينافي التخصيص وقيل المراد بالملائكة غير ذلك من صفوف اهل السماء ثم الظاهر ان المراد
بالموافقة اتحاد وقت تأمينها وقيل في الاخلاص وقيل في الاجابة وقيل في مدارها وهو الاعتقاد الصحيح
والعمل الصالح ولا يخفى ان هذه المعاني وان كانت جيدة في انفسها لكن لا يلايم مذاق الحديث الشريف
حيث قيل اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين فان من وافق الحديث قوله فان من وافق تعليل
للامر بالقول المذكور ولا ريب في انه يلايمه اتحاد وقت تأمينها قيل واذا انضم الى الاعتقاد والعمل
الصالح كمال الاطاعة وهو التسليم والرضاء بكل ما اراد الله تعالى تحصل سرعة الاجابة كما اشير اليه قوله عم
لعمه ابي طالب حين قال له ما اطوعك ربك يا محمد وانت يا عم اذا اطعته اطاعك قوله وعن ابي هريرة رض
صحابي مشهور من اصحاب الصفة وفي اسمه الشريف اختلاف كثير يبلغ ثلثين قولا والاصح انه
عبد الرحمن وابو هريرة وجه تسميته به وقصته مشهور وقد بينها على القاري في اوائل شرح المشكوة
وهذا الحديث صحيح وليس بموضوع كما توهم وان اكثر الاحاديث المروية عن ابي في فضائل السور
موضوعة وضعها رجل من عبادان من الكرامية وهم يرون جواز وضع الحديث للترغيب للجهالة

ويؤيد العموم ما روي انه عليه السلام قال فان من وافق قوله قول السماء كذا نقله ابن ملك في شرح مجدية الشارق في شرح حديث اذا امن الامام الحديث

والفواية وقال رايت رغبة الناس عن حفظ القران وتلاوته فوضعته قيل لابي عصمة من اين لك
عن عكرمة عن ابن عباس رض في فضائل القران سورة سورة وليس عند اصحاب عكرمة هذا فقال اني رايت
الناس قد اعرضوا عن القران واشتغلوا بفقه ابي حنيفة ومغازي محمد بن اسحاق فوضعت
هذه حسبة وهو اعظم اصناف من وضعوا ضررا على انفسهم وعلى غيرهم لانهم يرونه قربة ويرجون
عليه المثوبة فلا يمكن تركهم لذلك والناس يعتمدون عليه لزهدهم وصلاحهم ظاهرا قال العراقي
في شرح الالفية كل من اودع من تلك تفسيره كالواحدي والثعلبي والزمخشري مخطئ في ذلك ولكن
من ابرز اسناده منهم كالثعلبي والواحدي فهو ابسط لعذره اذ احال ناظره على الكشف عن سنده
وان كان لا يجوز السكوت عليه من غير بيانه واما من لم يبرز سنده واورده بصيغة الجزم فخطاؤه
افحش انتهى لعل من لم يبرز سنده انما لم يبرزه اعتمادا على ذكر المتقدمين لا لجزمه فكلهم سواء
في الخطأ وسببه التقليد وعدم التفحص والمراجعة الى بيان ائمة الثقات في بيان الموضوعات
قال العسقلاني في النخبة واتفقوا على تحريم الموضوع اي اذا علم انه موضوع الا مقرونا ببيان كونه
موضوعا انتهى واعجب العجايب ان فخر الروم ابو السعود المرحوم قد قلدهم وساق الاحاديث
الموضوعة في اواخر السور والعاقل من ذلك يتحير قد اوضحنا هذا المرام وان لم يكن محل التوضيح
هذا المقام تبعا لكبار المحشين من الفهام قوله الا اخبرك اي مثل هذا الاستفهام لارادة الاستحضار
وتوجيه الذهن الى صدر عن سيد الاخيار وهذا كثير في الاحاديث والاخبار قوله لم تنزل في التورية
والانجيل والقران اي الترتيب للنظر الى التقدم في النزول مثلها فاعل لم تنزل والتأنيث لاكتساب
المضاف التأنيث من المضاف اليه كقوله تعالى وان تك حسنة يضاعفها الاية قوله قلت
بلى يا رسول الله قال مولانا خسرو والذي يقتضيه سياق الكلام ان يقول قال بدل قلت
اي قال ابي في جوابه بلى فاحتيج الى تقدير اي وعن ابي انه قال قلت بلى انتهى وهذا الا يلايم صدر
الحديث اذ ظاهره ان ابا هريرة اراد حكاية ما وقع في مجلس النبي عليه السلام من المكالمة بينه وبين
ابي وابو هريرة حاضر في المجلس فلا معنى ح [illegible] عن ابي انه قال قلت بلى وان لم يكن حاضرا
في المجلس فالتقدير لا بد ح في صدر الحديث ايضا كان يقال وعن ابي هريرة رض انه قال روى ان
رسول الله عليه السلام قال لابي كذا وروى عن ابي انه قال قلت بلى الحديث والتزامه تكلف
واحسن ما قيل هنا ان قائل قلت ابو هريرة فانه لما خاطب عليه السلام ابيا بادر ابو هريرة رض
الى جواب السؤال اما شوقا لبيانه او حرصا لعلمه او لسكوت ابي عن الجواب مهابة عن افضل
من اوتي فصل الخطاب وفي بعض نسخ المص وقع قال بدل قلت والمشهور هو الثاني حتى قيل
ان الاولى من تصرف النساخ ثم ان قوله بلى مخالف لما اتفق عليه النحاة من ان بلى انما يجاب بها
النفي لكنه وقع في كثير من الاحاديث ما يخالفه كما ورد في مسلم انت الذي لقيتني بمكة فقال بلى فلا
يلتفت لما خالفه وان اعترض عليه في المغني كذا قيل ولا يخفى ما فيه لان هذا الحديث مثل قوله تعالى

هذا خطأ عظيم وذنب جسيم اذ تعمد الكذب على النبي عليه السلام اعظم الكبائر بعد الكفر ابيه حتى ذهب محمد الجويني الى تكفير تغليظا وتهديدا فكيف يطلب به القربة ويرجى منه المثوبة ونا ويلهم بانه كذب له لا عليه فلا ينافي حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تأويل بارد وعذر فاسد اذ الكذب هنا بمعنى الافتراء وهو يتعدى بعلى فقط لا باللام ودلالة على على المضرة فيما استعمل الفعل به وباللام كلفظ الدعاء واما اذا استعمل الفعل بها فقط فلا دلالة لها عليها كلفظ الصلف

حتى قالوا انه عدل المص عن عبارة الكشاف وصحح باسم الراوي حيث قال وعن ابي هريرة رض لا فائدة ان المجيب هو ابو هريرة فلا يرد عليه ما اورده على عبارة الكشاف واما القول بانه مستلزم لسوء الادب اذ الخطاب لغيره فهو عين سوء الادب وتخصيص ابي بالذكر في الخطاب لكمال اهلية الالباب فلما ابه عليه السلام بادر قبله لكمال افراحه فلما ابه عليه السلام الى البيان بادر به ابو هريرة الى الجواب او لحرصه قال ام قال الراوي غاية الامر انه يحتاج الى التقدير وهذا اهون من تقدير وعن ابي ابي هريرة قلت ولعل لهذا قال البعض اقول فعلى انه قال قلت لعدول المص عن عبارة الكشاف ما زعموا الا يكون نكتة طنبور الايراد لانه يرد عليه فائدة بل زيادة نكتة قدس سره ايضا انتهى وانت ما لا يندفع بما ذكره طنبورا الايراد ويكون اهون فيه تعلم ان نكتة

السست بربكم قالوا بلى قال العارف الجامي في شرح قول ابن الحاجب وبلى مختصة بايجاب النفي
يعني بنقض النفي المتقدم وبجعله ايجابا سواء كان ذلك النفي مجردا عن الاستفهام او مقرونا
به كقوله تعالى السست بربكم قالوا بلى انتهى مختصرا والحديث الشريف من هذا القبيل وليس فيه
مخالفة لما اتفق عليه النحاة وبلى هنا ينقض النفي الذي بعد الاستفهام اى اخبرت او تخبر او اخبر
يا رسول الله ذلك نعم ما وقع في مسلم مخالف له فانه قد يجيء لتصديق الايجاب مثل نعم على سبيل
الشذوذ فمثل هذا في حكم الاستثناء من تلك القاعدة فلا ينافي الفصاحة قيل ولم يذكر الزبور
لانه يفهم بطريق دلالة النص ان مثلها اذا لم تنزل فيهما فالاولى ان لا تنزل فيه لظهور كونهما اشرف منه
وفيه اذ لا مانع من نزول سورة مثلها فيه دونهما مع كونهما اشرف كما ان بعض الخصال الشريفة يوجد
في المفضول دون الفاضل واستوضح بما اوتي سليمان عليه السلام مع انه مفضول ونبينا عليه السلام
اشرف وافضل وقيل لانه لم يكن متلوا كتلاوة الثلثة اولانه تابع للتورية انتهى وضعفه لا يخفى ووجه
ان الزبور ليس بمشتمل على الاحكام بل هو متضمن للعبر والامثال والمواعظ والنصايح وسورة الفاتحة
مشتملة على احكام كثيرة كما ستعرفه والانجيل الاصح انه مشتمل على الاحكام وانه ناسخ لبعض احكام التورية
صرح به المص في اوائل سورة آل عمران **قوله** قال فاتحة الكتاب انها السبع المثاني لانها سبع ايات بالاتفاق
وتثنى في الصلوة اوالانزال ان صح انها نزلت مكة مرة ثم نزلت في المدينة مرة اخرى **قوله** والقران
العظيم عطف على خبر ان اى سورة الفاتحة هي القران العظيم سمي بعض القران قرانا لانه في الاصل اسم
الجنس يقع على الكل والبعض وصار علما للكل بالغلبة كذا قال المص في اوائل سورة يوسف ولا يختص
هذا بالفاتحة حتى يطلب له نكتة فلا حاجة الى قول البعض ان تسميتها بالقران لتضمنها جميع علوم القران
ومذاق المص ان سورة يوسف وسورة الحجر ونحو ذلك يطلق عليها القران لما ذكر لا لتضمن جميع علوم
القران فان التزامه في كل ما يطلق عليه بعيد جدا والقول بان وجه التسمية لا يلزم اطرادها لا يفيد
هنا اذ الاسم بالغلبة لمجموع القران كما مر دون البعض والكلام في صحة الاطلاق فلو كان ذلك الاطلاق
بما ذكره البعض للزم تحققه في كل موضع اطلق القران عليه واما السبب الذي ذكرناه فموجود في كل موضع
قوله الذي مع صلته صفة للقران العظيم وقيل الاولى كونه خبرا **قوله** وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه
قال بينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اصله بين فاشبعت الفتحة فقيل وهو ظرف زمان بمعنى المفاجاة
ويضاف الى الجملة الاسمية تارة والى الفعلية اخرى ويكون العامل معنى المفاجاة فالمعنى وقت حضورنا في
مجلس رسول الله عليه السلام فاجانا وقت اتيان ملك فبينا ظرف لذلك المقدر واذ مفعول به بمعنى
الوقت كما قال صاحب الكشاف في قوله تعالى واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون اى وقت
ذكر الذين من دونه فاجاوا وقت الاستبشار ورسول الله مرفوع مبتدا خبر مقدر اى جالس ونحوه
فبين مضاف الى الجملة والمراد بالملك غير جبرائيل لما في مسلم بينا جبرئيل عند النبي عليهما السلام اذ
سمع نقيضا من فوقه فرفع راسه وقال هذا باب من السماء فتح ولم يفتح الا اليوم نزل منه ملك

اخرجه الامام محيى السنة باسناده
في معالم التنزيل وقيل حديث
رواه مسلم بمعناه انتهى
فيكون مقيدا به

لم ينزل

لم ينزل الا اليوم فسلم وقال الحديث والنقيض بمعجمات صرير الباب ومعنى البشر هو ذا بشارة وخبر
سار فهذه الافعال للصيرورة فالامر في مثل هذا التعجيل المسرة بنورين استعارة مصرحة لسورة
الفاتحة وخواتيم سورة البقرة وجه الشبه ظاهر والمراد بخواتيم من قوله تعالى آمن الرسول
ويؤيده ما رواه في اواخر سورة البقرة وعنه عليه السلام انزل الله آيتين الحديث **قوله**
لن تقرأ حرفا منهما الخطاب عام لجميع الامة في الموضعين وان كان بحسب الظاهر خطابا للنبي عليه السلام
قوله او تبعهما لا ينافي العموم لقوله تعالى قولوا امنا بالله وما انزل الينا الاية والانزال والايتاء
بالنظر الى الامة يصحان لانهم المتعبدون به لن تقرأ حرفا والمراد به ما سيجيء في اوائل سورة البقرة
من قوله لا اقول الم حرف بل الف حرف ولام حرف وميم حرف وسيجيء توضيحه ان شاء الله تعالى
قوله الا اعطيته حال من اعم الاحوال اى لن تقرأ حرفا منهما في حال من الاحوال الا حال كونك
ماجورا بثوابه الجزيل الذي لا يعلمه الا الله تعالى ولذا اطلق الاعطاء اشعارا بعدم الاحصاء
والظاهر ان الضمير راجع الى الحرف لكن لا باعتبار ذاته بل باعتبار ثوابه المختص به وهذا المجاز
شايع في الشرع كقوله تعالى ليروا اعمالهم وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وهذا كثير
في القران ومتعارف لدى اهل العرفان **قوله** وعن حذيفة بن اليمان حذيفة بن اليمان العبسي
من كبار الصحابة وكان ابوه يسمى محسلا فاصاب دما وهرب الى المدينة فحالف بني عبد الاشهل
فسماه قومه اليمان لكونه حالف اليمانية وهو نسبة الى اليمن واصله يمني فعوض عن
احدى يائيه الالف ورسم بغير ياء كما هو معروف في علم الرسم وكان لصاله صاحب السر
لقوله حدثني رسول الله عليه السلام عما كان وعما هو كائن الى يوم القيمة مات بالمداين
في ست وثلثين وكان عمر رضي الله تعالى عنه استعمله عليها وهذا الحديث اسنده الثعلبي وقال
العراقي انه موضوع وقيل انه ضعيف **قوله** حتما اى واجبا مقضيا بمعنى تعلق به قضاء الله تعالى
لكن القضاء لعدم كونه مبرما يرفع **قوله** في الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء يطلق على الكتبة
جمع كاتب والمكتب ايضا اما حقيقة للاشتراك او مجازا في المحل وهو الارجح وهو المراد ههنا
وتخطئة المبرد اطلاقه عليه ردت بنقل الثقات اياه كالجوهري والازهري والمغرب كذا قيل
قوله فيسمع الله اى يقبل الله تعالى **قوله** اربعين سنة ثم يعود الى ما يشاء الله تعالى عذابهم
والتحديد باربعين سنة مفوض علمه الى الشارع ان ثبت صحة الحديث قيل ففيه اشارة
الى ان القضاء المختوم لا يقبل التغير والتبدل اذ لا راد
لقضاه انتهى وانت خبير بان الرفع في الاربعين
من قبيل التبدل وحله ان المحو والاثبات
جائزان كما نطق به القران المجيد

وبه بسم الله الرحمن الرحيم عليه توكلت واليه انيب

سورة البقرة مدنية بالاتفاق والاصطلاح المشهور المستقر ان المدني ما نزل بعد الهجرة وان نزل
بغير المدينة فنزول قوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله الاية في حجة الوداع يوم النحر لاينافي
كونها مدنية فلاحاجة الى الاستثناء وكون هذه الاية اخر اية نزلت قد صرح به المص هناك فلا وجه
لانكاره ومن تمشى على اصطلاح غير هذا فيحتاج الى الاستثناء ونظائره كثيرة كما ستسمعه من المص
في اوائل السور وقد ورد في الخبر الصحيح انه قال عليه السلام من قرا الايتين من اخر سورة البقرة كفتاه
كما صرح به المص في اخر السورة فلا وجه للقول بانه استكره سورة البقرة وينبغي ان يقال السورة التي
ذكر فيها البقرة فسطاط القران فتعلموها فان الخبر الناطق بصحة اطلاق سورة البقرة راجح لما روى
في البخاري عن عائشة رضي الله عنها ما نزلت سورة البقرة الا وانا عنده صلى الله تعالى عليه وسلم وهو
مرجح بالراوي وتخرجه على ان الحديث المذكور لايدل على كراهة ذلك الاطلاق لعدم النهي فيه واما نقل البعض
من ان البيهقي وغيره عن انس رض مرفوعا لاتقولوا سورة البقرة ولا سورة آل عمران ولا سورة النساء
وكذا القران كله ولكن قولوا السورة التي يذكر فيه البقرة والتي يذكر فيها آل عمران وهكذا فاسناده ضعيف
حتى ان ابن الجوزي ادعى انه موضوع وان رده ابن الحجر بان البيهقي رواه بسند صحيح موقوف على علي رض
وانت خبير بان حديث البخاري راجح كما صرح في اصول الحديث مع ان الموقوف لايعارض المرفوع والحديث
المذكور اولا مما اتفق عليه الشيخان البخاري ومسلم رحمهما الله تعالى فلايقاومه ما رواه البيهقي وان سلم
صحته واما القول بانه مكروه في ابتداء الاسلام تجافيا عن طعن المشركين ثم نسخ بعد ظهور شركة الاسلام
فضعيف اذ التاريخ غير معلوم على ان سورة البقرة نزلت في المدينة كما دل عليه حديث عائشة رضي الله عنها
وقد ظهرت سطوع الاسلام وشركة الانام قيل وقد اخرج ابن حاتم عن عكرمة ان المشركين قالوا سورة
البقرة وسورة العنكبوت يستهزؤن بها فنزلت انا كفيناك الاية ثم بعد سطوع نور الاسلام نسخ
النهي عنه فيشاع من غير نكير وورد في الحديث بيانا لجوازه انتهى ولايخفى ان النكير بعد عصر النبي عليه السلام
فكيف يقال انه شاع من غير نكير على انه كون الحديث بيانا للجواز يصلح ان يكون قرينة لكون النهي تنزيهية
فلانسخ واسماء السور توقيفية ثابتة بالاحاديث كما في الاتقان فلا يطلب لها نكتة والبعض حاول
بيانها فقال ولما كانت قصة البقرة غريبة سميت بها انتهى ولايخفى ان فيها حكاية اغرب منها **قوله** وآياتنا
اي بالمد والتخفيف جمع اية او اسم جنس كتمر وتمرة ومعناها لغة وشرعا وبيان اشتقاقها بينها المص
في قوله تعالى والذين كفروا وكذبوا باياتنا الاية **قوله** مائتان وسبع وثمانون اية هذا عند البصريين وست
وثمانون عند الكوفيين وخمس وثمانون عند الحجازيين واربع وثمانون عند الشاميين كذا قيل وذكر
اية لمجرد التاكيد كقوله تعالى ذرعها سبعون ذراعا والظاهر ان البسملة اية مستقلة جزء من السورة
عند الشافعي فهي احدى اية من مائتان وسبع وثمانين اية كما اختاره المص وفي اللباب قال ابن العربي سمعت

بعض

بعض اشياخي يقول فيها الف امر والف نهي والف حكم والف خبر وهي مائتان وستة وثمانون
اية وستة آلاف ومائة واحدى وعشرون كلمة وخمسة وعشرون الفا وخمس مائة حرف انتهى **قوله**
الم وسائر الالفاظ الخ هذا مزج غير مستحسن فالاولى ان يقال الم وسائر الالفاظ من عنده نفسه
بعد قوله تعالى الم **قوله** التي يتهجى بها التهجي والهجاء بوزن كساء بمعنى وهو على ما في القاموس تقطيع الكلمة
بحروفها اي تجزيتها بتعداد حروفها المركبة هي منها بذكر اسامي تلك الحروف كزيد فاذا اردت الهجاء قلت
زاء ياء دال فهذا التقطيع تهجئة والهجاء بذكر اسامي حروف الكلمة من حيث انها حروفها واما التعداد
بالاشارة او بذكر اسماء العدد او بالتلفظ بانفسها فلا يسمى هجاء ولا تهجئة فما وقع في الاساس من ان
الهجاء تعداد الحروف فان حمل على تعدادها باساميها بقرينة شهرته في ذلك يكون موافقا لما ذكر في القاموس
وان حمل على ظاهره يكون معنى مغايرا لما في القاموس ويلزم منه كون التهجي تعداد الحروف اما مطلقا او بانفسها
وهذا مخالف لما اشتهر من ان الهجاء والتهجئة تعداد الحروف باسمائها الدالة عليها نعم ان التهجئة له معنى
اخر قال في الاساس وقيل لرجل من قيس اتهجو القران فقال والله ما اهجو منه حرفا ومن البين ان القراءة
بها غير مناسب اذ قوله الم وسائر الالفاظ الى قوله اسماء يابى عنه ويجي ايضا بمعنى تعداد الحروف بانفسها
كما هو الظاهر من كلام الاساس وهذا ايضا لايلايم كلام المص لاذكرنا وادعى السيد قدس سره ان التهجي
تعديد الحروف باساميها فلابد من ذكرها من تضمين معنى الاتيان اي يؤتى بها متهجوة او التجريد عن
بعض المعنى اي عن التقييد بالاسماء وكون التهجي عبارة عن تعداد الحروف مطلقا ورد بان هذا بعيد
اذ لابد من اعتبار لفظ المسميات ولادليل عليه وبدونه لايستقيم المعنى اذ المهجو المسميات لاانفسها
نختار الشق الاول قوله لادليل عليه ممنوع اذ ظهور الفساد قرينة على ذلك وكذا ظهور المراد دليل
عليه كنار على علم والحمل على التجريد لاكلام عليه فانه شايع في كلام البلغاء والحكماء وفي كلام الله تعالى
ذلك ان تقول ان ذكر بها للتاكيد ولو حمل التهجي على تعداد الحروف مطلقا فالباء تكون صلة والمعنى
الالفاظ التي تعد دانت بها على حذف المفعول بلا واسطة وهو الحروف واقامة الجار والمجرور مقام
الفاعل كما في قولك الخشب الذي يضرب به لاستغنى عن اعتبار التضمين او التجريد او التاكيد لكنه
خلاف الاستعمال وان سلم انه موافق اللغة فالاحتمال الاول هو الراجح المعول اذ العرف راجح على
اللغة كما صرح به صاحب المرآة لكن كلامه في حاشية هنا لايلايم لما ذكره هناك وتفسير التهجي بتعداد الحروف
يقتضي ان يكون مفعوله داخلا في مفهومه فقولهم تهجوا الحروف محمول على التجريد او على التاكيد ايضا
والقول بان المفعول بلا واسطة محذوف ضعيف ثم كون التهجي صفة للالفاظ اي متهجى بكسر الجيم وصفة
للحرف نفسه اي متهجى بفتح الجيم وكونه صفة لاسمه الذي يتهجى به لايقتضي كون الحروف الجار بعده مذكورا
لما عرفت انه داخل في مفهومه كما ان نفس الحرف داخل فيه ايضا لما ذكرناه انفا فظهر ضعف ما قيل من انه
اذا وصف به اسمه الذي به التهجي فلابد من توسيط الحرف وذكره فضلا عن ان يكون زائدا محتاجا
الى التاويل فانه بناء على الغفول عن دخوله في مفهوم التهجي بناء على العرف بل على اللغة والكلام

يقال تهجيت الحروف وتهجاها
بالقصد ومهجوة اي عددها
باساميها

مع من ادعى دخوله فيه وان اراد القائل عدم دخوله فيه كما زعم البعض فلا كلام فيه لكنه ظاهر كلامه
اشكال على من ادعى زيادته بناء على دخوله في مفهومه **قوله** اسماء اى لا حروف كما يوهمه كون مسمياتها
حروفا واما نفى كونها افعالا فلا حاجة اليه وانت تعلم ان معنى التهجى اذا كان تعداد حروف الكلمة باسمائها
فلا بد من التجريد في التهجى لذكر اسماء بعده كما لا بد منه بالنظر الى ذكرها والا لا يكون الكلام مفيدا لانتفاء
فائدة الخبر ولازمها **قوله** مسمياتها الحروف اى الحروف المبانى التى ليس لها فلا تكون الا مفردة معان
واما الحروف المعانى التى هى احدى اقسام الكلمة سواء كانت مفردة كالباء الجارة واللام او مركبة كمن وعن
فلا يتركب منها الكلم بل يتركب منها الكلام **قوله** التى ركبت منها الكلم اى فيما تكون مركبة واما الكلم البسيطة
كاكثر الحروف الجارة كما مر فلا تركيب فضلا عن ان يتركب منها وتقديم كلمة من في الكشاف لما اوهم الحصر
وان امكن التوجيه بانه للاهتمام عدل المص عنه واخرها من ركبت احترازا عن ذلك الوهم فان الكلم
كما يتركب منها وهى اجزاء مادية كذلك يتركب من الهيئة معتبرة فى الكلم قول النحاة الفعل ما دل
بهيئة وضعا على احد الازمنة فلا وجه لان يقال انهم ارادوا بتركيب الكلم تركيبها من اجزاء مسموعة
مترتبة فى السمع كيف لا والحروف ما لم يعتبر معها هيئة لا يكون كلمة قولهم في التركيب المقابل للافراد
ان اريد بالجزء الجزء المسموع المترتب في السمع يويد اعتبار الهيئة في الكلم من حيث انها كلم لا عدم
اعتبار فيها بخلاف كونها مفردا او مركبا فان المعتبر فيها الاجزاء المسموعة وشتان ما بين كون الكلم
كلما وبين كونها مفردا او مركبا ثم المراد من ان قضية يتركب ممكنة عامة فهى اسماء للحروف باعتبار
الحروف التى ركبت منها الكلم الحروف التى من شانها ان يتركب منها الكلم بناء على
وقوعها فى الكلام وبالنظر الى كونها مبسوطة منفرقة وحذف قيد المبسوطة المذكورة فى الكشاف
روما للايجاز ولان فى ذكرها مع التركيب نوع تنافر وايضا المراد بالكلم المعنى اللغوى اى ما يتلفظ
مفردا كان او مركبا موضوعا كان او مهملا بل الاولى ان يراد ما عدا المركب اذ المراد بالتركيب التركيب
من الاجزاء الاولية وهى مختصة بالمفردات لدخولها فى حد الاسم اى لدخولها فيه دخولا فى نفس
الامر لانها تدل على معنى وهو حرف المبانى فانك اذا قلت صاد يفهم منه اول حروف صاد فهما
مستقلا بالمفهومية بلا اقتران زمان فلا اشكال بان دخولها في حد الاسم لا يقتضى كونها اسماء
لجواز دخول الاغيار فى التعريفات نعم لو قال لدلالتها على معنى مستقل بلا اقتران زمان لكان
افيد وذكر الحد وهو في اصطلاح العربية المعرف الجامع المانع مطلقا مركبا من الذاتيات المخصصة
او لا اشارة الى ما ذكرنا لانه ما لم يكن المعرف حدا جامعا ومانعا لا يدل على ان كل داخل فيه من المحدود
ولا يدل على ان كل خارج عنه ليس من المحدود فكانه قال لدخولها في حد الاسم الجامع والمانع
المتفق عليه حيث اجمع النحاة على جامعيته ومانعيته فلا يتوقف معرفة كونه حدا على معرفة كون
تلك الالفاظ اسماء فلا دور **قوله** واعتوار ما يختص به وفي القاموس اعتوروا الشئ تداولوه
فكان كلا من التعريف والتنكير وغيرهما ياخذ هذه الالفاظ على التعاقب ولم يكتف بالدليل الاول
للمبالغة فى بيان اسميتها بتعاضد الادلة ولتاكيد ذلك زاد الاعتوار وغيرهم من القاموس

ان الاعتوار متعد بنفسه واستعمال النحاة بعلى اما لتضمنه معنى التعاقب او لحمله عليه لانه بمعناه
ما لا فالمعنى ههنا واعتوار ما يختص به اى بالاسم اياها او عليها على حذف المفعول صريح او غير صريح
والمص اختار الثانى تبعا للنحاة والاول هو اللايق بالاختيار عند النقاد **قوله** من التعريف اى من
اداة التعريف مثل الصاد والضاد كذا والتنكير مثل قوات ضادا على الاستطالة والجمع نحو جمع
الميمات فى قوله تعالى وعلى امم ممن معك بلا شائبة تكلف قول المص فى سورة الحجر ولقد آتيناك
سبعا من المثانى الاية وقيل الحواميم السبع جمع حم كما ورد فى الحديث ولا بعد ان يكون من هذا
القبيل والتصغير مثل جويم وكويم وهكذا **قوله** ونحو ذلك من التوصيف مثل الالف المقصورة كذا
والاسناد اليه نحو الواو حرف علة والسين من الحروف المهموسة والاضافة مثل واو الجمع والف
التثنية كذا والنسبة وغير ذلك من خواص الاسم قيل كالامالة والتفخيم وفيه ضعف فانهما يجريان
فى الفعل اتفاقا وفى حرف النداء ايضا عند ابى على والزمخشرى الا ان يقال انهما من الخواص الاضافية
اى بالقياس الى الحرف مطلقا ولا يضر جريانهما فى حرف النداء لانه مع كونه مختلفا فيه نادر ملحق بالعدم
ولعل لهذا عدهما صاحب الكشاف من الخواص وقدمهما على باقيهما والسر فيه ان المقصود دفع
توهم حرفية هذه الالفاظ لوقوع اطلاق الحرف عليها حتى اشتبه بعض الخواص كاصحاب الخليل فضلا
عن العوام فذكر الخواص مطلقا حقيقيا او اضافيا ولما كان هذا الاختصاص مجمعا عليه لا يتوقف
معرفة ذلك الاختصاص على معرفة ان هذه الالفاظ اسماء كما مر توضيحه فى الدليل الاول فلا دور ايضا فيها
متعلق بالاعتوار وجه ذكر على قدم توجيهه **قوله** وبه صرح الخليل هو ابن احمد البصرى سيد اهل العربية
فى استخراج مسائلها وتعليلها وشيخ سيبويه واخذ العلم من ابى عمرو بن العلاء احد القراء المشهورين
وابو على ايضا من كبار ائمة النحو واسمه حسن بن احمد الفارسى قال سيبويه قال الخليل يوما لاصحابه
كيف تقولون اذا اردتم ان تلفظوا بالكاف التى فى لك والباء التى فى ضرب فقيل نقول كاف با فقال
انما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف وقال اقول كه به بوزن ذكر الهاء فى التلفظ وانما يكتب مثلها بالهاء
على تقدير الوقف كما هو قاعدة الخط وذكر ابو على فى كتاب الحجة فى ياسين وامالة بانهم قالوا يا زيد
فى النداء فاما لوا وان كان حرفا قال فاذا كانوا قد اما لوا ما لا يمال من الحروف من اجل الياء فلان يميلوا
الاسم الذى هو ياسين اجدر الا يرى ان هذه الحروف اسماء لما يلفظ بها كذا فى الكشاف فقوله الا يرى
ان هذه الحروف اسماء تسامح منه بقرينة حمل الاسماء ولو قال الا يرى ان هذه الالفاظ اعنى ياسين
وسين وامثالهما اسماء لكان سالما عن المسامحة ولله در المص حيث قال الم وسائر الالفاظ التى يتهجى
بها اسماء ولم يقل الم وسائر الحروف فلو قال الم وسائر الالفاظ اسماء لما يلفظ بها من الحروف التى يتركب
منها الكلم لكان اسلم من التكلفات الكائنة فيما اختاره ثم معنى ما يلفظ بها الحروف الملفوظة وذكر الباء
وتركها متساويان فى الاستعمال يقال لفظ القول ولفظ به كلاهما بمعنى فكانه قيل ههنا اسماء لما يلفظ
اى الحروف المبانية فالضمير فى بها راجع الى ما والظرف قائم مقام الفاعل نحو مر بزيد فح يكون قوله ما يلفظ بها

كناية عن الحروف المبانى فانها هى الملفوظ حقيقة فى تراكيب الكلام ومفرداته اذ التلفظ بزيد
تلفظ بحروفه على وضع مخصوص وهيئة معينة واما التلفظ بالمجموع مع الهيئة فمجاز اذ الهيئة
غير ملفوظة ولا مسموعة والتلفظ بالمجموع المعروض للهيئة عين تلفظ مفرداته والتغاير
الاعتبارى لا يفيد كونه ملفوظا اخر غير مفرداته والقول بان الملفوظ حقيقة وان كانت
حروف المبانى لكن هذه الحقيقة مهجورة الا يرى الى قول النحاة الكلمة لفظ ولا ريب فى ان الكلمة
هى مجموع الحروف وتلفظ المجموع هو المجاز المتعارف بل هو الاصطلاح مدفوع بان قوله الا يرى
ان هذه الحروف اسماء ما يلفظ بها قرينة قوية على ان المراد هو المعنى الحقيقى الاصلى لا المجاز الاصطلاحى
اذ تلك الاسماء ليست الا تلك اسماء كل واحد لا المجموع المركب وبهذا البيان يندفع ما يتوهم من
ان ذكر العام وارادة الخاص ليس كناية بل مجاز محتاج الى قرينة ولا قرينة هنا انتهى لما من انه
لا ملفظ ملفوظ حقيقة الا ذلك مع ملاحظة قوله اسماء لما يلفظ بها والمراد بالكناية المعنى اللغوى
فينتظم المجاز ولما خفى على بعض المحشين هذا التحقيق قال بعد ما اورد على هذا المعنى الجاناربعة
فالصواب ان يراد بما يلفظ بها ما يصير ملفوظا بهذه الاسماء اعنى مسمياتها التى يعبر عنها بتلك
الاسامى وهو بحسب المفهوم وان تناول ما سوى الحرف الاول من حروف الاسماء لكن اشتهار
الاسماء لاوائلها قرينة لكون المراد اوائلها انتهى ح لا يخفى ما فيه اذ فيه مخالفة الاستعمال المشهور
من الباء صلة وان الملفوظ به بمعنى الملفوظ مع وجود الوجه الخالى عن ذلك التكلف **قوله** وما روى
ابن مسعود رضى الله تعالى عنه استيناف جواب سؤال مقدر اى وما ذكر وان دل على اسميتها لكن ما روى
ابن مسعود يعارض ما ذكر **قوله** من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى اى من قرأ حرفا من القران بالترتيل
وتدبر معناها او عن قلب حاضر ولو لم يقدر على تامل معناه واراد بالحرف ما يتحقق فى ضمن ما سمى
قرانا او بعض قرانا اذ الحرف المبانى لا يسمى قرانا فى العرف او اراد بها حرفا من القران على نية كونه
قرانا ولا يبعد ان يقرأ حرفا فقط وان تجازى بعشر امثالها وان لم يسم ذلك قرانا فى العرف ولا يترتب
عليه كحرمة مس الجنب وجواز الصلوة وهذا هو المناسب للترغيب فله حسنة فيه اطناب للتقرير
ولمزيد التمكن فى الذهن والا لكفى ان يقال فله عشر امثالها والمراد بالحسنة العمل الصالح على ما
قيل والحسنة الثانية عامة لها ولغيرها بمنزلة الكبرى بناء على ان اللام للاستغراق والمعنى والحسنة
تجازى بعشر امثالها تفضلا **قوله** لا اقول الم حرف ولا اقول ان لقارئه عشرة حسنة بل اقول
الف حرف يجازى قارئه بعشر ولام حرف كذلك وميم حرف كذلك قيل وقال ابو عمرو الدانى فى كتاب
العدد انه على صورة الكلم فى الرسم دون اللفظ الا ترى ان صورة الم فى الكتابة على ثلثة احرف وهى
فى التلاوة تسعة احرف فلو كانت الكلمة انما تعد حروفها على حال استقرارها فى اللفظ دون الرسم
لوجب لقارئ الم تسعون حسنة فلذا قال انها ثلثة احرف ولقارئها ثلثون حسنة بكل حرف
عشر حسنات ثبت ان حروف الكلمة انما تعد على صورة الكتابة دون التلاوة والثواب جار على ذلك

انتهى

التى اشرنا الى وقعها فى اثناء التقرير كما لا يخفى على الناظر النحرير

اذ الكتاب فى عرف الشرع يراد به القران ما لم يصرف عنه صارف

انتهى واورد عليه صاحب مصاعد النظر ان العامل انما يثاب على عمله لا على عمل غيره فالقارئ يثاب
على نطقه بالحروف سواء كتب ام لا ثبت ما يكتب فى الرسم ام لا وما قاله يلزمه تعطيل بعض الحروف
التى نطق بها بلسانه وهو لا يرضاه احد فان ثوابه على بعض عمله دون بعض تحكم والذى يكشف لك
معنى الحديث حمل الحرف على الكلمة ولما رسمت الم بصورة كلمة واحدة بين فى الحديث انها ثلث كلمات فان
المنطوق به اسماء الحروف لا مسمياتها وكل اسم منها كلمة بلا شك وهذا ما ارتضاه صاحب النشر
وهو حسن انتهى ويرد عليه انه يلزم منه ان الثواب الموعود لمن قرأ جار على قراءة كلمة لا على قراءة
كل حرف منها مثلا قراءة الحمد لله يجازى بعشرين وهو لا يلايم مقام الترغيب بل المعتبر فى عد الحسنات
الحروف المفردة التى هى اجزاء الكلمة فيكون عدد الحسنات فى نحو الحمد لله تسعين واما الاشكال الذى
اورده فبناء على ان العبرة فى ذلك المعبر به دون المعبر عنه مع ان الصواب كون العبرة فى ذلك بالمعبر عنه
دون المعبر به فكان الحسنات فى قراءة قوله تعالى ذلك الكتاب بمقابلة حروفه البسيطة وموافقة
لعددها كذلك فى قراءة قوله تعالى الم بمقابلة حروفه الثلثة المكتوبة وموافقة لعددها لا مقابلة اسمائها
الملفوظة والالفات الموافقة فى العدد اذ الحكم بان كلا منها حرف واحد مستلزم للحكم بانه مستتبع لحسنة
واحدة لما عرفت من ان الاعتبار فى ذلك بالمعبر عنه دون المعبر به ولعل السر فيه ان استتباع الحسنة
منوط بافادة المعنى المراد بالكلمات القرانية فكان سائر الكلمات الجليلة لا تفيد معانيها الا بتلفظ
حروفها بانفسها كذلك الفواتح المكتوبة الا تفيد المعانى المقصودة بها الا بالتعبير عنها باسمائها فجعل
ذلك تلفظا بالمسميات مثل القسم الاول الا يرى الى ما فى الرواية الاخرى من قوله عليه السلام والذال
حرف والكاف حرف كيف عبر عن طرفى ذلك فى ذلك الكتاب باسميهما مع كونهما ملفوظين بانفسهما
والى بعض ما ذكرناه اشار ابو السعود المرحوم نقلناه تأييدا لتزييف ما اورده المعترض على
عمرو الدانى عليه رحمة البارى فقوله وما قاله يلزمه تعطيل بعض الحروف التى نطق بها بلسانه الخ
مدفوع بانه يلزمه تعطيل بعض الحروف التى نطق بها ولا يراد بها المعنى المراد بالكلمات القرانية ولا
محذور فيه لما عرفت فظهر حسن ما قاله صاحب الدانى من قوله انه على صور الكلم فى الرسم دون
اللفظ لكن ينبغى ان يكون مراده دون اللفظ الذى لا يراد به المعنى المراد فلا يشمل مثل الالف فى رحمن
واسحق واسمعيل فان الالف فيهما لا تكتب وتلفظ فيجب ان يتناولها الحسنة الموعودة **قوله** المراد
خبر ما فى قوله ما روى **قوله** غير المعنى الاصطلاحى اى ما يقابل الاسم والفعل **قوله** فان تخصيص الحرف به
اى بالمعنى الاصطلاحى وهو ما دل على معنى غير مستقل فى المفهومية عرف مجدد اى محدث بعد عصره
فلا يراد بالحرف المذكور فى كلامه عليه السلام ذلك المعنى حتى يرد الاشكال بان ما ذكرتم وان دل على
كون تلك الالفاظ اسماء لكن الحديث الشريف يدل على خلافه فالتعويل ما فى الحديث اذ النفى والاثبات
لم يتواردا على شئ واحد فان ما نفيناه الحرف الذى يقابل الاسم والفعل وما ثبت فى الخبر اللطيف الحرف
بمعنى اللغوى كما قال بل المعنى اللغوى الشامل لجميع اقسام الكلمة وللحروف المبانى فلا تعارض اذ المعنى اللغوى

العام هو الطرف قال تعالى ومن الناس من يعبد الله على حرف اى على طرف والحروف المبانى اطراف
للكلم كما ان الكلم اطراف للكلام المصطلح فاطلاق الحرف على الكلمة حقيقة لغوية كاطلاقه على الحروف المبانى
واما كونه مجازا فى الكلمة فاحتمال بعيد اختاره صاحب الارشاد ولا يعرف له وجه بعد ما عرفت
عمومه لها لغة كما صرح به الجوهرى واما ما ذكره صاحب الاساس من قوله من المجاز هو على حرف
من امره اى طرف فالمراد طرف معنوى والحقيقة طرف حسى قوله ولعله سماه باسم مدلوله جواب
آخر اى سلمنا ان المراد المعنى المصطلح فى الحديث الشريف لكن لا نسلم التعارض اذ اطلاق الحرف عليه
يكون مجازا بعلاقة الدالية وكون الشيء اللفظ اسما حقيقة وحرفا مجازا ليس بمستبعد والقرينة المانعة
عن ارادة الحقيقة مامر من دخولها فى حد الاسم واعتوار ما يختص بالاسماء على تلك الالفاظ والعرف
للحرف المصطلح وان حدث بعد عصر النبى عليه السلام لكن محاورات البلغاء لا تخلو عن استعمال لفظ
موافق للاسم والفعل والحرف المصطلح وكذا الكلام فى التنزيل كانه قال انه سلمنا انه عليه السلام اراد
بالحرف معنى موافقا لما اصطلح النحاة لكن لا يضرنا لما ذكرنا واما ما سبق فلا مجال للحمل على المجاز اذ الدخول
فى الحد ونوارد الخواص على الشيء مما لا يجرى فيه المجاز وتصريح الامامين الخليل والاخفش على لا مساغ فيه
الى الصرف عن ظاهره فلا اشكال بان التوجيه فى الخبر الشريف ليس باولى من عكسه قيل تابع الامام
فى ذلك ولم يظهر لى الى الان معناه لانه ان اريد بالف ولام وميم مسميات هذه الالفاظ كما مر
يكون اطلاق الحرف عليها وتسميتها بها على الحقيقة ولو اريد بها انفسها يكون المراد من الم ايضا نفسه
ويصير المعنى لا اقول ان مجموع الم اعنى مفتتح سورة البقرة مثلا حرف بل كل واحد من كلمة الف ولام وميم
حرف فيكون المنفى الحرف بمعنى الكلام المستقل والمثبت الحرف بمعنى الكلمة لا بمعنى واحد وحروف المبانى
فيكون تسميتها بالحرف ايضا حقيقة فتدبر انتهى والجواب انا نختار الشق الثانى فيكون اسما
كما بينه المص بقوله الم وسائر الالفاظ الخ اسماء فجرى على سنن واحد فحمل قوله عليه السلام على انه اراد
من الم نفسه ولذا قال اولا فالمراد بالحرف فى الحديث المذكور معناه اللغوى فلا ينافى كونه اسما ثم بادر
الى التسليم فقال سلمنا ان المراد الحرف المصطلح لكن اطلاقه على نفس الف ولام وميم مجاز لدلالته
على الحرف فلا اشكال ايضا وهذا واضح من تقريره فلو كان نفس الف حرفا حقيقة لكان حكمه فى اول
كلامه بان الم وسائر الالفاظ اسماء لغوا فالكلام فى ان اطلاق الحرف على نفس الالف مثلا لا يصح الا مجازا
فانه اسم على الحقيقة نعم يرد عليه ان الثواب الموعود قراءة اللفظ الذى يراد به معناه كما مر توضيحه
فاللايق ان يراد بالالف واللام والميم مسمياتها لا انفسها فاطلاق الحرف عليها حقيقة كما ان اطلاق
القيام على مدلول زيد فى زيد قائم لا على نفسه ولو اريد نفس زيد يكون الحمل عليه مجازا عقليا فكذا
هنا لكن هذا اعتراض آخر والكلام فى اعتراض القائل فانه لا يرد بعد حمل المص اللام ونحوه على ارادة
نفسه لما مر من انه جرى على سنن واحد وايضا يرد على المص ان مسماه حرف بمعنى المركب منه الكلمة
وهو حروف المبانى وما اطلق على نفس الالف حرف بالمعنى المقابل للاسم والفعل كما هو مقتضى التسليم

وهو ليس اسما بمسماه فكيف يقال ولعله سماه باسم مدلوله وبالجملة كلام المص وكلام ارباب الحواشى
هنا لا يخلو عن دغدغة واضطراب كما لا يخفى على اولى الالباب فالتعويل على ما ذكر فى الارشاد والله رؤف
بالعباد ومعنى الحديث لا اقول الم حرف اى مجموع مدلول الف لام ميم حرف يجازى قارئها بعشرة
بل الف حرف بل مدلول الف وهو اء حرف يثاب قارئه بعشر فى ضمن قراءة الكلمات القرآنية ومدلول
لام وهو له كذلك وميم اى مدلوله وهو م كذلك اذ المعانى تعبر بالاسامى كما مر من ان الاعتبار بالمعبر
عنه لا المعبر به كما اذا قلت زيد عالم فالعبرة ما يعبر عنه وهو مدلوله ولا منا فتتحتح كونه عالما دون
المعبر به وهو زيد نفسه لا مساس لما روى عنه عليه السلام لكون نفس الالف اسما ونفس اللام والميم
اسما ولوجود الكلام عن التعرض لهذا لكان احسن سبكا واتم تحريرا قوله ولما كان مسمياتها الخ لما
كان الاسم مركبا من ثلثة احرف والمسمى حرف واحد منها حاول تعيين المسمى من بين الاحرف الثلثة
فقال ولما كان مسمياتها وحدانا بضم الواو جمع واحد كركب وركبانا قوله وهى اى الاسامى المذكورة
مركبة اى من ثلثة احرف لئلا يلزم الاجحاف المعرب عن القدر الصالح هذا ظاهر كلام الكشاف حيث
قال والاسامى عدد حروفها مرتق الى الثلثة وما قاله الرضى فى شرح الشافية واما اسماء حروف
الهجاء والاصوات فما لم يقصد بوضعها وفرعها مركبة فلذا جوزوا ايضا وضع بعضها على اقل
من ثلثة نحو با تا انتهى يخالف ما هو الظاهر من الكشاف ولعل هذا قال المص وهى مركبة بدون قيد
ثلثة لكن يلزم منه اجحاف المعرب عن القدر الصالح فالاولى ان مثل الباء وان كان ذا حرفين
عند التعداد لكنه ذو الحروف الثلثة اذا وقع فى التركيب وصار معربا نحو هذه باء وتاء والاعتبار بحال
الاعراب والتركيب وكونه ذا حرفين بدون التركيب من باب الحذف روما للاختصار وانما كان الظاهر
من كلامه ذلك لانه لما كان المحكوم عليه شاملا لجميع الاسامى وقد حكم بان عدد حروف كل منها مرتق
الى الثلثة كان هذا اجراء يكون الكل ثلاثيا كما لو قيل ثلثة كما ذكره السيد قدس سره واما كون معناه
انما ينتهى اليه عدد حروف هذه الاسماء ثلثة ولا يتجاوزها وبعضها على حرفين ضعيف اما اولا
فلما مر من ان المحكوم عليه شامل لجميع الاسامى واما ثانيا فلان الارتقاء اذا استعملت بحرف الى
دخول ما بعدها فيما قبلها واما ثالثا فلانه يلزم منه وجود اسم معرب على حرفين فالاحسن ما ذكرناه
من التوفيق بين كلامى الكشاف والرضى نعم اذا كان الاسم مركبا من حرفين فقط يمكن جعل
المسمى صدر الاسم ولا يتوقف ذلك الى التركيب من الثلثة وعن هذا جعل قدس سره قيد
الارتقاء الى الثلثة بيانا للواقع لكن الكلام فى صحة تركب الاسم من حرفين قوله صدرت اى تلك
الاسماء بها اى بالمسميات فان مسمى قاف ق وهو صدر القاف الذى هو اسمه وهكذا فصحة التالى
اعنى جواب لما موقوف على تحقق امور ثلثة الاول كون المسمى لفظا اشار اليه بقوله حروفا وقد
صرح به الكشاف فانه لو لم يكن لفظا لم يمكن جعله جزءا من اسمه الذى هو اللفظ فضلا عن التقدير
والثانى كونه حرفا واحدا والا لامتنع جعله جزءا اول لانه يكون مركبا ولو من جزئين فيكون الصدر

جزئه الاول لا المجموع والثالث كون الاسم مركبا فانه لو لم يكن مركبا بل كان حرفا واحدا كالمسمى لاتحد الاسم
والمسمى فيمتنع التقدير لكن يرد عليه ان المتبادر من عبارة الشيخين ان يكون الاسماء او لا مركبة
من ثلثة احرف كما هو المشهور الصواب ثم يتجه للمسلمين طريق الملل ان يدلوا في التسمية على المسمى فان ما
في حيز لما لكونه سببا لا بدان يتقدم على ما هو في حيز جوابه لكونه مسببا حين كون القضية لزومية وههنا
ليس كذلك اذ التركيب يستلزم التصدير ولا ينفك عنه فلا تقديم والجواب ان التقدم الذاتي كاف
في ذلك ولا ريب في تقدم تركب الاسم ذاتا على التصدير المذكور وان تحققا معا زمانا كما حقق مثل
ذلك في قول النحاة وضع لمعنى مفرد وقيل في الجواب ان قول الكشاف والاسامي مرتق الى الثلثة ليس
اخبارا عما في الواقع بل عما في قصد المسمين وارادتهم وكذا قول المص وهي مركبة معناه وهي مركبة في
قصدهم وارادتهم انتهى ولا يخفى عليك ان قصد المسمين لا ينفك عن قصد التصدير المذكور فان
اراد ان قصدهم مقدم على التصدير زمانا فهو غير مسلم وان اراد انه مقدم عليه ذاتا فلا حاجة الى
اعتبار القيد المذكور واما الاشكال بانه يلزم من هذا تأخر الشيء عن نفسه لان الاسم متأخر عن
المسمى زمانا فلو جعل المسمى جزء من الاسم يلزم تأخر المسمى عن نفسه تأخرا زمانيا فمدفوع بان
المسمى من حيث ذاته مقدم ومن حيث كونه جزء من الاسم متأخر على ان تأخر الاسم عن المسمى ليس
لازما لذاته لتخلفه في بعض المواضع كقوله تعالى ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد الآية ويجيء
لهذا زيادة تحقيق في كلام المص ان شاء الله تعالى وقيل والتحقيق في الجواب ان تأخر مجموع الشيء
عن الشيء زمانا لا يستلزم تأخر كل جزء منه عنه زمانا فالمجموع الحادث والقديم متأخر عن القديم
مع ان جزء القديم ليس متأخرا عن القديم انتهى وهذا في التركيب الاعتباري متصور الا يرى
ان مجموع المركب من الواجب والممكن ممكن محتاج الى العلة مع ان جزء الواجب ليس بممكن اشير اليه
في اثبات الواجب واما في التركيب الحقيقي فلا يتصور ذلك وما نحن فيه من قبيل التركيب الحقيقي **قوله**
ليكون تأدية لها علة لترجيح التصدير على غيره فالعلة مرجحة لا موجبة حتى ذهب شراح الكشاف
الى ان اللطيفة التي اشار اليها صاحب الكشاف هي الدلالة على المسمى بجعله صدر الاسم ولا ريب
ان رعاية اللطيفة وان كانت كالواجب في نظر البلغاء لكنه في نفسه ليس بضروري واجب فلا
يرد الاشكال بان فهم المعنى بعد فهم اللفظ فالاقرب من هذه الحالة للفظ ان يذكر مسميات هذه
الاسامي في اواخرها ولا حاجة الى الجواب بانه لما كان هذه المعاني مما يفهم قبل المعنى كيف وهي اجزاء
للالفاظ لم تسقط عن فطرته وجعلت مفهومة قبل المعنى انتهى على ان قوله مما يفهم قبل المعنى لا يعرف
وجهه اذ الظاهر ان فهم المسمى بعد تمام الاسم وفهم الباء في بالمسمى زائدة لان الاداء يتعدى بنفسه
اول ما يقرع خبر ليكون وما موصولة والمعنى ليكون اداءه اول الشيء الذي يقرع السمع اي يضرب به
ويصل اليه والقرع امساس شديد عبر به فان الصوت انما يدرك به القوة السامعة بوصوله
اليها وامساسه بها فالمراد بالسمع القوة السامعة لا العضو ولا الادراك بالقوة **قوله** واستعيرت الهمزة

جواب عن

جواب عن اشكال بان الالف الساكنة خارجة عن هذه القاعدة الكلية فاجاب بانه استعيرت
اي اقيمت على سبيل العارية الهمزة وهي الالف المتحركة مكان الالف الساكنة لمشابهتها اياها حتى
قيل انه كالهواء اذا هب يكون ريحا واذا سكن قيل هواء فساكنتها سمي الفا ومتحركها همزة فيكونان متحدين
ذاتا ومختلفان فبينهما مشابهة تامة فلذا استعيرت مكانه والاستعارة بالمعنى اللغوي هذا اذا اطلق
على الساكنة التي هي المدة كما وسط قال كما هو المقرر علم التجويد قيل واما اذا اطلق على المتحركة التي هي
الهمزة فقد روعي فيه التصدير المذكور انتهى وهذا قيل الجدوى اذ الكلام في الالف الساكنة دون
المتحركة على ان اطلاقه على المتحركة ليس بمتعارف عند ارباب التجويد حتى قالوا ان الالف ليس له
مخرج محقق **قوله** لتعذر الابتداء بالساكن قال في المواقف بل يمكن الابتداء بالساكن قد منعه قوم
للتجربة وجوزه اخرون قال قدس سره في شرحه لا خلاف في ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا اي حرفا
مدا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت فلما كان الالف حرفا مصوتا جزم المص
بتعذر الابتداء بها ولما كان للواو والياء حالة اخرى غير كونهما مدتين روعي فيها التصدير المذكور فان قيل
ينتقض هذه الكلية بالهمزة فانها اسم ولم يصدر بمسماه قلنا الكلام في الاسماء الاصلية والهمزة
اسم مستحدث نص عليه ابن جني كذا قيل ويلزم منه اهمال البلغاء في تسمية الهمزة فالاولى ان يقال
ان الاسم اصله امزة قلبت الهمزة هاء فصار همزة وسره انهم لما استعاروا للالف همزة فلما ارادوا
اسما خاصا للهمزة لم يمكنهم رعاية تلك اللطيفة بلا تكرار في التسمية اختاروا في التسمية امزة ثم قلبوها
هاء كما قلبوا في اياك هياك ولعل مراد ابن جني بانه اسم مستحدث اي انه بالهاء اسم محدث والا لزم الاهمال
المذكور وهذا وان كان خلاف الظاهر لكن فيه محافظة القاعدة والسلامة عن الاهمال المذكور **قوله** وهي
اي الاسامي المذكورة ما لم يليها العوامل اي لم يدخلها الولي هنا بمعنى الاقتران سواء كان بالتقدم او التأخر
لا بمعنى الوقوع بعده اذ العوامل متقدمة لا متأخرة والولي يعم الحقيقي كالعوامل اللفظية والحكمي كالعوامل
المعنوية وايضا الولي هو الاصل وقد يفصل بين العامل والمعمول بشيء كالجملة المعترضة والعوامل جمع
عامل لا عاملة **قوله** موقوفة اي ساكن وسكونها سكون وقف لا بناء لانها معربة لكنها خالية عن الاعراب
لفقد موجبه لان الاسماء التي يختلف اخرها باختلاف العوامل قبل التركيب للنحاة فيها اقوال ثلثة مبنية على
السكون وهذا مختار ابن مالك وليست مبنية ولا معربة وهذا مختار البعض وذهب بعضهم الى
انها معربة بمعنى قابلية الاعراب واختاره المص حيث قال موقوفة مع قوله لكنها قابلة للاعراب فللمعرب
معنيان احدهما هو المتصف بالاعراب بالفعل مفعول اعربت الكلمة لفظا او تقديرا والثاني مقابل
المبني سواء اتصف بالفعل او كان من شأنه ذلك كما اذا وقع في التعداد قبل التركيب وتلك الاسماء قبل
التركيب معربة بالمعنى الثاني غير معربة بالمعنى الاول فبين المعرب بالمعنى الثاني والمبني تقابل العدم والملكة
فلا يجوز ارتفاعهما وبينه وبين المعرب بالمعنى الاول تقابل التضاد لكون مفهوميهما وجوديين ولذا يجوز
ارتفاعهما وبين المعرب بالمعنى الاول وبالمعنى الثاني عموم وخصوص مطلقا فالعام هو المعنى الثاني

قوله ومعوضة له اسم مفعول من التعويض اى مستعد له بمنزلة عطف تفسير لما قبله قوله
اذ لم تناسب مبنى الاصل الاستدلال على كونه معوضة للاعراب اى تلك الاسماء ونحوها معربة بمعنى انها
صالحة للاعراب لانها لم تشابه مبنى الاصل مع انتفاء التركيب وكل ما هذا شانه فهو معرب بالمعنى
المذكور واما كونه معربا بمعنى كونها اسم مفعول من قولك اعربت فلا نزاع فى ذلك فان ذلك لا يحصل
الا باجراء الاعراب على اخر الكلمة بعد التركيب كما مرت الاشارت اليه هذا دليل لمى وقوله ولذلك قيل
ص وقاف برهان انى لتوضيحه هو ان الاسماء المذكورة ومثلها لو كانت مبنية ولم يكن معربة اصطلاحا
ولم يكن سكونها سكون وقف لما جوزوا فيها التقاء الساكنين كما لم يجوزوا فى البناء لكن تجويزهم فى
ص ونحوه يدل على انهم يجعلونها معربة وسكونها سكون وقف فانهم جوزوا التقاء الساكنين فى الوقف
ولو على غير حده قوله ولم يعامل معاملة اين وهؤلاء اى معاملة هذه الاسماء المبنية حيث لم يبن منها
على السكون مع خفته حذرا عن لزوم الجمع بين الساكنين فعلم انها معربة اصطلاحا قبل التركيب وان
سكونها للوقف لا للبناء وجه جواز التقاء الساكنين فى الوقف ولو على غير حده لكونه على شرف الزوال
فيكون بمنزلة العدم واما سكون البناء فلازم فلا يخفى عليك ان تلك الاسماء قبل التركيب فى حكم
الوقف سواء كانت متواصلة او متفاصلة فان الوقف قطع الكلمة عما بعدها اما لضرورة التنفس
او لتحسين اللفظ او لعدم ما يوجب الوصلة فى التركيب كما افاده قدس سره وانما قيل انها قبل التركيب
فى حكم الوقف اذ الوقف حقيقة لا يكفى فيه مجرد القطع لعدم ما يوجب الوصلة بل لا بد من سكتة بعد
القطع قال الرضى وليس كل اسكان وقفا لانه لا وقف من سكتة بعد الاسكان انتهى ودليل القول
الاول وهو انها مبنية على السكون لشبهها بالحروف فى كونها غير عاملة ولا معمولة وهذا يسمى عنده
بالشبه الاهمالى ولا يخفى ضعفه اذ المراد بالمناسبة تضمن الاسم معنى المبنى الاصل وشبهه له او وقوعه
موقعه وغير ذلك كما فصل فى المفصل ودليل من ذهب الى انها ليست معربة ولا مبنية بل هى واسطة بينهما
انها ليست معربة لعدم تركبها مع العامل ولا مبنية لسكون اخرها فى حال الوصل وما قبله ساكن وليس
فى المبنيات ما هو كذلك ولا يخفى ما فيه اما الاول فلانه يدل على انه ليست معربة حقيقة على كونه اسم مفعول
من اعربت الكلمة ولا نزاع فيه والنزاع فى كونها معربة بمعنى الصلاحية لها وما ذكره لا ينفى ذلك واما الثانى
فلانه يفيد كون تلك الاسماء معربة اصطلاحا ولا يخفى انه بعد ما احطت بما ذكرنا خبرا تعلم ان النزاع
كالنزاع اللفظى بناء على الاصطلاح ولا مشاحة فى الاصطلاح لكن الموافقة لما هو الصواب احب وانسب
وايضا ان هذا اختلاف ليس له ثمرة مليحة وحمل بعضهم كلام المص على انه ليس بصريح فى كون تلك الاسماء
معربة بالمعنى المذكور وهو خارج عن الانصاف وسلوك الى طريق الاعتساف ولما فرغ من بيان احوال
الاسماء شرع فى بيان حال المسمى فقال ثم ان مسمياتها وانما قدم بيان حال الاسماء لانها دالة عليها ومرتبة
الدال من حيث انه دال مقدم وان كان المدلول مقدما وجودا ولان مسمياتها لها بحث طويل الذيل فينبغى
التاخير وايراد ثم للتنبيه على ذلك قوله لما كانت عنصر الكلام اى ما يتكلم به قليلا او كثيرا فالمراد بالكلام المعنى

اللغوى والعنصر اصل الشئ ومادته اى لما كانت مادة الكلام التى يتركب هو منها فهى جزء مادى له والجزء
الصورى هو الهيئة الاجتماعية وقوله بسائطه التى يتركب منها عطف تفسير له والمراد بالكلام ما هو
ذو جزئين او اجزاء فلا اشكال بالكلام الذى بنى على حرف واحد مثل الحروف الجارة والعاطفة او القضية
مهملة واياك والغلط بان المسميات هى الحروف المبانى من حيث ان الكلام مركب منها فانها مسميات
مطلقا كما مر الاشارة اليه قوله افتتحت السور الخ والقضية الشرطية اتفاقية لا لزومية فان كون
المسميات عنصر الكلام سبب فى الجملة فان فى سببية الشرط لا يعتبر التامية صرح به الشارح التحرير فى شرح
التلخيص وفيه مناقشة لفظية وهى ان البسملة جزء من السور عند المص فكيف يكون افتتاح السور
بطائفة منها وجوابه سهل عليك واللام فى السور للعهد والجنس دليل عليه اى افتتحت السور المعهودة
وهى تسع وعشرون سورة والطائفة اقلها ثلثة وقيل واحد او اثنان كما صرح به المص فى اوائل سورة
النور فان اريد المعنى الاول هنا فالكلام اما محمول على التغليب او المراد افتتاح مجموع تلك السور بطائفة
منها اذ الواقع فى بعضها منها واحد مثل ق ون وفى بعضها اثنان فصاعدا الى الخمس والاثنان مثل حم
طسين وان اريد بها المعنى الثانى فلا اشكال اصلا وان اريد المعنى الثالث وهو اطلاق الطائفة
على اثنين فصاعدا فيفيد بعض الاشكال والضمير فى بطائفة راجع الى الاسماء اذ هى المفتتح بها وليس فيه
تفكيك الضمائر المحذور لظهور القرينة عليه كذا قال اكثر المحشين ودليلهم هو ان المراد افتتاح القراءة
والمسميات انما وقعت فى افتتاح الكتابة انتهى وقد عرفت فى اول البحث ان المراد المعبر عنه دون المعبر به
فالمعبر عنه هو المسمى الذى يترتب على قراءته الثواب الموعود فلذا يجازى قارئ الم بثلثين حسنة دون
تسعين وافتتاح القراءة التى يترتب عليها الاجر الجزيل انما هو بالمسميات والكلام المص فى الابحاث
الاتية ملايم لكون مرجع الضمير المسميات لا سيما قوله فى تصوير المعنى حيث قال والمعنى هذا
المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف او المؤلف منها كذا فالاحسن ان ضمير منها راجع
الى المسميات قوله ايقاظا لمن تحدى الخ اى ارادة ايقاظه اذ الايقاظ بالفعل انما يتحقق
بتيقظ من تحدى به والاكثرون لا يتيقظون به اللهم الا ان يكتفى بتيقظ البعض واما الارادة
بمعنى الطلب فلا يقتضى وجود المراد كما صرح به السعدى فى سورة النحل وتحدى بصيغة المجهول
من التحدى وهو طلب المعارضة والمعنى ليوقظ من تحداه وطلب المعارضة من نوم الغفلة فينبههم
على ان ما يملى عليهم مما يركب منه كلامهم فاذا عجزوا عن المعارضة مع كمال بلاغتهم التجأوا الى التصديق
فالايقاظ علة ذهنية لا خارجية والمتعارف فى مثل ذلك ايراد المضارع مع اللام كما اشرنا اليه والايقاظ
فى مثل هذا مجاز للتنبيه وقد اشرنا اليه ايضا فانهم ليسوا نائمين عن حال القران حقيقة بل هم عن اعجازه
غافلون فاريد بذلك ازالة غفلتهم لعلهم ينتبهون ثم هذا علة للافتتاح المعلل بدخول لما المطلق
الافتتاح وقد يعبر عنه بانه علة لعلية العلة اذ العلل المذكورة لا تترتب على مجرد الافتتاح بتلك الاسماء
بسائط الكلام قوله وتنبيها اى لان ينبه تفنن فى البيان اذ الايقاظ يراد به تنبيه الا انها عطف تفسير

للايقاظ كالعلة له اذ الايقاظ المذكور انما يتضح به على ان المتلو عليهم كلام منظوم ولقد اجاد
حيث عبر بالكلام دون الالفاظ و منظوم فيه استعارة مصرحة قوله مما ينتظمون منه كلامهم
اى من جنس ما ينتظمون كلامهم ولو قال من جنس ما يألفون منه كلامهم لكان احسن سبكا واعلى
نظما وهم ان كانوا عارفين بان المتلو عليهم كلام منظوم من جنس ما يؤلفون منه كلامهم لكن لتعاميهم
عن ذلك وشدة شكيمتهم فيما هنالك نزول ومنزلة الغافلين عن ذلك وفي لفظ التنبيه اشارة
الى ما ذكرناه فانه مستعمل فيما هو معلوم او من شانه ان يكون معلوما بادنى التفات والجواب بان
الايقاظ لدفع دهشتهم وتحيرهم في بلاغته ليجترؤا على التحدى فيفتضحوا ويقروا بانه من عند الله تعالى
ضعيف اما اولا فلانهم لما افتضحوا اعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف واما
ثانيا فلان قوله لدفع دهشتهم وتحيرهم في بلاغته يقتضى ان تحيرهم في بلاغته تحقق اولا منهم
ثم دفع بالايقاظ وان امكن العناية في دفعه قوله لما عجزوا عن اخرهم صفة مصدر محذوف اى عجزا
متباعدا عن اخرهم بتضمين معنى التباعد وتجاوز العجز اخرهم وبلوغه عن هم يوجب عموم العجز لهم
بلا ريب والقول بان التجاوز بمعنى التعدى والمجاوزة يتعدى بنفسه والذى يتعدى بعن معناه العفو
مدفوع بانه بتضمين معنى التباعد كما اشرنا اليه اذ لا معنى للعفو هنا وبان التجاوز يتعدى بكلمة عن ايضا
في كلام من يوثق به كما قال الشريف ومراده بمن يوثق به الشيخ الرضى وقيل عن بمعنى من والمعنى
من اخرهم الى اولهم ووجهه ان عجز الكل انما يظهر بمشاهدة عجز الاخر وتذكر عجز الباقى الى الاول
وعن هذا لم يقل من اولهم الى اخرهم ولا يخفى ان هذا انما يتم فيما يتعين اخره واوله وهنا ليس كذلك
الان يعتبر اولا واخره الاولى ان يحمل الكلام في مثل هذا على الاستعارة التمثيلية او الكناية قوله
مع تظاهرهم اى تعاونهم لا على المعارضة والمضادة كما قال تعالى وادعوا شهداءكم من دون الله
ان كنتم صادقين قوله وقوة فصاحتهم اى بلاغتهم كما يدل عليه اشعارهم ودواوينهم حتى قيل انه
لم يعهد مثلهم في الفصاحة والبلاغة فيمن قبلهم ومن بعدهم وانما قال مع تظاهرهم لان حالهم
المذكورة يوجب عدم عجزهم فهى اصل في هذا المرام عن الاتيان بما يدانيه فضلا عما يساويه والجار
متعلق بعجزوا ولا يلزم تعلق الجارين اذ الاول لا يكون متعلقة به بل لا يصح تعلقه به اذ معنى العجز
عن الاخر عدم القدرة عليه بل هو متعلق بالمقدر بالتضمين كما مر والضمير بما يدانيه راجع الى القران
مرادا به اقصر سورة منه اذ القران يطلق على الكل وعلى البعض ايضا قوله وليكون اول ما يقرع الاسماع
عطف على قوله ايقاظا والقد راعى هنا ما هو المتعارف في العلة الغائية من الايراد بالمضارع المصدرية
باللام مع التفنن في البيان وان كان الاول مستعملا ايضا كضربته تاديبا ومجئ اللام واظهار انتفاء
شرط حذفها لعدم كونه فعلا لفاعل المعلل به وللتنبيه من اول الامر على انه مغاير للوجه السابق لانه
بالنظر الى حال الكلام المنزل ولذا اعتبر فيه اقصر سورة من القران كما بيناه انفا وهذا بالنسبة
الى حال المتكلم به المنزل عليه وعن هذا حصر العجز بالنطق باسماء الحروف لا بالمنطوق كما في الاول

وشتان ما بين الوجهين وهذا خارج عن الاوجه التى بينت في اعجاز القران ولا ضير فيه لما عرفت
من انه ناظر الى نطق المتكلم وحاله والاوجه المذكورة ناظر الى نفس المنزل المنطوق فلا اشكال بان
الاعجاز بما دون اقصر سورة لم يثبت فكيف بالنطق باسماء الحروف قوله مستقلا غير محتاج الى ما بعده
بنوع من الاعجاز مغاير للاعجاز الذى حصل بالمنزل فانه بمقدار اقصر سورة يحتاج الكلمة بل الاية
الى ما بعدها في الاعجاز ولذا قال بنوع من الاعجاز اى بنوع غير متعارف في الاعجاز قوله ان النطق
باسماء الحروف مختص بمن درس كما ان تلاوة القران كذلك قوله فاما من الامى الذى لا الامى هو الذى
لا يقرأ ولا يكتب كانه نسب الى الامام فان الولد يولد من امه غير كاتب ولا قارئ ولا حاسب وهو
وصف مدح للنبى عليه السلام وذم لغيره الاولى واما من الامى بالواو اذ لا يظهر وجه ما افاده الفاء هنا
قوله الذى لا يخالط الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء جمع كاتب فاذا لم يخالطهم لا يقدر ان يكتب
وان يقرأ فان الكتابة تستلزم القراءة وليس بالعكس ولذا اختارهم دون القران فالوصف
وصف كاشف كتعريف الموصوف قوله مستبعد اى فالنطق بها مستبعد مستغرب خارق للعادة فيكون
معجزة له عليه السلام من هذه الجهة فان من عاش بين اظهرهم اربعين سنة لم يمارس فيها علما ولم يشاهد
عالما مع شهرة ذلك فيما بينهم ثم نطق باسماء الحروف وذلك لا يكون الا وحيا من الله تعالى فلا وجه
للاشكال بانه يمكن تعلم اسماء الحروف كلها ولو بسماع من صبى في اقصر مدة فليس بالنطق بها استغراب
واعجاز على انه لم ينقل ذلك الاشكال من المشركين ولو بطريق التعصب فلا يناسب ايراده من اهل
اليقين وما نقل عنهم فقد رده الله تعالى بقوله ولقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر لسان الذى
يلحدون اليه اعجمى وهذا لسان عربى مبين قيل عليه انه اذا عطف قوله وليكون اول الخ عطفا على ايقاظا
تعلق بافتتحت وسببية عنصرية المسميات للكلام للافتتاح المعلل يكون اول ما يقرع الاسماع مستقلا
بنوع من الاعجاز غير ظاهرة فالاولى في التقرير ان يقال وعليه كون اول ما يقرع الاسماع
مستقلا بنوع من الاعجاز للافتتاح المعلل بدخول لما غير واضحة وجوابه ان عنصريتها للكلام
يستند في تقديمها فناسبه ان يكون ذكر اساميها المستقلة بنوع من الاعجاز اول ما يقرع
الاسماع فالعلة علة مصححة لا موجبة قوله كالكتابة والتلاوة اى مثل الكتابة فانها مستغرب
من الامى خارق للعادة فالكتابة ان وقعت منه عليه السلام فلا كلام في التشبيه والا كما هو المشهور
فالغرض مجرد بيان الاستغراب فلا يجب وجود المشبه به وسيجئ فيه كلام في قوله تعالى وما كنت
تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون قوله سيما اصله سى بمعنى مثل
يقال هما سيان اى مثلان فمعنى لا سيما لا مثل وما زائدة او موصولة او موصوفة وعدوا له من
كلمات الاستثناء لانه للاستثناء عن الحكم المتقدم ليحكم عليه على وجه اتم من جنس الحكم السابق
فهو مغاير لسائر ادوات الاستثناء والمشهور ذكر اسم بعده معرب بالوجوه الثلثة واما ايقاع
الجملة الحالية بعده كما وقع في عبارة المصنفين كما اختاره المص هنا فلم يذكروه النحاة وحكى الرضى

قوله وما زائدة ومفتاح نفى المثل فقطا اى لا مثل وعلى كونها
موصولة او موصوفة معناه نفى المثل من الشئ والمعرف
او النكرة هذا اصله ثم جعل بمعنى خصوصا فنصب سى
فى الاصل على انه اسم لا لنفى الجنس والخبر محذوف
والتقدير لا مثل كذا موجود وبعد جعله بمعنى خصوصا
يكون منصوب المحل على المصدر لقيامه مقام خصوصا
واللفظ يكون باقيا على نصبه الذى كان له فى الاصل حين
كان اسم لا اذ المنقول مجموع لا سيما اذ المناسبة انما تتحقق
بين معنى لا سيما وبين التخصيص لا سى وحده كذا
قالوا لكن الظاهر ان يكون منصوبا تقديرا لا محلا

قوله معرب بالوجوه الثلثة اما الجر فباضافة سى
اليه فى صورة زيادة ما والرفع على انه خبر مبتدا محذوف
فى صورة كونها موصولة او موصوفة واما النصب
فعلى الاستثناء لان النحاة عدوه من الاستثناء كما
عرفت لكن هذا الاستثناء يغاير سائره لما ذكر فى
الاصول والواو فيما بعده اعتراضية لا عاطفة
او حالية كما فهم من كلام الرضى ويؤيده كلمة قد
فى قول المص وقد راعى فهى جملة حالية والمعنى
ان النطق باسماء الحروف كيف ما اتفق مستغرب
من الامى ونوع معجز له خصوصا حال كونه مراعيا
فى ذلك ما يعجز عنه الاديب

انه يقال سيما بالتشديد والتخفيف مع حذف لا وكفى به قدوة وان انكر الدماميني في شرح التسهيل
حيث قال لم اقف عليه لغيره وهو كثير في كلام المصنفين **قوله** الاديب العارف بالعلوم الادبية
وما يلحق بها حاصله ارباب الحواشي في ديباجة الكتاب وهي اثنى عشر علما قيل وتسميتها ادبا
والعارف بها اديبا من الاصطلاحات المولدة ومعناه في لغة العرب الاخلاق والصفات الحميدة
والاديب العاقل الرشيد قوله الفائق في فنه اى في فن الادب واختار بعض المحشين ان اعتراض
صاحب التقريب انما يندفع بملاحظة قوله سيما اى المستغرب ليس مجرد النطق بها حتى يرد الاعتراض
المذكور بل مع اللطائف التي ذكرت بعد سيما فان تلك اللطائف لايمكن رعايتها من امي الا بوحي ورد
هذا بان صريح كلام صاحب الكشاف دال على ان المستغرب هو النطق باسامي الحروف مطلقا مع الاشتهار
بعدم الاقتباس كذا نقل عنه قدس سره والمص وان لم يتعرض للشهرة صريحا لكنه يستفاد من قوله
الذي لم يخالط الكتاب اذ مضمون الصلة حقه ان يكون معلوما للمخاطب كانه قيل واما الامي الذي
انتم تعلمون لم يخالط الكتاب ولم يمارس علما ولم يلاق عالما فالنطق بها مستغرب لا يكون الا بالوحي
واعتبار اللطائف خارج عن ذلك على ان قوله سيما انما يستعمل اذا تم ما قبله وجعل ما بعده زيادة تاكيد له
لما عرفت من ان معناه للاستثناء عن الحكم المتقدم ليحكم عليه على وجه اتم بحكم من جنس الحكم السابق وهذا
يقتضي ان يتم الحكم بدون ملاحظة ما بعد ما سيما ولك ان تقول ان كان ما بعد سيما ملحوظا فيما قبله
كان تصحيح عليه كون اول ما يقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز للافتتاح المعلل بمدخولها مشكلا
جدا **قوله** وهو اى ما يعجز عنه الاديب فضمير عنه راجع الى ما لا مصدر راعي كما قيل نظرا الى قوله اورد **قوله**
في هذه الفواتح اى اوائل السور التي افتتحت باساميها او بمسمياتها **قوله** اربعة عشر اسما دالا
على مسماه مرادا به فلا ينافي ما سبق من ان الاولى رجوع ضمير منها في قوله افتتحت السور بطائفة
منها اذ افتتاح الشيء انما كان بذكر اسمه وكون الاسم اربعة عشر لاسقاط المكرر والا فمجموع الاسامي
ثمانية وسبعون اسما وهي الالف واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء
والسين والحاء والقاف والنون **قوله** هي نصف اسامي حروف المعجم اى الحروف المقطعة نقل عن الليث
ان الحروف المقطعة سميت معجمة لانها لا بيان لها وان كانت اصلا للكلم كلها وقد شاع في كلام المصنفين
تخصيص المعجمة بالمنقوطة وتسمية غير المنقوطة بالمهملة نقل عن الجوهري العجم النقط بالسواد كالتاء
عليها نقطتان يقال اعجمت الحروف وعجمته بالتشديد ولا تقول عجمته مخففا ومنه حروف المعجم وهي الحروف
المقطعة التي يختص اكثرها بالنقط من سائر حروف الاسم ومعناه حروف الخط المعجم على ان المعجم اسم
مفعول فيكون من اضافة الموصوف الى الصفة مثل صلوة الاولى وفي القاموس اى حروف الاعجام
على ان المعجم مصدر اى حروف من شانها ان تعجم اى تنقط فلا يكون من اضافة الموصوف الى الصفة اشار
بقوله من شانها الى وجه التسمية بالمعجم اى من شانها ان تعجم فيكون معجمة بالقوة وقد اشير آنفا الى ان
التسمية بالمعجمة بناء على التغليب وجوز المحقق التفتازاني نقلا عن بعضهم ان يكون معنى الاعجام

ازالة العجمة بالنقطة بان يكون الهمزة للسلب مثل اشكيته قال صاحب الكشف قائل هذا الكلام هو الازهري
وهو ثقة فالظاهر انه سمع هذا اللفظ بهذا المعنى في موضع لا يحتمل غيره فلا يرد اشكال الدماميني بانه انما
يتم اذا كان جعل الهمزة للسلب مقيسا او مسموعا في هذه الكلمة على ان مجيء افعل للتعدية وللسلب ونحوها
قياسي كما يشهد به بيان ائمة علم التصريف لكن بقي ان الحروف المقطعة غير زائل عجمتها بالنقط لانها لا بيان
لها كما مر نقلا عن الليث فلا يظهر وجه كونه للسلب والقول انه كانه لما نقط زال ابهامه والتباسه بغيره
من الحروف ضعيف لان ازالة الابهام بهذا المعنى بسبب هيئة الحروف في الكتابة في الاكثر واما في الاقل
كالحاء والجيم والدال والذال فنسبة ازالة الابهام الى النقط ليس باولى من عكسه كما لا يخفى نعم لو تم هذا
لكان التوفيق بين قولهم الحروف المقطعة معجمة غير مفهمة للمعنى وبين قولهم الحروف المعجمة اى ازالة عجمته
بالنقط حاصلا لتغاير الجهتين وتخالف المسلكين وايضا هذا المعنى مختص بالحروف المنقوطة وكلامهم
صريح في العموم وبالجملة حمل الهمزة على السلب تكلف بل تعسف **قوله** ان لم يعد فيها الالف اى في حروف
المعجم قال ابن جني في سر الصناعة اعلم ان صورة حروف المعجم عند الكافة تسعة وعشرون حرفا اولها
الالف وآخرها الياء على المشهور من ترتيب حروف المعجم الا ابا العباس المبرد فانه ثمانية وعشرون اولها
الباء الموحدة ويدع الالف من اولها ويقول هي الهمزة لا تثبت على صورة واحدة وليس لها صورة مستقرة
ويكتب تارة باء وتارة واوا وتارة الفا فلا اعدها مع الحروف التي اشكالها معروفة محفوظة وهو غير مرضي
عندنا انتهى **قوله** هي همزة اى جعل الالف والهمزة واحدا محتجا بان كل حرف يوجد مسماه في اول اسمه
والالف اوله همزة ونقض بانه يلزم منه كون الهمزة هاء لان الهاء اول اسمها والقول بانه اسم مستحدث
لا يفيد ذلك ان تقول في الجواب ان اسم الهمزة في الاصل حقها ان يقال امزة لكنها ابدل هاء ولذا قيل
دليل تعددهما ابدال احدهما من الآخر كما في الآل والاهل وارق وهراق والشيء لا يبدل من نفسه فلا نقض به
قوله حرفا برأسها اما بان لا يعد حرفا اصلا بناء على انها في الاغلب تكون منقلبة عن الواو والياء والهمزة
او متولدة من اشباع الفتحة او بعد حرفا لكن لا برأسها بل يدرج مع الهمزة تحت مدلول الالف بناء
على ان اسم الالف يتناولهما معا اذ التغاير بينهما باعتبار السكون في الالف والحركة في الهمزة وذلك
لا يلايم ما سبق من المص من انه استعيرت الهمزة مكان الالف فانه كالنص بان الالف للساكن وانه
حرف بحيالها لكن ان فرض عدم عدها فيها حرفا برأسها كما يومي اليه ايراد لفظة ان المفيد للشك يكون
الاسامي ثمانية وعشرون ونصفها المحقق اربعة عشر والرأس حقيقتها معروفة ويستعمل في الاول توسعا
مثل رأس السنة والرئيس كرأس القوم وهنا بمعنى الاستقلال بعلاقة اللزوم فان الحيوان لا يستقل
بدون الرأس **قوله** في تسع وعشرين سورة حال من مفعول اورد او صفة مصدر محذوف اى ايرادا
كائنا في تسع كا او بدل من الفواتح باعادة الجار والاحتمال الاول هو المعول **قوله** بعددها اى بعدد حروف
المعجم اما حال مما قبلها او خبر محذوف واعد فيها الالف اى الساكنة لانها اسم للمدة التي هي وسط قال مثلا
كما هو المتعارف عند الجمهور واختاره المص قال الشيخ الجزري فالف الجوف واختاها وهي حروف مد للهواء

جارية على الالسن موجودة في اللفظ
ليستدل عليها بالعلامات فعنده الالف
اسم للساكنة كما هو المختار عند المص حيث
قال لتعذر الابتداء بها فيهام

والقول بان المص اراد بالالف ان اسم
لكل واحدة من الالف الساكنة والمتحركة
وهو المذكور في النجي دونها ضعيف
لمحشي

تنتهي ثم لاقصى الحلق بهمزها انتهى وهذا صريح في ان الالف اسم للساكن فقط وانه لا مخرج له
محقق والهمزة اسم للمتحرك وان لها مخرج محقق فلا يمكن اداؤهما بلفظ واحد والا اختل البيان
والظاهر ان مراد المص فيما مر واستعيرت الهمزة مكان الالف ان الالف المتحركة اقيمت مقام الالف
بمشابهتها اياها فجعلت اسما للالف الساكنة فاذا قيل الالف كذا يراد بها الالف الساكنة دون المتحركة
لاختلافهما حكما كما عرفت من كلام العلامة الجزري وسائر ارباب علم التجويد فالقول بان الالف
مشترك بين الساكن والمتحرك كما ذهب اليه المحققان الفاضل التفتازاني والمدقق الجرجاني وتبعهما
بعض المحشين سواء كان اشتراكا لفظيا او معنويا ضعيف جدا واما الاشكال بانه يلزم على هذا
التقدير ان لا يكون اسما للالف المتحركة اذ الهمزة اسم مستحدث فجوابه ما مر من ان الاصل في اسم الالف
المتحركة حقها ان تكون امزة لكن ابدل الهمزة ها كما صرح به في شرح الجزري وبيناه سابقا فلا يلزم
عدم كونها مسمى باسم حين نزول القران والمص راعى كلا المسلكين عدم عد الف وعدها احترازا
عن تعطيل واحد منهما واختار عدم العد في الاول والعد في الثاني لرعاية التناسب في كل منهما **قوله**
مشتملة على انصاف انواعها حال من اربعة عشر فيكون حالا مترادفة على وجه او حال متداخلة
من الضمير في تسع وعشرين انصاف جمع نصف والمراد بانصاف انواعها الصفات المشهورة مثل
ذكر نصف المهموسة كما سيجي لكن المراد بالنصف اعم من التحقيقي والتقريبي والا فانواعها كثيرة
ذكر بعضهم اربعة واربعين نوعا وبعضهم زاد وبعضهم لدليل لاح لهم فالمراد مشاهير انواعها
وايضا المراد بالاشتمال على انصاف الانواع باعتبار الاكثر اذ قد يشتمل على ثلثي نوع كما في حروف الصفير
وقد يشتمل على تمام النوع كحروف الغنة وهي الميم والنون الساكنة والحرف المكرر كما سيجي من المص
تفصيلا ولما كان عند اهل العربية الاجناس والانواع شيئان في الاستعمال اختار صاحب الكشاف
الاجناس والمص الانواع ومرادهما واحد وهو النوع المصطلح عند الميزانيين اذ تحت هذه الاقسام
الجزئيات الحقيقية اذ فوقها حروف الهجاء ثم مطلق الحروف ثم مطلق الصوت فهذه الصفة وقعت
في اخر السلسلة منتهية الى الاشخاص كالانسان فما اختاره المص اولى وهذه الانواع المعاني لكن
المراد بها متحقق في وقت النزول وان كان الاسامي الدالة عليها مستحدثة ثم التقسيم المذكور تقسيمات
متعددة متداخلة غير متباينة وتمايزها بالاعتبارات على ما هو شان التقسيمات الاعتبارية فان الحرف
الواحد يجتمع فيه الاقسام كالمهموسية والرخوة والاستعلاء والانفتاح وضدها كما لا يخفى على من له
ممارسة بعلم التجويد فذكر من المهموسة الفاء للتفصيل فانه لما اجمل اولا بانها مشتملة على انصاف انواعها
فشرع تفصيل تلك الانواع **قوله** وهي ما يضعف الاعتماد على مخرجه اي سميت تلك الحروف مهموسة لجريان
النفس معها لضعفها وضعف الاعتماد عليها عند خروجها واكتفى المص بما ذكره لانه مشعر بجريان النفس
واشتقاقها من الهمس وهو الصوت الخفي قال تعالى فلا تسمع الا همسا اي الا حس مشي الاقدام
الى المحشر او حسّ كلام اهله من هول ذلك المنظر وهو المناسب الاولى اعلم ان الهواء الخارج من داخل

الانسان

ان قيل فعلى ما ذكرت من الالف المتحركة الهمزة اصطلاحا امتنع فلا يلزم ان ما ورد في هذه الفواتح نصف اسامي حروف المعجم تقريبا لا تحقيقا وهذا يخالف كلام المص فالحق ما اختاره المحشين قلنا نعم ما هو المتبادر من كلام الشيخين وكذا لكن يمكن يخالف ما ذكرنا من ارباب التجويد وتطبيق كلامهما على ما ذكر حسنه

الانسان ان خرج بدفع الطبع يسمى نفسا بفتح الفاء وان خرج بالارادة وعرض له تموج بتصادم
جسمين يسمى صوتا واذا عرض للصوت كيفيات مخصوصة باسباب معلومة تسمى حروفا فالصوت
معروض للحرف ومقدم عليه بالطبع وهو كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء الى الصماخ والحروف كيفية
عارضة للصوت يصير بها قطعا مختلفة بالات معدة لذلك من الحنجرة والعضلات والشفة فالنفس
الضروري مطية للصوت ومركب للحروف والمخرج عبارة عن موضع خروج النفس في الاصل لكنه هنا
عبارة عن الحيز المولد للحرف او عبارة عن موضع ظهوره وتمييزه عن غيره فلذا قالوا في تعريف
الحرف هي صوت معتمد على مقطع محقق وهو ان يكون اعتماده على جزء معين من اجزاء الحلق
واللسان والشفة او مقطع مقدر وهو هواء الفم اذ الالف لا معتمد له في شئ من اجزاء الفم
بحيث انه ينقطع في ذلك الجزء ولذا يقبل الزيادة والنقصان واذا عرض للحروف كيفيات اخرى
بسبب الالات تسمى تلك الكيفيات صفات والمراد بالاعتماد على المخارج ممانعتها ومصادمتها للنفس
الخارج ولهذه الممانعة مراتب متفاوتة قوة وضعفا فان ضعفت بحيث لا يظهر اثر معاوقته اصلا
فهناك لا يتكيف شئ منه بكيفية الصوت والحرف فيصير نفسا ساذجا وان قويت لكن لا الى حد
يتكيف كله بكيفية الصوت والحرف بل بعضه فهو الهمس وان قويت واشتدت حتى يتكيف كله
بتلك الكيفية فهو الجهر ويقرب منه ما قيل ان النفس الخارج الذي هو صفة حرف ان كانت مكيفة
بكيفية الصوت حتى يحصل صوت قوي كان الحرف مجهورا وان بقي بعضه بلا صوت يجري مع الحروف
كان الحرف مهموسا والذي يعرف بتباينهما انك اذا كررت القاف فقلت قق وجدت النفس الخارج
كله متكيفا بكيفية الصوت محصورا لا تحس معها بشئ واذا قلت كك وجدت بعض النفس باقيا
بلا صوت لما عرفت من انها ضعفت في نفسها وضعف الاعتماد عليها ولضعف اعتمادها لا تقوى على
منع النفس فيجري معها النفس وجري النفس مع الحروف مما يضعفها بخلاف المجهورة كما في الجاربردي
لكن الظاهر ان المراد بضعف الحروف في نفسها ضعف الاعتماد على المخرج اذ لا معنى لضعفها في نفسها مع
قطع النظر عن الاعتماد ويؤيده قول سيبويه في كتابه حيث قال المهموس حرف ضعيف الاعتماد
في موضعه حتى جرى معه النفس ولم ينقطع جريه حتى امكن ان يتلفظ به ويتنفس فلذا سميت بذلك
لجريان النفس معها لضعفها وضعف الاعتماد عليها في مخارجها **قوله** يجمعها اي المهموسة **قوله** ستشحثك
خصفة الشحث الالحاح في المسئلة ومنه يقال للمكدي شحاث معناه ستكدي عليك هذه المراة وخصفة اسم
امراة كذا في الجاربردي وفي القاموس خصفة بن غيلان ولم يذكر فيه ولا في الصحاح شحث وفي القاموس
شحثا كلمة سريانية يفتح بها المغاليق من غير مفتاح قيل وفي القاموس الشحاث للشحاذ من لحن العوام
واصل الشحذ الشق والستعير للالحاح السائل وقد صحح لغته على انه من الابدال فان الذال تبدل ثاء فلا غلط
فيه بل هو عربي صحيح استعماله استعمل من يوثق به وذكر الراغب في مفرداته وبالجملة وقع النزاع في ثبوت شحث
وبعد تصريح صاحب القاموس انه كلمة سريانية لا وجه لما قيل انه عربي استعمله من يوثق به والقول بانه معرب

اذ لم يعتمد الالف على شئ من اجزاء الفم فيكون صوتا لا حرفا

كدال كردن يحتاج الى النقل من اللغات وقيل انه لا يبعد ان يكون شحث مأخوذا من شحثا وهي كلمة
سريانية يفتح بها المغاليق بغير مفتاح اى استفتح مغاليقك بلا مفتاح خصفه وهذا اقرب ولكن
فيه نوع بعد قوله نصفها مفعول فذكر اخره ليليه تفصيله ولو اخر قوله من المهموسة من مجموعها
لكان بين المبين والمبين طولا فاحشا قوله الحاء والهاء والصاد والسين والكاف الحاء كما يكون
مهموسة يكون مستفلة ورخوة ومنفتحة ومصمتة والصفات الضعيفة متحققة فيها وهي
الهمس والاستفالة والرخوة والانفتاح سوى الزلق والصفات القوية وهي الجهر والشدة
والاستعلاء والاطباق والاصمات متحقق منها في الحاء الاصمات فقط فليكن هذا ايضا من اللطائف
التي يعجز عنها الاديب اللبيب قوله والهاء وهي ايضا كما تكون مهموسة تكون مستفلة ورخوة ومنفتحة
ومصمتة والكلام فيها مثل الكلام في الحاء قوله والصاد وهي مستعلية ومطبقة ورخوة ومصمتة
وصفاتها الثلث ضعيفة والثنتان منها قوية وهي الاستعلاء والاطباق وهذا اغرب اللطائف
قوله والسين مستفلة رخوة منفتحة مصمتة وهي مثل الحاء والهاء والكاف وهي شديدة مستفلة
منفتحة مصمتة وواحدة منها قوية وهي الشدة وما عداها ضعيفة وما بقي من المهموسة الفاء
والثاء المثلثة والشين والخاء المعجمتين والتاء المثناة من فوق قوله ومن البواقي المجهورة
نصفها عطف على قوله من المهموسة ووصف البواقي بالمجهورة للاشارة الى انه لا واسطة بينهما
واحترز به عن الحروف الباقية من المهموسة كما ذكرنا والمراد بالمجهورة ما اشرنا اليه ما يمنع النفس
جريانها معها لقوتها وقوة الاعتماد على مخرجها عند خروجها وهو في اللغة الصوت القوي الشديد
ولما كان بين المهموسة والمجهورة تقابل وتعريف احدهما منفهم من تعريف الاخر لم يتعرض تعريف المجهورة
اكتفاء بتعريف المهموسة ولو عكس بتقديم المجهورة لكان اولى لقوتها الا ان يقال ان المهموسة
لقلتها سهل ضبطها فبينه اولا ليعلم ان ما عداها مجهورة وهي تسعة عشر فالمراد بقوله نصفها نصف
تقريبي وان لم يعد الالف حرفا برأسها فالنصف في التحقيق كما في المهموسة لكن المختار عند المص
عد الالف حرفا برأسها قوله يجمعه هذا القول اى لن يقطع امر بصيغة المجهول فان حروفها تسعة وتسعين
حيث ذكر هنا ما يجمع النصف ولم يذكر ما يجمع المجموع وفي المهموسة عكس الامر ويجمع مجموع الحروف المجهورة
ظل قو ربض اذ اغزا جند مطيع لكنه لم يشتهر اشتهار ستحثك خصفه القو موضع وربض بالتحريك
المأوى قوله ومن الشديدة اى وذكر من الحروف الشديدة الثمانية المجموعة في اجدت طبقك وفيه تفنن
ايضا اجدت على صيغة الخطاب بقرينة طبقك من الاجادة وطبقك بفتح الباء ونصب القاف اى جعلت
طبقك جيدا فالحروف الشديدة الهمزة والجيم والدال والتاء والطاء والباء والقاف والكاف والشدة
في اللغة القوة وسميت شديدة لمنعها الصوت ان يجري معها فعلم الفرق بين المجهورة والشديدة
بان المعتبر في المجهورة عدم جريان النفس معها مع تحركه وفي الشديدة عدم جريان الصوت معها عند
اسكانها في مخرجها ولا يستلزم احدهما الاخر فانه يجري النفس ولا يجري الصوت مثل الكاف عند اسكانها

في مخرجها والتاء كذلك وقد يجري الصوت ولا يجري النفس كالضاد والعين مع تحركهما وقد يجتمعان في مثل
قاف باعتبارين فانها من المجهورة ومن الشديدة ايضا وكذا الحال فيما يجتمع فيه الوصفان فعلم
منه ان بين المجهورة والشديدة عموم وخصوص من وجه وكذا بين المهموسة والشديدة عموم
وخصوص من وجه قوله اربعة مفعول ذكر المقدر بواسطة العطف يجمعها اقطك بفتح الهمزة
وكسر القاف ثم طاء مهملة طعام يتخذ من اللبن ولما صرح اولا ان الشديدة ثمانية وهنا صرح بان
نصفها اربعة لرعاية التناسب بخلاف الاولين فانه لم يصرح فيهما العدد لا في الاصل ولا في النصف
قوله ومن البواقي اى وذكر من الحروف الباقية بعد الثمانية الشديدة وهي عشرون حرفا ان لم يعد
الالف حرفا برأسها او احد وعشرون حرفا ان عد قوله الرخوة بالجر صفة البواقي عشرة مفعول ذكر
المقدر وهي نصفها تقريبا او تحقيقا ثم كون الرخوة الباقية بعد الثمانية الشديدة احدا وعشرين
او عشرين بناء على عدم كون الواسطة بين الشديدة والرخوة كما ذهب اليه البعض واختاره المص
وبعضهم اثبت الواسطة بينهما واختاره الشيخ الجزري حيث قال وبين رخوة الشديد لن عمر
ولن بكسر اللام امر من لان يلين وعمر منادى بحذف حرف النداء وجه ما اختاره المص هو ان الشديدة
سميت شديدة لمنعها الصوت اي يجري معها وينحصر جري صوتها عند اسكانها في مخرجها سواء كان
الانحصار المذكور تاما او لا والرخوة سميت رخوة لجري الصوت معها عند اسكانها حتى لانت عند
النطق بها وضعف الاعتماد عليها سواء كان الجري المذكور تاما او لا فلا واسطة بينهما بل ما عده
البعض ما بين الشديدة والرخوة داخل في الشديدة او في الرخوة واما من قيد الانحصار المذكور
والجريان المذكور بالتمام فالحروف التي لا يتم الانحصار المذكور والجريان المذكور تكون واسطة بينهما
وتلك الحروف ثمانية كما في الشافية يجمعها لم يروعنا او خمسة كما اختاره الشيخ الجزري يجمعها لن عمر
كما مر واختاره المص ما اختاره لتقليل الاقسام فانه قريب الى الافهام ثم مثلوا لها بالجيم فانك لو وقفت
على قولك الحج وجدت صوتك راكدا محصورا حتى رمت مد صوتك لم يمكنك ذلك ولو وقفت على
قولك الطش وجدت صوت الشين جاريا بمده ان شئت قوله يجمعها خمس على نصر نصر خمس على وزن
حمر جمع اخمس مهمل الحروف بمعنى المتصلب في الدين ويعدى بعلى اى هم اشداء على نصره قوله ومن المطبقة
اى وذكر منها وسميت بها لانطباق ما يحاذي اللسان من الحنك الاعلى عند خروجها لانك ترفع اللسان اليه
فيصير الحنك الاعلى كالطبق على اللسان فيكون الحروف التي تخرج من بينها مطبقا عليها فالحروف مطبق عليها
فهو من قبيل الحذف والايصال كالمشترك فيه والاطباق ابلغ من الاستعلاء ولعل لهذا قدمه عليه
والشيخ الجزري قدم الاستعلاء لانه اعم منه قوله التي هي الصاد والطاء والضاد والظاء ولم يعرفها
لان الغرض هنا تعيين انواع الحروف باعيانها واعدادها توضيحا للطائف التي اوردت في الفواتح
واما المهموسة فانما عرفها للتنبيه على ما هو المختار في تعريفها فان فيه اختلافا ولذا لم يتعرض لتعريف الشديدة
والرخوة وكثير من الصفات قوله ومن البواقي اى وذكر من الحروف الباقية بعد الاربعة المطبقة قوله

وانما اعتبر الاسكان في امتحانها لانك لو حركتها والحركة ابعاض الواو والياء والالف وفيها رخاوة ما جرت الحركات لشدة اتصالها بالحروف الشديدة الى شيء من الرخاوة فلم يتبين شدتها كذا في الرضى

الطش وهو المطر الضعيف

الاطباق في اللغة الالتصاق

نصفها وذلك النصف اثنى عشر حرفا وهي الالف واللام والميم والراء والكاف والهاء والباء
والعين والسين والحاء والقاف والنون وهذا نصف تحقيقي للحروف التي هي اربعة وعشرون
ان لم يعد الالف حرفا براسها ونصف تقريبي ان عد والمص حين ذكر احد الضدين ذكر الضد
الاخر بقوله ومن البواقي الخ ثم حاول ذكر الضدين الاخرين ترك قول ومن البواقي حيث قال
ومن المطبقة ومن القلقلة الخ اذ قد عرفت ان تقسيم الصفات تقسيمات متداخلة متباينة
بالاعتبار قوله المنفتحة بكسر التاء على زنة اسم الفاعل لا غير واما المطبقة بفتح الباء وجوز بعض
شراح الجزري كسر الباء على التجوز كالتجوز في المستعلي ثم انها سميت بالمنفتحة لانها ينفتح ما بين
اللسان والحنك عند النطق بها وخروج الريح من بينها وهو لغة الافتراق قوله ومن القلقلة
اى وذكر في الفواتح وهي حروف تضطرب عند خروجها اى عن مخرجها ويقال لها حروف اللقلقة
ايضا وكلاهما بمعنى الحركة وهي المرادة بقوله تضطرب فانه افتعال من الضرب معناه ما ذكر ومنه
اضطراب الامور بمعنى اختلافها وانما سميت بذلك لان صوتها لا يكاد يتبين به سكونها ما لم
يخرج الى شبه التحرك لشدة امرها من قولهم قلقله اذا حركه وانما حصل لها ذلك لاتفاق كونها مجهورة
شديدة فالجهر يمنع النفس وان يجرى معها والشدة تمنع ان تجرى معها صوتها فلما اجتمع هذان
الوصفان احتاجت الى تكلف في بيانها فلذلك يحصل ما يحصل من الضغط للمتكلم عند النطق بها
ساكنة حتى يخرج الى شبه تحريكها لقصد بيانها وعلل القاضي بانها حين سكونها تقلقل عند خروجها
حتى يسمع لها نبرة قوية وفيه تجوز لانه اراد بتقلقلها مشابهتها للمتقلقل لا تحركها حقيقة والا لزم
اجتماع السكون والتحرك في حين واحد كذا في الفوائد السرية وفي بعض شروح الجزري وانما وصفت
بذلك لانها حين سكونها لاسيما اذا وقف عليها تقلقل المخرج حتى يسمع له نبرة قوية لما فيها من شدة
الصوت الصاعد فيها مع الضغط دون غيرها انتهى فالاضطراب صفة المخرج في هذا البيان وفي كلام
المص يكون صفة الحروف وقيد الضغط مذكور في كلام اكثرهم فلا يعرف وجه ترك المص والقول بان
قوله تضطرب يستلزم له ضعيف لان دلالة الالتزام مهجورة في التعريف على ان اللزوم غير مسلم
وتعرض لتعريفها لانه اختار تعريفا وعدل عن التعريف عند القوم وهو انها حروف يصحبها ضغط اللسان
في مخرجها عند الوقف مع شدة الصوت المتصعد من الصدور انتهى كانه اشار الى ان الاحسن في تعريفه
هو ما ذكره ولا يخفى ما فيه ويجمعها قد طبج من باب علم وبالجيم من الطبج وهو الضرب على الشيء الاجوف
كالطبل وهي حروف خمسة والمذكور في الفواتح الكريمة منها اثنان وهو الطاء والقاف كما قال نصفها
الاقل اى النصف التقريبي قوله لقلتها علة لذكر النصف الاقل اى لقلة هذه الحروف في نفسها اختير في الذكر
النصف الاقل فيناسبها ترجيح جانب القلة اذ اللطف الموحى اليه انما يحصل به لا بذكر الاكثر والحروف
المطبقة وان كانت قليلة لكن ان لها نصفا تحقيقيا فيمكن محافظة اللطائف المذكورة فيها من
الاشتمال على انصاف الانواع بخلاف هذه فانه لما لم يمكن محافظتها بهذه الطريق اشير الى لطيفة اخرى

بهذا الوجه الاخرى واطلاق النصف على الاقل منه مجاز بعلاقة المجاورة ولما كانت القلقلة من الصفات
التي اختصت ببعض الحروف دون بعضها من غير تحقق اضدادها لم يقل ومن البواقي التي كذا وهذا
مراد من قال وانما لم يذكر هنا البواقي لعدم تسميتهم اياها باسم خاص كسائر البواقي ثم هذه النكتة
اختيرت في البواقي وهي ثلثة وعشرون والمذكور في الفواتح منها اثنى عشر وهو نصفها الاكثر
فرجح على النصف الاقل لمناسبة الكثرة واذا عدت الالف حرفا براسها يكون المذكور من البواقي
نصفها التحقيقي اذ البواقي ح اربعة وعشرون حرفا واثنى عشر نصفها تحقيقا قوله ومن اللينتين
اى وذكر من الحرفين اللينتين الياء انثه لان اسماء الحروف سماعية وسميا لينتين لانهما تخرجان
في لين بلا كلفة على اللسان لاتساع مخرجهما وهو يوجب انتشار الصوت لانها اقل تعليل لاختيار
الياء دون الواو اى وانما خصت الياء بالذكر لانها اقل ثقلا من الواو وان اشتركا في اصل الثقل
ولم يعد الالف الساكنة منها لانها في الاغلب منقلبة عن الواو والياء ومن عد منها كصاحب المفصل
حيث قال وحروف اللين بصيغة الجمع نظر الى انها حرف على حيالها قال الجاربردي نقلا عن ابن الحاجب
حروف اللين وهي الالف والواو والياء لما فيها من قبول التطويل لصوتها وهو المعنى باللين فاذا وافقها
ما قبلها في الحركة فهي حرف مد ولين فالالف حرف مد ولين ابدا والواو والياء بعد الفتحة حرف لين
وبعد الضمة والكسرة حرف مد ولين انتهى ولا يذهب عليك ان مختار المص كون الالف حرفا براسها
كما اشرنا اليه في قوله سابقا واذا عد الالف الخ فاللايق له ان يعد الالف من الحروف اللينة وجعل ما ذكر
في الفواتح نصفها الاقل ولم يقل هنا ايضا ومن البواقي التي كذا لما مر من انها من الصفات التي اختصت
ببعض الحروف بلا تحقق اضدادها وما ذكر من البواقي ثلثة عشر حرفا نصفها الحقيقي او التقريبي
فان المص لما ذكر ان المذكور في الفواتح اربعة عشر اسما فاذا كان المذكور من اللينتين الياء فقط كان
المذكور من البواقي يكون ثلثة عشر قوله ومن المستعلية اى وذكر من الحروف المستعلية وهي
التي يتصعد الصوت اى يستعلي بها في الحنك الاعلى فالاستعلاء صفة الصوت والحروف وصفت
مجازا لسببيتها والاستعلاء اعم من الاطباق وغيره لانه ذكر بلا شرط شيء وقد عرفت ان المطبقة اخص
من المستعلية وحاصل المعنى ان المستعلية هي الحروف التي يستعلي الصوت عند النطق بها في الحنك
الاعلى سواء ارتفع اللسان واستعلى الى حد اطباق الحنك الاعلى على سطحه كما في الحروف الاربعة المطبقة
او لم يرتفع الى ذلك الحد بل ارتفع واستعلى اقصاه الى الحنك الاعلى بلا اطباق كما في الحروف الثلثة الباقية
فالمراد بالاستعلاء معناه اللغوي فلا دور ولعل التعبير بيتصعد للاحتراز عن الدور بالكلية وانما تعرض
تعريفها اذ التعريف المشهور وهو ما يرفع بسببه اللسان الى الحنك لما كان فيه خللا لانه يوهم اتحادها
مع المطبقة واحتيج في دفعه بان المعتبر فيها مجرد ارتفاع اللسان الى الحنك وفي المطبقة بشرط الاطباق
معه عدل عنه واختار تعريفا احسن منه فلذا تعرضه وترك قيد رفع اللسان لانه منشأ الاشتباه
وعادة المص هنا تعريف ما كان في تعريفه المشهور ضعفا واشتباها ثم شرع تعداده فقال القاف والصاد

الاعتراض وارد على الغين ايضا لانه حلقية وجوابه بجوابه

والطاء والخاء والغين والضاد والظاء واعترض بان الخاء من الحروف الحلقية فكيف الاستعلاء
واجيب بانه يستعلي عنده ذلك تبعا وان لم يكن مخرجا لها كما يشهد به الحسي يؤيده ان الريح يخرج
مستعليا وقد يقال ان المص لاجل ذلك عدل عن قولهم يستعلي اللسان الى قوله بتصعد
الصوت انتهى ولا يخفى ما فيه فالصواب ان وجه العدول ما ذكرناه آنفا قوله نصفها
مفعول ذكر المقدر الاقل وهو الثلث الاول وفي بعض النسخ نصفها الاكثر وهو من
طغيان القلم قوله ومن البواقي المنخفضة وهي احد وعشرون على تقدير واثنان وعشرون
على تقدير اخر وسميت منخفضة وتسمى ايضا مستفلة لانخفاض اللسان عن الحنك عند التلفظ بها
وما ذكر في الفواتح منها نصفها الاكثر لكثرتها في نفسها او نصفها التحقيقي بان يعد الالف حرفا
برأسها فلذا اطلق النصف ولم يقيده بالاكثر ولما كان للمستعلية ضد وهو المنخفضة قال ومن
البواقي الخ ولو ذكر هذا قبل قوله ومن القلقلة الخ لكان احسن سبكا لمناسبة لما قبله من قوله
ومن المطبقة الخ في كونها صفة لها ضد والمص روح الله روحه لم يراع الترتيب هنا كما لا يخفى على
من له ذوق في صناعة التجويد لاسيما الترتيب في فواتح السور الكريمة ومن رام الوجه في وجه
تقديم ما قدمه فقد اتعب القريحة ولا ينال الى النكتة اللطيفة قوله ومن حروف البدل اي وذكر من
حروف البدل اي الحروف التي تبدل من غيرها لا التي تبدل منها غيرها قوله وهي احد عشر واحترز بقوله
على ما ذكر سيبويه واختاره ابن جني عما ذكره غيره كالكسائي وابن جني الامام ابو الفتح المشهور وليس
منسوبا الى الجن وانما هو معرب كني كما في شرح المغني ويجمعها اجد طويت منها واجد فعل المضارع المتكلم
من الوجدان وطويت بالخطاب يعني اعرضت يقال طوى الكشح عنه اي اعرض وضمير منها راجع الى المحبوبة
اي اجد انك اعرضت عن المحبوبة فالهمزة تبدل من حروف اللين والجيم من الياء المشددة في الوقف
نحو ابو علج في ابو علي ومن غير المشددة كما في قولهم لاهم ان كنت قبلت حجتج فلا يزال شاحج يأتيك بج
اقمر نهات سري وفرج والدال تبدل من التاء نحو اجدمعوا اي اجتمعوا والطاء تبدل من التاء نحو
اصطبر في اصتبر والواو تبدل من اختيها نحو ضوبرب في ضارب وطوبى في طيبى والياء تبدل من اختيها
ومن الهمزة ومن احد حرفي التضعيف نحو مفيتيح في مفتاح وميزان في موزان وذيب في ذئب وامليت
في امللت والتاء تبدل من الباء والواو نحو اتسر في ايتسر وتجاه في وجاه والميم تبدل من اللام كما
في قوله عليه السلام ليس من امبر امصيام في امسفر ومن النون نحو عمبر في عنبر والنون تبدل من الواو
واللام نحو صنعاني في صنعاوي ولعن في لعل والهاء تبدل من الهمزة والالف والياء نحو هرقت
في ارقت وجبهلا في جبهلا وهذه في هذي والالف تبدل من اختيها ومن الهمزة نحو قال وباع وسال
وتفصيل المقام في الشافية وشروحها قوله الستة الساعة المشهورة مفعول ذكر المقدر ومعنى شيوعها
انها لا خلاف في كونها من حروف المبدل مع كثرة استعمالها وهذه الستة نصفها الاكثر في النصف تقريبا
وجه اختيار النصف الاكثر هنا ما اشار اليه من الشهرة والشيوع والمراد بالاهطمين جبلان كما قيل قوله

وقدزاد

وقد زاد بعضهم الخ وهذا ليس مختار سيبويه وان ذكره في كتابه حيث قال في باب الابدال وقد ابدلوا
اللام وذلك قليل جدا انتهى ولقلتها وشذوذها تركوها الجمهور وهما اللام في اصيلال اصله اصيلان بضم
الهمزة تصغير اصلان جمع اصيل وهو الوقت بعد العصر الى المغرب فابدلوا النون لاما فقالوا اصيلال
قيل وفي شرح المعلقات لابن النحاس في قول النابغة وقفت فيها اصيلانا اسائلها اصيلان تصغير اصلان
جمع اصيل وقيل هو مفرد بمنزلة غفران وهذا اصح لان الجمع لا يصغر الا ان يرد الى اقل العدد قوله والصاد
والزاء في صراط وزراط فانهما ابدلتا من سين سراط قوله والفاء في اجداف حيث ابدلت من الهمزة
في اعن اصله ان فيقولون في ان المشددة المفتوحة والمكسورة عن وفي ان المصدرية عن وفي
ان الشرطية فقول المص اعن يجوز فيه فتح العين وكسرها ونونه ساكنة مخففة والهمزة مفتوحة
ويجوز كسر العين وتشديد النون اصله ان قوله والثاء في نروع الدلو اصله فروغ الدلو وهو مخرج
الماء من الدلو من بين العراقي الواحد نرغ وثرغ ريد كفرح اتسع مصب دلوه وفي القاموس عرقوة
الدلو كترقوة ولا يضم اولها وعرقاتها بمعنى والعرقوتان خشبتان تعرضان عليها كالصليب جمعه العراقي
انتهى العراقي بفتح العين وكسر القاف والباء في باسمك حيث ابدلت من الميم اذ اصله ما اسمك على ان ما
استفهامية وسمع ابدال ميمه باء ايضا باسبك وهذه لغة بني مازن كذا قيل قوله وقد ذكر منها نصفها
التحقيقي وهو تسعة قوله ومما يدغم اي وذكر من الحروف التي تدغم الخ في مثلها اي في نفسه باعتبار التغاير
الشخصي ولا يدغم في المتقارب اي في المخرج فان الهمزة لا تدغم في الهاء وكذا المتقارب في الصفة التي
تقوم مقامه نحو الشدة والرخاوة والجهر والهمس والاطباق والاستعلاء قوله وهي خمسة عشر

الهمزة الخ لعله اثر في هذه الحروف مذهب بعض الائمة حسبما افاده الدليل اليه والا ففي ذكره مخالف لما فصل
في المفصل من ان الهاء والعين تدغمان في الحاء وقعت قبلها او بعدها وان الحاء والعين تدغم كل منهما
في الاخرى وان الطاء والدال والتاء والظاء والذال والثاء ستتها يدغم بعضها في بعض وان الصاد والزاء
والسين يدغم بعضها في بعض قوله الهمزة اي الالف المتحركة اذ الالف الساكنة لا تدغم في مثلها ولا في
متقاربها ولا يكون مدغما فيها ايضا صرح به في المفصل لاستلزام ابطال لينة واستطالته اذا ادغم في غيره
ولا يكون مدغما فيها لكونه ساكنا والمدغم فيه لابد ان يكون متحركا ثم الاولى ان يقال الالف لئلا يتوهم كون
الحروف الهجاء تسعة وعشرين كذا قيل والتعبير بالالف شايع في الالف الساكنة فيختل البيان على ان كون
الحروف تسعة وعشرين لا خلاف فيه وقد اشار اليه المص سابقا فالاولى ما اختاره المص وادغام الهمزة فرع
بقائها اذا التقتا بلا حذف احديهما او تخفيفهما حتى جعل ادغامه الشيخ الزمخشري لغة ردية ومع ذلك حصره
في باب فعال بفتح الفاء وتشديد العين فانه باب قياسي حوفظ عليه مع وجود المدة بعدها نحو قولك
سأال ورأس ولما التزم المص بيان لغة فصيحة في بيان اللطائف ناسب ان لا يعد الهمزة منها قوله
والهاء فانها تدغم ايضا في مثلها نحو اجبه هلالا اي ضرب جبهته من جبه اذا ضرب احد جبهته ومنعه عن امر
وقد مران الهاء تدغم في الحاء وقعت قبلها او بعدها نحو قولك في اجبه حاتما واذبح هذه لكن المص ما اختاره

وان ذهب اليه الزمخشري فلا اشكال قوله والعين اي العين المهملة تدغم في مثلها مثل ارفع عليها
والصاد والطاء اي المهملتان فانهما يدغمان في مثلهما نحو قص بقص واط باط قوله نصفها الاقل منصوب
بذكر المقدر كما مر مرارا وهو السبعة المذكورة اولا اي الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم
والياء وما لم يذكر منها ثمانية بناء على ان المذكور فيها الزاء المعجمة لا الراء المهملة كما ذهب اليه بعض المحشين
واعترض بان الظاهر نصفها الاكثر ولعل النسخة فيما عنده بالراء المهملة فوقع ما وقع قوله ومما يدغم اي ذكر
ما يدغم في مثلها وفي متقاربها وهي الثلثة عشر الباقية بعد اخراج خمسة وعشرين نصفها الاكثر وهو سبعة
كما ذكر وكلامه هذا بناء على ان الالف لم يعد حرفا برأسها والا فالباقية اربعة عشر والنصف المذكور تحقيقي
الحاء فانها تدغم في مثلها وفي الحاء والعين ايضا نحو اذبح حملا واذبح هذه ومثال العين اذبح عتودا والقاف
والكاف فان كلا منهما يدغم في مثلها وهو ظاهر ويدغم احديهما في الاخرى ايضا لقرب مخرجهما نحو خلق كل دابة
وقوله تعالى حتى اذا خرجوا من عندك قالوا الاية قوله والراء المهملة فانها تدغم في مثلها كقوله تعالى واذكر
ربك الاية واما الادغام في متقاربها فمخالف لما في المفصل والراء لا يدغم الا في مثلها ولعل ذلك منقول عن البعض
والمص اختاره لكن تخدشه قولهم ولا يجوز ادغام حروف ضوى مشفر فيما يقاربها لزيادة صفتها من الاستطالة
في الضاد واللين في الواو والياء والغنة في الميم والتفشي في الشين والفاء والتكرار في الراء وقد عرفت في محله
ان جواز ادغام احد المتقاربين في الصفة في الاخر مشروط بعدم لزوم ابطال صفة المدغم ولا يجوز
ان يجعل هذا معجمة وما عداه في خمسة عشر مهملة لان المعجمة ليست بمذكورة في الفواتح ولانه يلزم ان يكون
المذكور من خمسة عشر نصفها الاكثر كما ذهب اليه بعض واعترض على المص كما مر توضيحه قوله والسين
فانها تدغم في مثلها نحو قوله تعالى مس سقر وفيما يقاربها من الزاء نحو قوله تعالى واذا النفوس زوجت ومن
الشين نحو قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا ومن الصاد وهو ظاهر قوله واللام يدغم في مثلها نحو الله وفي
الراء كقوله تعالى كلا بل ران على قلوبهم الاية قوله والنون يدغم في مثلها كقوله تعالى وعلى امم من قبلك الاية
وفيما يقاربها من الباء كقوله تعالى من بعد غلبهم الاية قوله لما في الادغام الخ تعليل لذكر النصف الاقل في الاول
والاكثر في الثاني اي ان الادغام لما كان فيه خفة وفصاحة كان الحروف التي تدغم في مثلها وفيما يقاربها اكثر
فائدة من التي لا تدغم الا في مثلها فينبغي ان يذكر النصف الاكثر من الافيد الاوفر والنصف الاقل من
غيره وبهذا البيان اندفع ما قيل ومع ذلك لا يتم ما ذكر من النكتة في ذكر الاكثر من الثلثة عشر لانه
ذكر مما يدغم ايضا الاكثر انتهى وجه الاندفاع هو ان قوله لانه ذكر مما لا يدغم ايضا الاكثر فبناء على ان
المعدود من خمسة عشر الراء المهملة وقد بان خلافه اذ المذكور فيها الزاء المعجمة ومن الاربعة التي الخ
قوله وهي الميم وجه عدم ادغامها فيما يقاربها فلانها حروف مشفر من ضوى مشفر وقد عرفت انها
لا تدغم فيما يقاربها لانتفاء شرطه وهو عدم لزوم ابطال صفة المدغم كما مر بيانه لكن المص
جوز كون الراء مدغما فيما يقاربها وقد عرفت ما فيه وما عليه هذا ان كان مراده بالراء الراء المهملة
واما اذا كان الزاء المعجمة فلا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه انه مما يدغم فيما يقاربها لانها ليست

من حروف ضوى مشفر وبالجملة ما ذكره المص في بيان الادغام لا يخلو عن كدر واوهام لا سيما ههنا
لان بعضهم من ذهب الى ان الزاء معجمة وبعضهم مهملة والسين مهملة او معجمة والمذكور آخرا اما فاء او ياء
في الكل تقلقل واضطراب ولو اختير كون الزاء معجمة والسين مهملة لزال بعض الاشكال وتم قوله نصفها
لانه يراد به النصف التحقيقي وهو الميم والسين المهملة قوله ولما كان الحروف الزلقية اشارة الى قسمة
مستانفة اي الحروف اما زلقية ومصمتة اما الزلقية الحروف التي يعتمد بها على زلق اللسان وهو طرفه
كذا في المفصل والمص عدل عنه وقال التي يعتمد عليها بذلق اللسان ولم يقل على ذلق اللسان فبدل كلمة
على بالباء تنبيها على ان المعتبر في الذلاقة ان يكون الاعتماد عليها بسبب طرف اللسان ومدخليته سواء
كان الاعتماد ايضا على طرفه كما في اللام والراء والنون او على الشفة كما في الباء والفاء والميم فان الاعتماد
بها على الشفتين بسبب طرف اللسان لكونها مائلة الى داخل الشفتين ولهذا لم يعد الواو مع كونها شفوية
منها فانها لكونها مائلة الى خارج الشفتين ليس بطرف اللسان مزيد مدخلية وسببية في الاعتماد بها
وعلى الشفة فلا يرد على المص ما يرد على الزمخشري من انه غير مستقيم اذ لا يعتمد على طرف اللسان الا بعضها
كما اعترف به واما الميم والباء والفاء فلا مدخل لها في طرف اللسان انتهى ولما اعترف الشيخ الزمخشري
ذلك فكلامه قرينة واضحة على ان بيانه بناء على التغليب وكذا كلام المص محمول على التغليب اذ ما ذكر في وجه
العدول لا يخلو عن دغدغة وخدشة ولذا قال بعض الافاضل اعلم ان المص كانه تبع صاحب الكشاف الخ
فيرد عليه ما يرد على الزمخشري والتغليب مما يرضى عنه اللبيب ويرجع الى ما قلنا ما قيل وكانه اراد بالاعتماد على
ذلق اللسان الاعتماد عليها حقيقة او حكما فان الشفوي والمعتمد عليه متقاربان انتهى ثم قال في المفصل
الاولى ان يقال انما سميت حروف ذلاقة اي سهولة من قولهم لسان ذلق بكسر اللام من الذلق بسكون اللام
وهو مجرى الحبل في وسط البكرة ولا شك ذلك سهولة جري فلما كان كذلك التزموا ان لا يخلو رباعيا او خماسيا
عنها وكان هذا الحكم هو المعتبر في التسمية الا انهم استغنوا بسببه وهو الذلاقة فاضافوها اليه انتهى وانما
قال الاولى للاشارة الى توجيه الوجه المذكور بنحو ما قلنا من التغليب وتعميم الاعتماد الى الحقيقية والحكمية
قوله التزموا ان لا يخلو رباعيا او خماسيا عنها اشارة الى ان مثل العسجد وهو الذهب والدهدقة بوزن
دحرجة وهو الكسر دخيل في العربية الا ان يشذ شيء يكون عربيا والشاذ لا عبرة به واما المصمتة ما عداها
وهي الحروف التي لا يتركب منها على انفرادها رباعي او خماسي لعدم كونها مثلها في الخفة فكانه قد صمت عنها
او كانهم لما لم يجعلوها منطوقا بها اصمتوها اي جعلوها صامتة ساكتة كان الحروف الذلاقة هي المنطوق بها
وضدها كانه المسكوت عنه مصمت قوله وهي ستة فيكون البواقي المصمتة اثنين وعشرين وقال مكي
في الرعاية ان الالف الساكنة ليست من المذلقة ولا من المصمتة لانها هوائية لا مستقر لها في المخرج
كذا في بعض شروح الجزري فكما انها ليست مذلقة ولا مصمتة كذلك ليست مجهورة ولا مهموسة
وغير ذلك من الصفات فلا يعرف وجه تخصيصها بالذكر فعلى يكون المصمتة اثنين وعشرين لا غير قوله
بجمعها رب متنفل اسم فاعل من التنفيل وهو ان يقول الامير للعسكر من قتل قتيلا فله كذا والنفل الغنيمة

١١٤

قوله والحلقية بالرفع عطف على الذلقية قوله التي هي الحاء والخاء ولم يعد الالف الساكنة مع انها من حروف
الحلق ايضا كما صرح به القوم نظرا الى كمال قرب المخرج للهمزة حتى قيل باتحاد مخرجهما كذا قيل وهذا يخالف لما
نقلناه من مكي في الرعاية من الالف هوائية لا مستقر لها في المخرج والقول الشيخ الجزري فالف الجوف
واختاها وهي حروف مد للهواء تنتهي ثم لاقصى الحلق همزها فالاولى انه لم يعد الالف الساكنة لانها ليست منها
على التحقيق وفي شرح الجزري لعلي القاري كما يتحول لمخرج حروف المد واللين من مخرجه الى الجوف على الصواب قوله
كثيرة الوقوع خبر كانت في ولما كانت ذكر ثلثيها جواب لما وهو من كل منهما اربعة وهي الراء والميم والنون واللام
في الذلقية والهمزة والهاء والحاء والعين من الحلقية اما كثرة وقوع الحلقية فظاهر واما الذلقية فلما من
ان رباعية او خماسية لايخلو عنها الا دخيلا او معربة او شاذة قوله ذكر ثلثيها فيه اشارة الى ان المراد من قوله
مشتملة على انصاف انواعها اكثرها واغلبها وقيل مراده هنا النصف الاكثر لكن عبر عن النصف الاكثر بالثلثين اختصارا
في العبارة وفيه تكلف بل تعسف ولقلة مقابلي النوع بالنسبة اليهما وهما المصمتة وغير الحلقية ذكر منهما اقل
النصفين وهو احد عشر لان الباقي من كل منهما اثنان وعشرون وقد ذكر من كل منهما عشرة وهي من المصمتة
الالف والصاد والهاء والكاف والسين والحاء والياء والعين والطاء والقاف واما من غير الحلقية فهي
اللام والميم والصاد والراء والكاف والسين والطاء والياء والقاف والنون فالمذكور منهما نصفهما الا اقل
ليناسب القلة القلة قوله ولما كان ابنية المزيد لايتجاوز عن السباعية اي في الاسماء الابهاء التانيث او زيادتي
التثنية او النسب واما مثل كذيذبان بتشديد الذال الاولى وقرعبلانة واصطفلينة فانها ثمانيتان فنادر
لايعبأ به واصل قرعبلانة بفتح القاف والراء وسكون العين وفتح الباء قرعبل وهو الحيوان عظيم البطن
واصل اصطفلينة اصطفلن فاصل كلا منهما خماسي زيدت فيه ثلثة احرف هذا في الاسم وان كان فعلا فابنية
المزيد في الافعال لايتجاوز السداسية ولظهوره لم يقيده بالاسم وقيد بالمزيد اذ ابنية الاصول لا تتجاوز
في الاسماء عن الخماسي وفي الافعال عن الرباعي وقد عرفت ان الف التثنية ونونها وعلامة الجمع والنسب
لايعد من ابنية المزيد فلا يرد ان الزيادة الشايعة في الاسماء ترتقي الى التسعة مثل مدهامتان وقد مر
ان تجاوز يتعدى بعن اذا كان بمعنى تقدير كما يتعدى بعن اذا كان بمعنى عفي فلا اشكال قوله ذكر جواب لما
قوله اليوم تنساه قال الرضي سال تلميذ شيخه عن حروف الزوائد فقال سالتمونيها فظن انه لم يجبه احالة
على ما اجابهم به قبل فقال ما سالتك الا هذه النوبة فقال الشيخ اليوم تنساه فقال والله ما انساه فقال
قد اجبتك يا احمق مرتين ومعنى كون هذه الحروف زوائد ان كل حرف زيد على الكلمة لايكون ذلك المزيد الا منها
لانها تقع ابدا زوائد فان تلك الحروف كثيرا ما تكون اصلا قوله سبعة احرف منها مفعول ذكر وهي ما عدا الواو
والتاء والالف الساكنة اعني الالف المتحركة واللام والتاء والميم والنون والسين والهاء قوله تنبيها على
ذلك الاشارة الى عدم تجاوزها السبعة لانفهامه مما قبله فان قيل كون المذكور سبعة مبني على عد الهمزة
والالف واحدا وكونها عشرة مبني على خلافه فلا يناسبه قيل انها في نفس الامر عشرة فلذا بني اول كلامه عليه
ولما لم يذكر الالف والهمزة معا في اسماء السور ناسب عدهما واحدا لانه امر اعتباري بني عليه اخر الكلام اشارة

قرعبلانة دويبة عريضة البطن
الاصطفلنة جزر يؤكل

الى الوجهين كما قيل وفيه ما فيه اذ كون المذكور سبعة بناء على عد الالف حرفا براسها كان كونها عشرة
مبنيا على ذلك فلا يعرف وجه ما قيل قوله ولو استقريت لغ الاستقراء استفعال من القراءة يقال لغ
استقرأت بالهمزة وقد تبدل ياء كما وقع في النسخ هنا والمعنى لو تتبعت مفرد لغة العرب ومركباتها
واطلعت الحروف التي تتركب منها وجدت الحروف المباني المتروكة اي في فواتح السور الكريمة من كل جنس
اي من كل نوع من المهموسة والمجهورة وغير ذلك من الصفات المذكورة مكثورة اي مغلوبة بالكثرة من كاثرته
فكثرته اي غلبته في الكثرة وحاصله ان المذكور في الفواتح اكثر استعمالا في كلام العرب العرباء ولغتهم مما لم
يذكر في الفواتح وما ذكروا اشتهر فيما بينهم كان له مدخل في الفصاحة تام فكان ما عداه في جنبه في حكم العدم
والمص اشار بذلك الى ان هذه لطيفة اخرى غير ما ذكر من الوجه الاخرى فان ما اختاره تعالى من اوائل
السور يمكن اختيار عكسه فاختاره للتنبيه على تلك النكتة اللطيفة فسبحان من دقت حكمته وعظمت
عظمته وجبروته ولما كان كثر من باب المغالبة حيث ثبت ان يقال كاثرته فكثرته اذا غلبته في الكثرة
فهو مكثور اي مغلوب فلا اشكال بان كثر بضم الثاء المخففة لازم ككثر فكيف يبنى منه اسم مفعول
بلا واسطة الجار ولا يذهب عليك انه لا تزاحم في العلل وكثرة الاستعمال علة لذكر جميع المذكورات
من حيث المجموع والنكات التي دلت على الاعجاز بناء على ان مثلها من الامي مستغرب علة لبعضها
كما بين كلا في محله قوله ثم انه ذكرها لما فرغ عن بيان متشاركها في المادة شرع في بيان تشاركها في
الصورة وايضا ليكون الالزام بالمادة والصورة جميعا فقال ثم انه لغ وايراد ثم للتنبيه على تراخي رتبة
الاخيرة اذ بيان المادة لكونها معروضة للصورة مقدم رتبة كما ان المادة نفسها مقدمة على الصورة
طبعا فهو معطوف على قوله فذكر من المهموسة لغ كما هو الظاهر ذكرها مفردة نحو ن وثنائية نحو حم وثلاثية
نحو طسم ورباعية نحو المص وخماسية نحو حم عسق والقول بانها مفردة او ثنائية بالنظر الى الكتابة كما
مر توضيحه واما في التلفظ فلا يوجد مفردة بل ثلاثية فصاعدا قيل وبعضها ثنائية ولا يعرف له وجه اذ لا يوجد
اسم اقل من ثلثة كما فهم من كلام صاحب الكشاف وجوز بعضهم كونه ثنائيا نحو با تا ولنا فيه مقال هناك
ولم سلم ذلك فلا يفيد اذ الفواتح لم يذكر فيها مثل ذلك قوله هذا نابان المتحدى مركب من كلماتهم اي من جنس
كلماتهم فتسامح في العبارة لظهور المراد بلا عناية وهذا التنبيه غير ما ذكره في اول الدروس من قوله وتنبيها
على ان المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم فان التنبيه ليس على ذلك فقط بل على كونه مركبا
من جنس كلماتهم التي اصولها كلمات مفردة تارة ومركبة من حرفين فصاعدا الى الخمسة تارة اخرى وهذا ليس
بمفهوم مما سبق وان كان مرادا فلا تكرار قوله الى الخمسة الغاية هنا داخلة في المغيا بمعونة ما سبق ومثال
الكلمة المفردة مثل همزة الاستفهام والمركبة من حرفين نحو من وقد والمركبة من ثلثة نحو زيد وضرب ومن
اربعة نحو جعفر واحمر ومن الخمسة نحو سفرجل وقد ثبت ان كون الاصل خمسة مختص بالاسم واما الفعل فلا يكون
الا ثلثة او اربعة والاسم يكون ثلثة او اربعة او خمسة قوله وذكر ثلث مفردات وهي ص وق و ن
في ثلث سور وهي سورة ص وسورة ق وسورة ن قوله الاسم نحو كاف الضمير والكاف بمعنى المثل

والفعل نحو ق امر من وقى يقي فعلم منه ان وجود المفرد في الفعل بعد الاعلال والحذف اذ لا يوجد فعل اقل
من ثلثة وكذا لا يوجد ذلك في الاسم المتمكن وما وجد اقل من ثلثة فهو اسم غير متمكن لكن هذا لا يضر مقصود
المص قوله واربع ثنائيات بالنصب عطف على ثلث مفردات قوله وفي الفعل بحذف كقل ومثل هذا البيان
لابد منه في الصورة الاولى بل هي محل البيان قوله وفي الاسم اى الاسم الغير المتمكن لكن موصولا او موصوفا
او استفهامية قوله وبه تكون في الاسم بالحذف كدم ويد قوله في تسع سور والاربع الثنائي طه ويس وطسين
وحم والسور التسع طه نمل يسين مؤمن سجدة زخرف دخان جاثية احقاف قوله على ثلثة او جر فتح
الاول وكسره وضمه فيحصل من ضرب الثلثة في الثلثة تسعة قوله ففي الاسماء تفصيل لوقوع الثنائي
كذلك قوله على لغة من جر بها اى جعلها حرف جر احتراز عن غيره فانها حينئذ تكون اسما وهذا المقدار كاف
في المقصود على ان هذه اللغة جيدة فلا اشكال بان ضم الاول لا يوجد في الحرف عند من جعلها اسما قوله
وثلث ثلاثيات منصوب بذكر المقدر عطف على اربع ثنائيات وهي الم والر وطسم قوله في ثلث عشرة
سورة سورة البقرة وال عمران يونس هود يوسف ابراهيم حجر شعراء قصص عنكبوت روم لقمان
سجدة قوله تنبيها على ان اصول الابنية المستعملة ثلثة عشر والمراد بالابنية هي الالفاظ باعتبار حروفها
وحركاتها وسكناتها الموضوعة لها باعتبار كونها مادة للكلمة كذا في الجاربردي قوله الموضوعة لها احتراز
عن الحروف والحركات الاعرابية قوله باعتبار كونها لزيادة بيان واشارة الى ما ذكرنا والمراد بالاصل
ما ثبت في تصاريف الكلمة لفظا كبغاء حروف الضرب في مصرفاته او تقديرا كعين قلت وبعت والزائد
ما سقط في بعضها كواو قعود عدم في قعد المستعملة احترازا عن الاصول الغير المستعملة كما فصله في
الشافية قوله عشرة للاسماء فان الاسم الثلاثي كان مقتضى القياس ان يجيء اثنى عشر ابنية لكن
سقط فعل بضم الفاء وكسر العين وبالعكس استثقالا للنقل فيهما من الضمة الى الكسرة وبالعكس فبقي
عشر وهي فلس وفرس كتف عضد حبر عنب ابل قفل صرد وعنق قوله وثلثة للافعال وهي فعل بفتح
العين وفعل بكسر العين وفعل بضم العين وجه الحصران اوله مفتوح لا غير للخفة وامتناع الابتداء
بالساكين وللعين ثلث احوال لانه لا يكون ساكنا لئلا يلزم التقاء الساكنين عند اتصال الضمير المرفوع
اذ اللام ح يسكن ولم يعد المجهول من اصول الابنية حتى يكون ما للافعال اربعة ثلثة للمعروف وواحد
للمجهول اذ المجهول مغير من صيغة المعلوم فلا يكون من اصول الابنية ولما لم يكن للحرف ابنية الاصول
والفروع لم يتعرض له واما ما سبق فلما كان للحرف ما للاسم والفعل تعرض له فيه قوله ورباعيتين اى ذكر
رباعيتين وهي المر والمص في سورتين الاعراف والرعد وخماسيتين كهيعص وحم عسق في سورتين
سورة مريم وسورة شورى تنبيها على ان لكل منهما اصلا كجعفر للرباعي وهو النهر الصغير وسفرجل للخماسي
قوله وملحقا من الملحق للرباعي بزيادة الدال ولم يدغم اذ الملحق لا يدغم وهو المكان الغليظ المرتفع قوله
وجحنفل للملحق بالخماسي بزيادة النون ومعناه الغليظ الشفة ومن اراد توضيح هذا المقام فليراجع
الى الشافية والى شروحها قوله ولعلها فرقت لكما بيان نكتة التفريق مع انه يمكن ذكرها جملتها فاشار الى وجهها بانه

جحنفل بتقديم الجيم
اصله جحفل [illegible]
صح

وان الكس عد جميعها في اول القران وان الفائدة المشار اليها بقوله افتتحت السور بطائفة منها
ايقاظا وبقوله ثانيا ليكون اول ما يقرع الاسماع لكا حاصلة بعدها باجمعها لكنه يفوت هذه الفائدة
وعن هذا اختير التفريق تكثيرا للفائدة والمراد بهذا الفائدة ما استفيد من قوله ثم انه ذكرها مفردة
الى قوله ولعلها لكا لو ذكر ثلث مفردات في موضع واحد لم يحصل التنبيه على انها توجد في الاقسام الثلثة
وكذا لو ذكر الثلاثيات الثلث في محل واحد لم يحصل التنبيه على ان اصول الابنية ثلثة عشر بل حصول
التنبيه يتوقف على التفريق ولذا قال المص في تعليل ذلك تنبيها وايذانا اشعارا بان الغرض التنبيه
فلا وجه للايراد بان هذا الايذان لا يتوقف على تفريقها بل لو عدت باجمعها في اول القران يحصل هذا الغرض
ايضا كما لا يخفى فان اراد بحصول الغرض حصول في نفس الامر لا يفيد مع ان فيه ما فيه وان اراد التنبيه
على حصول هذا الغرض فغير مسلم ومنشأ هذا الاشكال الذهول عن قوله تنبيها وافراد الفائدة مع انه
فوائد لارادة الجنس او اللام للاستغراق وقيل بالنسبة الى التفريق فائدة واحدة وقد ذكرنا فيما مر ان
معاني هذه الاسامي من المجهورة والمهموسة وغير ذلك من المذكور الى هنا متحققة في وقت النزول
وان كانت الاسامي مستحدثة استحدثها ارباب العربية كذا نقل عنه قدس سره واختصاص كل سورة
بما اختصت بها من الفواتح لحكمة دعت اليه وان لم نطلع عليها فلا نشتغل ببيانها قال صاحب البرهان
كل سورة بدئت بحرف منها فان اكثر كلماتها وحروفها مماثل له فلو وضع ق مكان ن لم يكن لعدم التناسب الواجب
رعايته في كلام الله تعالى فسورة ابتدأت به لما تكرر فيها من الكلمات بلفظ القاف من ذكر القران والحلف له
وتكرير القول ومراجعته والقرب من ابن ادم وتلقي الملكين وقول العتيد والرقيب والسائق والالقاء
في جهنم والتقدم بالوعد وذكر المتقين والقلب والقرون ونقبوا في البلاد وغير ذلك الى اخر ما قال كما نقله
البعض فان اراد بان اكثر كلماتها وحروفها مماثل ان اكثر كلماتها بالنسبة الى جميع ما ذكر فيها مماثل له فغير مسلم
والسند ظاهر من التتبع وان اراد ان اكثريتها بالنسبة الى كل واحدة من الكلمة اذ الغير المصدر بالقاف
من الكلمة اقل من المصدر بالقاف فهو مع ما فيه من الخفاء لا يفيد على انه لو سلم ذلك في ق ويس
وان فاعتباره في مثل سورة البقرة وال عمران مشكل فالصواب ما قررناه من انه في مثل ذلك لابرام النكتة
قوله مع ما فيه من اعادة لكا اشارة الى جواب ثان وهو اعادة التحدي وتصديره بلفظة مع للاشارة الى
ان هذا الجواب هو الاصل الصواب والجواب الاول تابع له فالتكلف الذي التزم في الجواب الاول لا يحتاج
اليه في هذا الجواب قوله وتكرير التنبيه على اعجاز القران اذ بالتكرير ينشرح صدورهم الى القبول والعرفان
والمبالغة فيه اى في كل من التحدي والتنبيه وللمبالغة في ام مدخل تام في دفع عنادهم وشدة شكيمتهم
وتوجه اذهانهم الى استماعهم والاولان يحصلان بالتكرير مرتين او ثلاثا والاخير بتكثير التكرير كما قيل لما
كان كون الاسماء المذكورة معدودة مسرودة غير مناسب لبلاغة النظم الجليل قال والمعنى هذا المتحدى به
للاشارة الى انها قدرت بالمؤلف من هذه الحروف فهي في حيز الرفع بالابتداء او الخبر كما سيصرح به وليس
هذا مما لاحظ له من الاعراب كما فهم من كلام الكشاف لما عرفت من انه لا يناسب جزالة النظم الجليل قوله هذا

المتحدى به الاشارة للمتشخص في العلم او في الخارج باعتبار وجود بعض اجزائه فيه كهذا الشهر في اول يومه
مثلا وفيه اشارة الى ان القران عبارة عن الكلام المركب تركيبا خاصا فيكون اسما للكل لا اسما لمفهوم كلي
الا ان يتكلف **قوله** مؤلف من جنس هذه اي من هذه الحروف واخواتها مما لم نذكر في الفواتح
وهذا معنى قوله مؤلف من جنس هذه الحروف اي مؤلف تاليفا بالغا اقصى درجات البلاغة
والبراعة ولا بد من هذا التاويل لا سيما في قوله او المؤلف منها كذا اذ ابقي على اطلاقه يلزم حمل الاخص
على الاعم حملا كليا وان لم يلزم ذلك في الاول لكن وصف التحدي انما يتحقق بملاحظة قيد الكمال ثم كون
المتحدى به مبتدأ مرة وخبرا مرة اخرى لا بد من الاعتبار الذي حقق في زيد المنطلق والمنطلق زيد
ودون اعتباره هنا خرط القتاد والقول بان المتحدى به اعتبر اولا معلوما للمخاطب دون المؤلف
منها فجعل مبتدأ وحمل المؤلف منها عليه والثاني اعتبر على عكس ذلك فجعل المؤلف منها مبتدأ والمتحدى به
خبرا ضعيف فانه اعتبار بحت ليس له ثبوت في نفس الامر قوله كذا كناية عن المتحدى به لكن لو قال او هذا
المؤلف كما في الاول لكان اولى **قوله** وقيل هي اسماء السور هو عطف على ما فهم من قوله ثم ان مسمياتها لما
فكانه قال هذه الفواتح اسماء حروف ذكرت لما مر وقيل هي قوله وعليه اطباق الاكثر اي من المفسرين يقال
اطبق الناس على كذا اذا اجتمعوا واتفقوا عليه واصل معنى اطبق وضع الطبق ثم استعمل لما ذكر
بملاحظة ما فيه من معنى الاحاطة والشمول مرضه لما سياتي من قوله والوجه الاول اقرب لانه مع ما فيه
من فوات النكات المذكورة واللطائف الفائقة بحيث يتحير منها اولوا الالباب البارعة والحق احق
ان يتبع وان خالف المشهور وما اتفق عليه الجمهور وقيل وجه الضعف ان اسماء السور توقيفية
ولم ينقل هذه لا مرفوعا ولا موقوفا انتهى وعدم العلم بهذا النقل لا يفيد عدمه فاطباق الاكثر من المفسرين
ومعظم اهل العربية كالخليل وسيبويه عليها فحسن الظن بهم انها ثبتت عندهم لكن لما كان ثبوته على تقدير
تحققه انما هو بطريق الاحاد **قوله** رجح المص الاول لما ذكرنا وقد زيف الامام بانها لم يشتهر اشتهار
سورة البقرة ورد بان عدم الشهرة لا يدل على عدم العلمية الا يرى ان ابا هريرة رض اشتهر بكنيته
او لقبه ولا يعرف كثير اسمه وعلمه **قوله** سميت اي السور بها اي سميت السور التي صدرت بها **قوله**
اشعارا بانها الخ بيان لوجه التسمية وتعليل له وجه الاشعار على ما نقل عنه قدس سره الاولى في الاعلام
المنقولة ان يراعى مناسبتها لمعانيها الاصلية عند التسمية وربما تراعى عند الاطلاق باقتضاء المقام
ولما كانت هذه السورة مركبة من حروف مخصوصة لها اسماء في لغتهم وجعلت تلك الاسماء اعلاما
لها كان ذلك لتركيبها من تلك الحروف على قاعدة لغتهم واذا اطلقت عليها لوحظ هذا المعنى لاقتضاء
التحدي له وحيث كان القران نوعا واحدا فالاشعار في بعضه اشعار بان المجموع كذلك انتهى ولا شك
ان هذا يخالف لما ثبت عندهم من ان المنقول اليه يجب ان يتصف بالمعنى المنقول عنه ومن هذا
يكون الاعلام المنقولة مشعرة بالمدح او الذم وهنا ليس كذلك اذ الاشعار هنا بان المنقول اليه
مركب من المنقول عنه في المنقول اليه بل اذا وجد امر اقوى منه ينبغي اعتباره مناسبة ولا شك ان كون

وقد ورد عن النبي عليه السلام من قرأ حم يس فلب القراة ومن حفظ الى ان صحح

نفس المنقول مادة للمنقول اليه اقوى في التناسب من تحقق وصف فيه لان تحقق الذات اقوى
من تحقق الوصف فلا محالة يعتبر مناسبة بينهما ولا يضر كونه غير متعارف فانه من النوادر المقبولة
فكم من معنى يستلذه ذوق البلاغة فيجب اعتباره مع انه لم يشتهر بين القوم انتهى وحاصله ان كلام
الائمة يدل بمنطوقه على ان المناسبة بين المعاني الاصلية والعلمية ان يتصف المنقول اليه بوصف
المنقول عنه ويدل بمفهومه على ان المناسبة بينهما اذا تحقق بامر اقوى من ذلك يجب اعتباره بدلالة
النص وهنا وجد امر اقوى من تحقق وصف المنقول عنه في المنقول اليه فيجب اعتباره ودلالة
النص ليست بمنحصرة في الادلة والنصوص ومثل هذا الجنس اعتباره في مقام الخطابيات وهذا
جيد جدا فلا اشكال بان قواعد العلم لا يجري فيها الدلالة بالنص واعتبار الاولوية اذ بيانهم في
محاوراتهم شاهد على اعتبارها في مثل هنا وكفى بقول صاحب الكشاف دليلا اذ كلامه يحتمل ذلك وان لم
يكن صريحا على ان اختيار الامامين الخليل وسيبويه ذلك يومي الى ما ذكرنا بقي هنا اشكال هو ان النقل
يقتضي ان يكون تلك الاسامي اسامي لحروف الهجاء وقت النزول بل قبل النزول مع انهم صرحوا ان هذه
اسامي اصطلح ارباب التدوين والعربية بعد النزول ولا يجري هنا الجواب الذي ذكر في دفع الاشكال
بان مثل المجهورة والمهموسة وغير ذلك مستحدثة بان معاني هذه الاسامي متحققة في وقت النزول
وان كان الاسامي مستحدثة فتامل **قوله** فلو لم تكن وحيا من الله تعالى الفاء للتفريع على كون السور
معرفة التركيب **قوله** لم تتساقط مقدرتهم مثلثة الدال لكن الضم اشهر اي قدرتهم وهم فرسان حلبة
الحوار وامراء الكلام في نادي الفخار دون معارضتها اي عند معارضتها او مكان قريب من معارضها
واشار به ان في هذا الوجه ايقاظا للاعجاز كما في الاول لا رجحان للاول على هذا الوجه في ذلك الايقاظ بل
الفضل له بما ذكرناه وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قيل ان المص لم يقيد الكلمات بكونها عربية ولم يذكر كون
التركيب من مسمياتها اذ مراده انها كلمات عربية معرفة التركيب من مسمياتها لكنه لظهوره لم يتعرض له
ولو كان الامر كما ذكره لما كان الايقاظ المذكور متحققا به **قوله** واستدل عليه اي على كون هذه الاسامي اسماء
للسور بانها اي تلك الالفاظ لا يخلو اما ان تكون مفهمة او لا فان لم تكن مفهمة اي لاحد من الاحاد حتى
لمن اوحيت اليه فهو سلب كلي اسم فاعل من الافهام بمعنى دالة على شيء واصل معنى مفهمة اي معلمة شيئا
لغيره مجازا لكونه سببا للافهام والاعلام وما ذكرنا حاصل معناه او بزنة المفعول من الافعال عبر بها تنبيها
على ان لا دخل للراي في معرفتها بل يجب استفادتها من الغير وهذا ايضا مجاز اذ هي سبب كون الشيء مفهما
كما اشار اليه بقوله فاما ان يراد بها الخ قدم هذا الشق مع كونه فاسدا لكونه عدميا وهو مقدم على الوجود او العدم
تقسيمه كالبسيط بالنظر الى الثاني لكونه منقسما الى قسمين او لكون الثاني طويل الذيل فاريد اخراج الاول
من البين **قوله** كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل في عدم الدلالة على المعنى وان كان موضوعا لمعنى غير مستعمل
فيه او غير معلوم الوضع له وهذا مجرد احتمال فرض لان يستوعب الاحتمالات الممكنة عقلا ثم ليبطل الاحتمالات
الغير الثانية ويثبت الاحتمال المرضي فلا اشكال بان دلالتها على حروف الهجاء يوجب الافهام اذ الغرض عدم

اي المحاورات وحلبة المحاورة كناية عن الحذاقة فيها وامراء الكلام اي رؤساء اهل الكلام

ع وهذا اولى من معنى عند معارضها يعرف بالتامل

دلالتها على معنى اصلا ولو كان حروف الهجا كما هو المتداول في الاستدلالات من الترديد القبيح لاسكات
الخصم قوله والتكلم بالزنجي مع العربي في عدم فهم المراد وهو قريب من الوجه الاول وتغايره بالاعتبار
والا فبمنزلة التكلم بالمهمل وقيد الزنجي اتفاقي اذ المراد التكلم مع الشخص بغير لسانه سواء كان التكلم بالزنجي
او بالهندي او بالتركي او غير ذلك من اللغات وكذا عكسه لكن قيد مع العربي مما يقتضيه المقام والقول
بان تخصيص الزنجي اشارة الى صعوبة بالنسبة الى العرب من غيره ضعيف جدا فان بالممارسة يكون
اللغات المختلفة سهلا وبدونها يكون صعبا مطلقا من غير تخصيص بلغة دون لغة ولم يكن القران
باسره اي بجميعه بيانا وهدى عطف على قوله كان الخطاب الخ ولما امكن التحدي به واللوازم الاربعة
كلها باطلة فكذا المقدم اما بطلان الاولين فظاهر اذ ايراد الالفاظ التي تشابه المهمل لا يفهم منها معنى
في التنزيل الذي هو نهاية في البلاغة والبراعة لا يليق بشانه الجليل والاعتراض بانه يجوز ان يكون مفهمة
للنبي عليه السلام وان لم يكن مفهمة على سبيل العموم مدفوع بان المراد من الشق الاول السلب الكلي لا الرفع
الايجاب الكلي وما ذكره داخل كما ستعرفه في الشق الثاني واما بطلان الثالث فلقوله تعالى هذا بيان للناس
وهدى وموعظة للمتقين ولا يقدح ما فيه من المجمل والمتشابه في كونه هدى لما لم ينفك عن بيان تعيين
المراد كما صرح به في قوله تعالى هدى للمتقين واما بطلان الرابع فلان التحدي بكل جزء من اجزاء القران مع
انضمام جزء آخر منها حتى يكون كلاما تاما لابد وان يكون متحققا به فان لم تكن مفهمة لا يكون لها مدخل
في التحدي وهو خلاف النص فلا اشكال بان التحدي انما يكون باقصر سورة منها وهي ليس كلاما تاما فضلا عن
ان يكون في مرتبة التحدي لما عرفت ان لكل جزء من اجزاء القران لابد وان يكون له مدخل في التحدي قوله
وان كانت مفهمة ايجاب جزئي لانه نقيض السلب الكلي اي وان كانت مفهمة في الجملة سواء كانت مفهمة
لكل احد او لاحد ما كالنبي عليه السلام فينحصر الترديد المذكور ويتم الاستدلال ويندفع اشكال كثير وان كانت
مفهمة فلا يخلو اما ان يراد بها السور الخ اولا الحصر ايضا عقلي قدم الشق الاول لانه هو المراد هنا وان الثاني
مع كونه باطلا طويل الذيل وانما قال اما ان يراد بها ولم يقل اما ان يدل اذ الدلالة فقط بدون الارادة
لا تفيد مع ان قوله مفهمة معناه دالة السور من قبيل انقسام الاحاد في الاحاد التي هي مستهلها بزنة
اسم المفعول اي اولها واصله من طلوع الهلال ولما كان الهلال انما سمي هلالا في اول الشهر ثم هو بعده
قمر وبدر قيل لكل اول مستهل مجازا ثم شاع حتى صار فيه حقيقة عرفية قوله على انها القابها اذ اللقب هو
المشعر بالمدح او الذم انما كانت القابا لاشتمالها على الاشعار المذكور ولا مدح فوقه لكن الظاهر انه يشترط
فيه ان يدل على ذلك بحسب معناه الوضعي كما ينبئ عنه بيانهم من ان اشعار المدح او الذم تبعي على ما هو
المختار فتسميتها القابا محل نظر والقول بان تسميتها القابا على طريق الادعاء والتنبيه غير متعارف والاشعار
المذكور قد يشتد ركانه في كل الاشعار هنا خفي فليتهم وجدانه قوله او غير ذلك اي او ان يراد بها
غير السور الخ وظاهر هذا الكلام ان يتناول الايراد به السور التي هي ليست مستهلها ومقتضى قوله سميت
اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب جواز كونها اسماء للسور التي هي ليست مستهلها فقوله والثاني

اي بالبيان المنسوب الى الزنج مع العربي بان يخاطب العربي به

باطلاع اطلاقه منظور فيه قوله لانها اما ان تكون المراد ما وضعت له في لغة العرب ما عدا السور التي
هي مستهلها بقرينة المقابلة والمراد بالوضع اعم من الوضع الشخصي والنوعي الشامل للمجاز قوله وظاهر
انه ليس كذلك اذ الظاهر ان المعاني الحقيقية وهي حروف الهجاء غير مرادة لعدم مناسبتها بما بعدها
ولا علاقة لها بمعاني اخر ينتقل منها اليها سوى السور او القران كله اذ لا معنى لتسمية شيء واحد باسماء
متعددة بعلاقة واحدة فمعنى قوله انه ليس كذلك انه ليس المراد ما وضعت له ما عدا الحروف التهجي
لما عرفت من انها غير صالحة للارادة ولا اختلاج في قوله ليس كذلك كما ادعاه البعض فقال وظاهر انه
كذلك لان ارادة حروف الهجاء من هذه الاسماء ارادة لما وضعت هي له في اللغة العربية ويترتب عليها
فوائد ولذا اختاره المصنف انتهى والقرينة على ما ذكر قوله على انها القابها فانه اشارة الى ان هذه الاسماء
موضوعة للحروف الهجاء في اللغة العربية فان الالقاب من الاعلام المنقولة فكيف يقول هنا انه ليس
كذلك اذا لم يكن مراده ما ذكرنا قوله او غيره عطف على قوله ما وضعت له اي وان يكون المراد غير ما وضعت له
في لغة العرب بان يكون المراد ما وضعت له في اللغة الغير العربية ولا يكون اعم مما وضعت له في غير العربية
وغير موضوع في لغة اصلا اذ حال الشق الاخير قد علم مما سبق ولذا قال وهو باطل لان القران الخ ولا يخفى
ان هذه الاحتمال داخل في قوله بانها لو لم يكن مفهمة كان الخطاب بها فان المراد بها ان كان ما وضعت له
في اللغة الغير العربية كان التكلم بها كالخطاب بالزنجي مع العربي الا ان يقال ذكر هنا للتعليل بعلة غير ما
ذكر قوله لا يقال لم لا يجوز ان يكون الخ حاصله انا لا نم انها لو لم تكن مفهمة يلزم المحالات المذكورة والمستند
ما ذكره وهو جواز كون الفواتح مزيدة لغرض التنبيه وهذا لجواز ان يدل عليه لا بالوضع فلا يكون
الخطاب كالخطاب بالمهمل الخ والاولى ان يكون منعا لبطلان قوله او غير ذلك اي نختار ان المراد غيره
قوله وهو باطل ممنوع اذ الاية الكريمة مسوقة لبيانه لا يشتبه فان المراد بها ليس الوضع العرفي بل
المراد الاستعمال عندهم وهو موجود في هذه الاسامي كما قاله قطرب حيث قال ان الكفار لما قالوا
لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه الا اراد الله ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم
واستماعهم لما يرد عليهم من القران فانزل الله تعالى هذه الاحرف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين
استمعوا الى ما يجيء به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فاذا اصغوا هجم عليهم القران فكان سببا لاسكاتهم
وطريقا لانتفاعهم به انتهى ولا يذهب عليك ان هذه الرواية ان تمت يمنع بها كون المراد بها اسماء
للحروف الهجاء فتدبر وكذا الكلام في الوجوه الباقية يظهر لك بعد النظر والقطرب من افاضل
تلامذة سيبويه فكلما فتح بابه وجده فقال ما انت الا قطرب ليل اذ القطرب دويبة لا تستريح
في النهار من السعي قيل قال الجويني القول بانها تنبيهات جيد لان القران كلام عزيز وفوائده
عزيزة فينبغي ان يرد على سمع متنبه وكان من الجائز ان يكون قد علم في بعض الاوقات كون
النبي صلى الله عليه وسلم في عالم البشر مشغولا فامر جبرئيل ان يقول عند نزوله الم والمر وحم ليسمع
النبي عليه السلام صوت جبرئيل فيقبل اليه ويصغي اليه قال وانما لم تستعمل الكلمات المذكورة في التنبيه

كالاوامالانهامن الالفاظ التي تستعار فيها في كلامهم والقران كلام لا يشبه الكلام فناسب ان يؤتى
فيه بالفاظ مبهمة لم يعهد ليكون ابلغ في قرع سمعه قال قطرب ان العرب اذا استانفت كلاما فمن
شانهم ان يأتوا بغير ما يريدون استينافه فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام الاول واستيناف
الكلام الاخر كما في اما بعد انتهى ومن هذا تبين ان ليس المراد انقطاع سورة سابقة عن سورة .
لاحقة حتى يرد ان التسمية كافية في ذلك انتهى ومن هنا ظهر ايضا ان قوله والدلالة على انقطاع
كلام الخ عطف تفسير للتنبيه فان المراد به المعنى اللغوي اى تنبيه المخاطب فهو بمعنى الدلالة فكلمة
على متعلق بالتنبيه او الدلالة وانكر البعض ذلك فقال هي وجهتان لا تفسير للتنبيه ولا وجه له
وكلمة الواو الواصلة يرده قول الجوفي وكان من الجائز ان سلم صحته يفيد وجه تخصيص هذا
التنبيه ببعض السور دون بعض وبه يندفع اشكال اخر وهو ان بعض اوائل السور متصل
باواخر سورة قبله كما بينه الامام في بعض المقام والفصل بالتسمية لا ينافي ذلك لانها انزلت
للفصل بين السور لا لافادة انقطاع الكلام بالنظر الى ما قبله والاستيناف بالنظر الى ما بعده وبه
يعلم سر الفصل بالتسمية في كل سورة والفصل بتلك الاسامي في بعض السور ولقد سهى البعض
هنا سهوا ظاهرا وكم من عايب قولا صحيحا قوله او اشارة اى كلمات الخ عطف على قوله مزيدة وسند
اخر للمنع المذكور والممنوع هنا امّا ان يكون المراد ما وضعت له في لغة العرب وظاهر انه ليس كذلك
اى لا نم عدم ارادة ما وضعت له في لغة العرب ظاهر الجواز ان يكون تلك الاسماء اشارة اى لم لا يجوز ان يشير
بتلك الاسماء باعتبار دلالتها على مسمياتها لا من حيث انها مرادة بها بل للاشارة الى كلمات مسمياتها جزء
منها سواء كانت كل منها اشارة الى كلمة او مجموع منها كذلك قوله اقتصرت اى وقع الاقتصار عليها او اختصرت
تلك الكلمة مقصورة عليها اى على الحروف التي هي مسميات تلك الاسماء فلا اشكال بان الظاهر ان التاء
سهو من الناسخ لان اقتصر مبني للمفعول وعليها قائم مقام الفاعل قوله اقتصار الشاعر اى اقتصرت
اقتصارا مثل اقتصار الشاعر في قوله اى في قول الوليد بن مغيرة قلت لها قفي فقالت لي قاف اى فقالت
قفت اوافق اخره لا تحسبي انا نسينا الايجاف سرعة سير الخيل قيل وفي بعض النسخ ق بصورة
المسمى لكن القراءة بالاسم كما في قوله تعالى ق والقران المجيد فهو لا يخل الوزن لانه من البحر الرجز قوله الالف
الاؤلة بوزن افعال ممدود ومهموز الاول والاخر ومعناه النعم وهو جمع واحدة التي بفتح الهمزة
وسكون اللام وله لغات اخر قوله واللام لطفه اى احسانه او تقريبه العبد الى طاعته وتبعده
عن المعاصي والميم ملكه بضم الميم او بكسرها قدم الفرق وبيانه في سورة الفاتحة فاقتصر على الالف من الالاء
وعلى اللام من اللطف وعلى الميم من الملك فاشير بكل منها الى كلمة فيكون المراد به ما وضعت له في لغة
العرب قوله وعنه اى وعن ابن عباس رض ان الالف ح وفي هذه الرواية اشير بمجموع الاسامي الى
كلمة كما قال لمجموعها الرحمن لكن نظر فيها الى المكتوب فلذا اسقطت الالف الساكنة مع انها ملفوظة
واما اللام في الرحمن ملفوظ لانه ادغم في الراء والمدغم في حكم الملفوظ قوله انا الله اعلم فاقتصر

من انا على الالف

من انا على الالف ومن الله على اللام ومن اعلم على الميم فعلم منه ان الاقتصار اعم من الاختصار على
الحرف الاول وعلى الوسط وعلى الاخير قوله في سائر الفواتح كما فسر الر بانا الله ارى والمر بانا الله اعلم وارى
والمص بانا الله الصمد قوله وعنه اى عن ابن عباس رض قيل ان هذا لم يعرف عن ابن عباس ولا
غيره من السلف انتهى وعدم العرفان لا يستلزم الانتفاء ولعل المص اطلع عليه والقول بان
بعض المفسرين نقله من رواية الضحاك يؤيد ما ذكرنا قوله اى القران منزل الخ يعني انه من
باقتطاع هذه الحروف من هذه الكلمات الى ما ذكر ولا يخفى انه غير داخل في مضمون قوله او اشارة
الى كلمات هي منها الخ وذكره في حيزه محل نظر على ان استفادة هذا من ذلك في غاية الخفاء قوله او الى
مدد عطف على قوله الى كلمات الخ اى او اشارة الى مدد جمع مدة وهي عبارة عن مجموع زمان بقاء
الشيء والاجل يطلق على اخر المدة مثل قوله تعالى فاذا جاء اجلهم وعلى جميعها كقوله تعالى ثم اقضى
اجلا واجل مسمى عنده على وجه والمراد هنا الثاني فيكون عطف تفسير للمدة واقوام جمع قوم
وهو مختص بالرجال لانه اما مصدر نعت به فساغ في الجمع او جمع لقائم كزائر وزور والقيام
بالامور من وظيفة الرجال وقد يعم القبيلتين على التغليب وهو المراد هنا كما هو الظاهر واجال
بالمد جمع اجل وقدم توضيحه الجمل بضم الجيم وفتح الميم المشددة وهو تعداد الابجدية ولكل حرف عدد
معلوم من الف الى الطاء للاحاد ومن الياء الى ص للعشرات ومن قاف الى الظاء للمات والغين
للالف ويسمى هذا بالجمل الكبير واما الجمل الصغير فهو ان يسقط من عدد كل حرف اثني عشر فما بقي بعد
الاسقاط فهو عدد ذلك الحرف في هذا الحساب فاول حرف يمكن اسقاط من عدده هو حرف الكاف واذا
اسقطنا من عدد حرف الكاف اثني عشر يبقى ثمانية فهي عدد حرف الكاف في هذا الحساب فاللام للستة
والميم للاربعة والنون للاثنين والسين ساقطة وعلى هذا القياس وبعضهم يسقط تسعة تسعة
فما بقي بعد الاسقاط يكون عدد ذلك الحرف فاول حرف يمكن اسقاط التسعة من عدده هو الباء فالباء في
يكون واحد فهو حروفه وعلى هذا القياس واكثر ما يستعمل المشارقة هو الجمل الكبير ومشايخ المغاربة يعتنون
بشان الجمل الصغير قوله متمسكا بما روى الخ اخرجه ابن جرير وابن ابي حاتم فحسبوه بوزن ضربوه من
الحساب قوله مدة احدى وسبعون سنة فيه تنبيه على ان الاشارة الى مدد قوم الخ باعتبار مسمياتها
وفيه تاييد لما ذكرنا في اول البحث ان الثواب الموعود في قراءة الم ونحوه انما يترتب باعتبار مسمياتها فاحفظ
هذا فان مقالات القوم فيه متفرقة قوله فتبسم رسول الله عليه السلام لفرط حماقتهم وشدة غباوتهم
وسوء فهمهم قوله فهل غيره اى فهل يجد غير الم او فهل غيره موجود فقال اى فقرأ المص والر والمر
فالاول مائة واحدى وستون والثاني مائتان واحدى وثلثون والثالث مائتان واحدى وسبعون
فعلى سوء فهمهم يكون مدة الدين متفاوتة فاشتبه الامر عليهم وعن هذا قالوا خلطت علينا الخ وما
روى في القصة انهم قالوا فهل غيره في كل قراءة عليه السلام فقرأ عليه السلام على الترقي حتى بلغ مائتين
واحدى وثلثين فما او همه كلام المص من انهم لما قالوه بعد قراءة الم فهل غيره قرأ عليه السلام المص

والروالمر وليس كذلك لكن المص اجمله لعدم تعلق الغرض بتفصيله فكان ذلك نقلا بالمعنى قيل
قال الجولي قد استخرج بعض الائمة قوله تعالى الم غلبت الروم اى المقدس يفتحه المسلمون في سنة ثلاث
وثمانين وخمسمائة ووقع كما قال انتهى وقال السهيلي لعل عدد الحروف التي في اوائل السور مع
حذف المكرر للاشارة الى بقاء مدة بقاء هذه الامة انتهى الاولى للاشارة الى بقاء الدنيا بعد طلوع
رسولنا صلى الله عليه وسلم قال في قوله للاشارة الى مدة بقاء هذه الامة سوء ايهام يعرف بالتامل
قال في تلاوته الى اخره تعليل للتمسك بما روى بهذا الترتيب حيث ذكر الاقل اولا فالقليل فالكثير فالاكثر وفيه
تائيد لما ذكرنا من ان التلاوة على الترتيب وانما جمعه روما للاختصار وتقريرهم على استنباطهم المدد لكن
لاعداد الاقوام بل مدة نبينا صلى الله عليه وسلم فاضافة التقدير الى المفعول والفاعل هو النبي صلى الله عليه وسلم
اصل الاستنباط اخراج النبط هو الماء يخرج من البئر اول ما يحفر والمعنى على استخراجهم بانظارهم وبمراجعاتهم
فنهم **قوله** دليل على ذلك خبران والاشارة الى المدد والاجال بحسب الجمل وجه دلالته انه لولا ذلك لما قررهم
ولما ساعدهم فتقريره صلى الله عليه وسلم دليل لا قول اليهود فلا اشكال قال قول اليهود كيف يكون حجة
قوله وهذه الدلالة وان لم تكن عربية جواب معارضة بان كون هذه الدلالة غير عربية دليل على خلاف ذلك
اذ القرآن على لغتهم بالمعربات اى بالالفاظ التي يستعملها العرب فتعد بعد التعريب عربية فكذا ما الحق بها
ان استعمل العرب ذلك تكون معربة فامعنى الالحاق بها والا فلا تكون معربة فلا ملحقة بها والقول بانها
لاشتهارها فيما بين العرب بلا استعمال ضعيف **قوله** كالمشكات تمثيل بالمعربات فان المشكات لغة حبشية
على لغتهم للكوة الغير النافذة التي يوضع فيها المصباح والسجيل فارسي معرب اصله سنك كل اى الحجر المكون من
الطين وفي السجيل وجوه اخر ليست معربة على هذه الوجوه سيجي والقسطاس بكسر القاف رومي معرب
بمعنى الميزان استعمل كل منها في القران فعلم المعتبر في العربية كون اللفظ مستعملا عند العرب لا الوضع العربي
فقط اودالة على الحروف المبسوطة عطف على اشارة الى كلمات او على مزيدة **قوله** مقسما بها حال من الحروف
المبسوطة وهذا ايضا سند للمنع المذكور اى لا يقال لم لا يجوز ان يكون هذه الالفاظ دالة على تلك الحروف
فقوله وظاهر انه ليس كذلك ممنوع وسنده ما ذكر **قوله** لشرفها علة مرجحة من حيث انها بسائط اى
عناصر ومواد اسماء الله تعالى كما انها مواد سائر الكلمات فلا يكون مختصة باسماء الله تعالى وهذا مذهب
الاخفش حيث قال اقسم الله تعالى بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها لانها مبانى كتب المنزلة على الالسنة
المختلفة ومبانى اسماء الحسنى وصفاته العليا واصول كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون الله تعالى
ويوحدونه فقول المصنف ومادة خطابه اشارة الى انها مبانى كتب المنزلة ولو قال ومادة خطابهم بعدد
مادة خطابه لتم الاشارة الى ما نقل عن الاخفش ومنشا شرافتها كونها عناصر الكلام لا مواد اسماء الله تعالى
فقط فان الله سبحانه وتعالى اقسم بغير اسمائه وصفاته اظهارا لشرفه كقسمه بالعصر والفجر وغير ذلك وهذا
مراد المصنف من هذا البيان للاشارة الى ان القسم به راجع الى القسم باسمائه الحسنى كما اوهمه ظاهر عبارته **قوله**
هذا اى خذ هذا فيكون مفعولا للفعل المحذوف او الامر والشان هذا المذكور من انه لا يقال او هذا كما ذكر ومثله

يسمى فصل الخطاب لكن حسنه اذا لم يتعلق ما بعده بما قبله اذ فصل الخطاب عبارة عن علاقة وكيدة
بين الخروج من كلام الى كلام اخر وهنا ليس كذلك الا ان يقال ان ما بعده ابطال المدعى وما قبله
منع لمقدمات دليله وبهذا يتحقق الخروج المذكور فالاولى كونه بيانا لخطابه والاشارة للقران ولا ايهام
للتخصيص به اذ تخصيص الذكر به لان الكلام فيما وقع فيه **قوله** وان القول الخ بكسر الهمزة عطف على
قوله لم لا يجوز واشارة الى ابطال المدعى بعد المنع لمقدمات دليله اذ لا يلزم من هدم الدليل هدم المدعى
وهدم المدعى وان استلزم هدم الدليل لكن تزييف مقدمات دليله يتضمن فائدة اخرى وهو تبيين
ما هو المراد من تلك الاسامي ولذا تعرضه **قوله** لان التسمية بثلثة اسماء مثل الم فصاعدا مثل المر ومثل
كهيعص وانما قال متنكرة لما سيجيء من تسوية سيبويه الخ فلا يدعي عدم الجواز وانما قال بثلثة اسماء
اذ التسمية بثلثة الفاظ نحو سر من راى وشاب قرناها وغير ذلك من الجمل معروفة عندهم **قوله** ويؤدي
الى اتحاد الاسم والمسمى واحسن ما قيل هنا في بيان الاتحاد ان هذا بناء على توهم انه من الاسماء التي يشترك
الجزء والكل كاسم الماء فانه يطلق على الكل وعلى كل قطرة ومثل هذا يذكر في مقام الاعتراض اسكاتا للخصم
وان كان مغلطة واضحة فان غرض المعارض هدم مدعى الخصم لا اثبات مدعاه واما الجواب بان معناه
يؤدي الى اتحاد الاسم بالمسمى التضمني وانه باطل لان المسمى مدلول والاسم دال ولا بد للدلالة من طرفين
فمع ما فيه من الشرح لا ينفع ما ذكره المص في جوابه يرد عليه ان المتعارف المدلول التضمني لا المسمى التضمني
كما لا يتعارف المسمى الالتزامي بل المتعارف المدلول الالتزامي والفرق بين التسمية والدلالة واضح **قوله**
ويستدعي تأخر الجزء الخ مع تقدم الجزء عليه فيلزم الدور قيل وقد اورد السيد عيسى الصفوي على بعض
الالفاظ القرانية كالضمائر في نحو قوله تعالى انا انزلناه فانها اخبار عن انزال القران وهذه الجملة
من جملته والضمير للقران ومنه الضمير نفسه فيعود الى نفسه حتى اضطر في دفعها الى جواز كون الكلام
خبرا عن نفسه نحو قول القائل كل كلامي صادق اذا لم يتكلم بغير هذا اللفظ بناء على ما ذكروه في دفع
المغالطة المعروفة بالجذر الاصم فتدبر انتهى فعلم منه ان هذه الشبهة لا تختص بالاعلام بل تاتي في القران
والسورة الواقعين في النظم وسيجيء جوابه **قوله** من حيث ان الاسم الخ فان الاسم انما يطلب لاجل المسمى
فهو متأخر عنه في الرتبة العقلية والتقدم بالرتبة ما كان اقرب من مبتدأ محدود كتقدم البعض صفو
المسجد والمبدأ المحدود هنا هو العقل فالاسم متأخر عن المسمى بالنسبة الى ذلك المبدأ المعقول والمتعارف
المبدأ المحسوس والمص استعمله في المبدأ المعقول قال كان تلك الاسماء اسما للسورة مع كونها اجزاء
منها يلزم تأخر الجزء عن الكل مع تقدمه عليه فيلزم الدور وفيه اذ تقدم الجزء من حيث انه جزء تقدم
طبيعي وما يلزم من كونه اسما تأخر رتبي فلا يلزم الدور المحال **قوله** لانا نقول جواب لا يقال هذه الالفاظ
لم تعهد اى لم تعرف مزيدة سواء كانت فواتح اولا ولذا لم يقيده وهذا جواب المنع بابطال السند بانه ليس
بمتعارف في لغة العرب العرباء وكل ما هذا شانه فهو باطل والظاهر انه سند مساو لانتفاء سند آخر
غير ما ذكر او ادعاء مساواته ان لم يكن مساويا وان كان نادرا والنفي متوجه الى القيد والمقيد جميعا

وقيل هو مبني على توهم ان الجزء لا يغاير الكل
والا لغاير جميع الاجزاء فغاير نفسه وكون الاسم
متحدا مع المسمى باطل لان الشيء لا يكون علامة
موضوعة لنفسه كذا في الحواشي الشريفية
انتهى ولا ريب ان عدم كون الجزء مغايرا للكل
لا يكون منشأ للتوهم المذكور على انهم صرحوا
بان اللفظ علم لنفسه حتى قيل انه اذا اريد لفظ
وكذا ضرب يكون اسما كهو لان الشيء لا يكون
علامة منقطعة فيه منه

لان الاسم الذي هو الجزء لكونه موضوعا للمسمى الذي
هو الكل يتوقف عليه والكل من حيث كونه كلا موقوف
على الجزء فيلزم توقف الشيء على نفسه لتوقفه
على ما يتوقف عليه وهو الدور المهروب عنه
وقد عرفت ان جهة التوقف مختلفة
فلا يلزم الدور المحال منه

اى لم تعهد مزية مطلقا فضلا عن كونه مزية للتنبيه على الانقطاع والاستيناف فما قال الشيخ عبد القاهر
من ان النفي متوجه الى القيد فعند تعالى عدم قيام القرينة على خلافه والقرينة قائمة هنا على نفيها قوله
والدلالة بالرفع ابتداء كلام مسوق لدفع اشكال ناشي مما سبق وهو انه لو لم تعهد مزية للتنبيه المذكور
لما دلت على الانقطاع والاستيناف فاجاب بان تلك الدلالة غير مختصة بها بل عام لها ولغيرها اذا وقع
في الفواتح ويلزم ما ذكر لزوما عربيا الابرى ان التسمية في اوائل السور تدل على انقطاع السورة المتقدمة
والاستيناف السورة المتاخرة مع ان لها معنى يراد ولذا قال ولا يقتضي ذلك ان لا يكون لها معنى في جزئها
اى في تحتها فالتمحض لتلك الدلالة ليس بلازم كالبسملة واما بعد ولفظ هذا اى حقه هذا وما نحن فيه
من هذا القبيل فان لها معان مثل كونها اسماء للسور ومع ذلك يدل على الانقطاع والاستيناف فبطل
القول بكونها مزية للتنبيه المذكور كيف لا وغيرها من حيث وقوع الافتتاح بها المستعملة في معانيها
يلزم ان يكون مزية للتنبيه لتشاركها في الدلالة المذكورة ولم يقل به احد وبهذا البيان اضمحل ما قيل فيه
منع لانه يلزمها من حيث انها كلمات غير مفهومة فيجوز ان لا تكون داخلة في شيء من السورتين المفصولتين
انتهى وجه الاضمحلال انه يلزم تلك الكلمات وغيرها من حيث انها فواتح السور فلا وجه لتخصيص كلمات
غير مفهومة كما بينا من ان سائرها يشارك تلك الاسماء في الدلالة المذكورة والاشتراك في العلة يوجب
الاشتراك في الحكم والفرق تحكم على انه ان تم ما وهمه يلزم ان لا يكون في كلامهم فصل الخطاب وهذا يتحير
منه اولوا الالباب قوله ولم تستعمل عطف على قوله لم تعهد كما هو الظاهر وابطال جواز كونها اشارة الى الكلمات
والمعنى ولم تستعمل تلك الاسماء للاختصار ولا يخفى ما فيه فالاولى انه ابتداء كلام وناشب ما علم يستعمل مصدره
اى ولم يقع الاستعمال كلمة من الكلمات للاختصار من كلمات معينة في لغة العرب بقرينة قوله اما الشعر فشاذ
اى لا يقاس عليه اذ بابطال الحكم على وجه كلي يثبت الحكم الجزئي فاما ادعاء عدم وقوع ذلك في مادة جزئية فيشبه
المصادرة ويؤيده ان حذف بعض الكلم في غير الترخيم لا يجوز عند النحاة قوله واما قول ابن عباس رض
فتنبيه الخ يعني ان غرض ابن عباس رض مما نقل عنه ليس بيان ان هذه الحروف مختصة بهذه المعاني
حتى يستشهد به على الاختصار المذكور وانما مراده التنبيه على ان هذه الحروف الخ قوله منبع الاسماء اى منها
يجري ينابيع الاسماء الحسنى ففيه استعارة لطيفة الابرى انه تعالى ومبادي الخطاب نظرا الى غير اسماء الله تعالى
اى منها يتدو وتظهر الخطابات والمحاورات بين المخلوقات لا سيما خطاب الشارع للمكلفين قوله وتمثيل
بامثلة حسنة اى دالة على صفات الكمال ولو قال الالف انتقام الله واللام لعنه والميم مكره لكان تمثيلا ايضا
لكن اختار ما اختاره في التمثيل لما ذكره من ان حسن الامثلة مما ينشرح به الافئدة قوله الابرى استدلال
على ما ادعاه واشار الى ان هذا المدعى كانه مشاهد ومرئي كيف غفلوا عنه وقالوا ما قالوا قوله انه عد كل حرف
من كلمات متباينة في المعنى فعد الالف تارة من انا وتارة من الله وتارة من الآلاء واللام تارة من جبرئيل
وتارة من لطف وتارة عد الميم من اعلم واخرى من محمد وتارة من منك واللفظ الواحد في اطلاق واحد
لا يكون مختصرا من كلمات متباينة بداهة والانكار مكابرة قوله معناه انا الله اعلم مأول بان معنى ما هو

هذه الحروف

هذه الحروف مبدأ ومنبعه يؤيده قوله او الالف الا والله واللام لطفه حيث نزل معناه ومثل
هذا التأويل المقرون بالقرينة القوية لا يعد بعيدا ويؤيد ايضا هذا قوله اى القران منزل من الله تعالى
لانه اشارة الى تفسير خطاب هذه الحروف من مباديه وبعد تأييد المص مقصوده بمؤيدات كثيرة لا وجه
لما قيل وليس في كلامه ما يدل على ما ذكره المص هنا بوجه من الوجوه الدلالات الثلثة فحمل عليه خروج
عن طريق التحقيق ولو كان مقصوده مجرد كون هذه مواد الاسماء لكان ما ذكر من التركيب لا وجه له
انتهى وفي كلام ابن عباس ما يدل على ما ذكره المص عد كل حرف من كلمات متباينة كما عرفته لحمله عليه عين التحقيق
وزبدة التدقيق قوله لو كان مقصوره اشار المص الى الجواب عنه قوله وتمثيل بامثلة حسنة والمعترض
غفل عنه مع انه كنار على علم وبه ظهر ضعف قوله والذا منع بعض المتاخرين صحة الرواية عنه وقال لو صحت
لكانت من الرموز التي لا يفهمها الا اصحاب الوحي او من تلقى عنه بواسطة او بدونها كابن عباس رض
فانه تكلف مستغني عنه بما حققه المص على انه يرجع في المآل الى ما سيأتي من قوله ولعلهم ارادوا انها اسرار
بين الله ورسوله الخ قوله لا تفسير المعاني هذه الالفاظ عطف على قوله فتنبيه ولا تخصيص بمعنى الآلاء
واللطف والملك وغير ذلك قوله اذ لا تخصص لفظا تعليل لا تخصيص قوله لفظا ومعنى انتصابهما
على التمييز اى لا تخصص من جهة اللفظ بان يقتضي اللفظ اختصاصه بالمعنى اى بمعنى الآلاء واللطف والملك
لما عرفت من انه يمكن ان يكون المراد من اللام اللعن والميم المقهور ولفظ اللام لا يقتضي اللطف والآلاء
وانما ذكره للتمثيل بامثلة حسنة وقس عليه غيره ولا تخصص من جهة المعنى ايضا فان معنى اللطف كما يمكن ان
يستفاد من اللام يمكن ان يستفاد من الطاء بل من الفاء كما قال ابن عباس رض ان اللام من جبرئيل
فاذا انتفى المخصص انتفى التخصيص قوله ولا لحساب الجمل عطف على للاختصار اى لم تستعمل لحساب
الجمل فتلحق بالمعربات هذا من قبيل ما تأتينا فتحدثنا لكن هنا كلاهما منتفيان اى لم تقع استعمال ولا الحاق
بالمعربات تقريره ان الاشارة الى المدد والآجال انما تصح اذا استعملت في كلامهم العرب لحساب الجمل
حتى تلحق بالمعربات اذ الالحاق فرع الاستعمال وبهذا ابطل قوله الى مدد وظهر منه الجواب عن قوله وهذه
الدلالة وان لم تكن عربية الخ وفي بعض النسخ وقع الباء بدل اللام الجارة والمآل واحد والمعنى ولا لحساب
الجمل وسببه على ان الباء سببية قوله والحديث لا دليل فيه اى على مدعاه لجواز ان لا يكون تبسم عليه السلام
لاجل التقرير على استنباطهم كما زعمه بل تعجبا من جهلهم وكمال حمقهم حيث فسروها مع كون القران عربيا
بمعان لم تستعمل فيها عند العرب والقول بان ابا العالية لم يستدل بتبسمه المفيد للتقرير بل بما بعد
التبسم من تلاوته عليه السلام اياها على الترتيب المخصوص وتقريرهم على استنباطهم ضعيف اما
اولا فلان التقرير منه عليه السلام من الادلة والتبسم من امارات التقرير ما لم يعرف صارف
فالظاهر انه استدل بذلك فابطله المص بما ذكره بناء على انهم فسروها بما ليس في لغة العرب وخلاصة
جوابه انها لما لم تستعمل عند العرب في هذه المعاني فلا يكون تبسمه عليه السلام للتقرير فمن اراد البحث
يتكلم عليه لا على ذلك واما تلاوته على الترتيب المذكور فلزيادة الاطلاع بجالهم لعلهم يتفطنون المعنى

اذ لا يكفي الاشتهار الدلالة بين العرب بل لا بد مع ذلك
من وقوع الاستعمال بهذا المعنى بينهم

وفي المصباح استعملته جعلته عاملا واستعملته سألته ان يعمل
واستعملت الثوب ونحوه الملته فيما بعد له انتهى واستعمال
الالفاظ في معانيها مأخوذ من الاخير وهو محدث
ويقال استعمل بمعنى السبر وفي معنى السبر ولمعنى السبر
والكل شايع في كلامهم فلا يحل نسخة اليها على السهو

المعنى المراد منها ويسئلون عمن يعرف معناها ولما لم يقع التفطن او الاستفسار تبسم تعجبا
من حالهم ومن فرط جهلهم بلغة العرب او جهلهم بامر الدين حيث جعلوا الهود دائم الى يوم الدين
مددا وليت شعري كيف يتوهم تقريرهم منه عليه السلام على ذلك الوهم الكاذب وهذا قرينة
على ان تبسمه للاستغراب من حالهم وشدة تشكيمتهم فكيف يقال انه فكما جاز كون التبسم لما ذكر جاز
ايضا كونه تعجبا من اطلاعهم على المراد فانه لا يخلو من سوء الايهام على انه خارج عن قانون المناظرة
فانا من وراء المنع والجواز لا يقابل الجواز بل الواجب على المستدل فاثبات الممنوع فاضمحل الاشكال
باسره والعجب منه ما قيل والظاهر انه صلى الله تعالى عليه وسلم فعل ذلك مجاراة معهم ليلزمهم بما يعرفونه
فتامل انتهى فان الزامهم بما يعرفونه من مدة ونية احدى وسبعون سنة او مائة واحدى وستون سنة
او غير ذلك مع انه غير مطابق للواقع فاسد في نفسه مما لا يخطر بالبال فضلا عن البيان بالمقال **قوله**
لكنه يحوج الى اضمار اشياء وهو فعل القسم وفاعله وحرف القسم وجوابه ايضا محذوف لان ذلك الكتاب
لا يصلح جوابا لخلوه عما يتلقى به القسم من ان واللام والقول بان عدم الدليل مطلقا ممنوع لان عطف
القسم على بعضها كنون والقلم وق والقران المجيد يدل على كونه مقسما به ويحمل البواقي عليه مدفوع بان
غاية افادة الصحة في الجملة ولا نزاع فيه كما اشار اليه المص بقوله وان كان غير ممتنع لكنه لاحتياجه الى اضمارها
كانه ممتنع في نظر البلغاء لوجود الوجه الخالي عن التكلف المذكور على انه لا يسلم كون الواو عاطفة بل يجعلها
قسمية على ان لا يكون للحروف محل من الاعراب على ما لا يخفى على من نظر في كلامه في سورة يس وص وق
ومن حيث جعل الواو للقسم ثم جوز كونها عاطفة للاشارة الى ضعفه وعدم اختياره فلا يكون حجة عليه
واما ارتضائه كونه مقسما بها اذا كانت اسماء الله او القران او السور لان اسماء الله تعالى وصفاته كانت
صالحة لان يقسم بها في نفسها وهذا يعطي حسنا بارتكاب تلك الاضمار بخلاف اسماء الحروف المقطعة فانها
ليست بتلك المرتبة وقد عرفت ان المتداول بين المعربين فيصح ان يرتكب فيه الاضمار وكثرة التقدير
بخلاف الغير المتداول فانه لكونه غير فصيح لا يلتزم مثل ذلك فيه **قوله** والتسمية بثلثة اسماء الخ جواب عن
ان التسمية بثلثة اسماء مستنكر وحاصل الجواب ان المستنكر في لغة العرب تركيب ثلثة اسماء تركيبا خاصا
كحضرموت وبعلبك بحيث يجري الاعراب المستحق على حرف الاخير فلا نزاع في انه ليس من لغة العرب واما
اذا ركبت بطريق الاضافة واجراء الاعراب المستحق على كل من تلك الالفاظ مثل ان عبد الله ولا بطريق
الحكاية وابقاء الالفاظ على ما كانت هي من الاعراب والبناء مثل برق نحره وتابط شرا وبام وحمسق
ونحو ذلك منشور نحو اسماء الاعداد فلا نزاع في وقوع ذلك التركيب في لغة العرب العرباء
والمعارض ظن ان الثاني كالاول ليس من لغة العرب وما ذكرنا خلاصة ما ذكر في التوضيح والتلويح
وناهيك اي حسبك وكافيك اسم فاعل من النهي كانها لغاية كفاية تنهاك عن طلب دليل سواك ففي
الكلام استعارة هاء والباء زائدة كما في حسبك بدرهم وقيل انها متعلقة بالتمسك اي ناهيك التمسك
بتسوية سيبويه فلا تكون زائدة وقيل الباء متعلقة بناهيك نظرا الى المعنى اي اكتف بتسوية سيبويه

ط ويؤيد ما قلنا ما قيل قال ابن حجر هذا اي القول بان المقطعات اشارة الى مدد الاقوام باطل لا يعتمد عليه

ح نخت بنون وتاء مثلثة وراء مهملة من النحت ضد النظم والمراد عالم تركيبا اصلا

انتهى ومثل

انتهى ومثل هذا يمكن اجراؤه في حسبك بدرهم اي اكتف بدرهم او حسبك التمسك بدرهم
والظاهر المنقول كونها زائدة وما ذكر تكلف وتسوية قوله في باب العلم وباب الترخيم لو رخمت
تابط شرا من الاسماء لرخمت رجلا مسمى بقوله عشرة يادار عبلة بالجوا تكلمني كذا قيل **قوله** حروف
المعجم اي حروف الاعجام او حروف الخط المعجم قيل نعم التسمية باسماء منشورة لم يوجد في كلامهم
وما ذكره سيبويه مجرد قياس يحتاج للاثبات كما ذكر السيد انتهى وانت خبير بان كلام سيبويه
مع انه امام جليل في فن العرب ان كان محتاجا للاثبات يرتفع الامان في عموم البيان فان سيبويه اذا
نقل من امام اخر فيحتاج ذلك الى الاثبات وهلم جرا واذا نقل من شاعر فيصح فالناقل لكونه احاد لا يخلو عن
شبهة فمثل هذا الاشكال يجب عنه صوت المقال فانه يؤدي الى الفساد والاخلال **قوله** والمسمى هو مجموع
السور جواب عن المعارضة بانه يؤدي الى اتحاد الاسم والمسمى الخ ولما كان توهم اتحاد الاسم والمسمى مبنيا
على توهم انها من الاسماء التي يتشارك الجزء والكل مثل الماء وان كان هذا مغلطة واهية اجاب بانها ليست
من هذا القبيل بل من قبيل الاسماء التي لا يتشابه اجزاؤها كالانسان وفرس فكما لا يقع التسمية على كل جزء من
اجزاء السور بل المسمى المجموع من حيث المجموع ماخوذا منه الهيئة الاجتماعية والاسم لا يكون مسمى لانه
جزؤ هنا وقد عرفت انها غير متشابه الاجزاء فلا يستلزم اطلاق الاسم على الكل اطلاقه على كل جزء منه حتى
يلزم المحذور ولو قيل الاعتراض المذكور مبني على توهم ان الجزء لا يغاير الكل كما نقل عنه قدس سره فخلاصة الجواب
ح ان كل واحد من تلك الاسماء لم يعتبر فيه شيء من الاجزاء في تقومه بل المعتبر في تقومه مجموع الاجزاء من حيث
المجموع معتبرا فيه الهيئة الاجتماعية المعروضة للاجزاء باسرها فلا اتحاد اي فلا يتوهم الاتحاد فضلا عن لزومه
قوله وهو مقدم من حيث ذاته الخ جواب عن لزوم الدور المشار اليه بقوله ويستدعي تاخر الجزء عن
الكل حاصله ان اردت بتاخر الجزء عن الكل تاخره باعتبار كونه اسما فمسلم لكن هذا لا يضرنا لانه مقدم
من حيث ذاته وتوقف الكل عليه من جهة الذات لا باعتبار كونه اسما وتوقف الجزء عليه وتاخره عنه
باعتبار كونه اسما فجهتي التوقف متغايران فلا يلزم الدور الباطل المهروب عنه وان اردت بتاخره
عن الكل من حيث ذاته فغير مسلم والمستند ظاهر مما ذكرناه وبالجملة تقدم الشيء على الشيء ذاتا وتاخره
عنه وصفا مما لا محذور فيه بل كثير في كلامهم ونقل عنه قدس سره ان ذات الجزء متقدم على الكل واما ذات
الاسم فلا يجب تاخره عن ذات المسمى بل ربما كان جزء له كما في الفواتح فتقدمه وربما انعكس الحال بينهما فيجب
تاخره عن المسمى كما في اسماء الحروف واذا لم يكن الاسم جزء من المسمى ولا كلا له لم يوصف بالتقدم ولا بالتاخر
باحدى الاعتبارين نعم وصف الاسمية متاخر عن ذات المسمى مطلقا لا يقال وقوع الفواتح اجزاء
للسور من حيث انها اسماء لها فاذا كانت الاسمية متاخرة لزم تاخر الجزء ايضا لانا نقول اللازم على
ذلك تاخر وصف الجزئية عن الكل ولا استحالة فيه انتهى قوله بل ربما كان جزء له كما في الفواتح فيه نوع
شائبة مصادرة اذ لا يسلم الخصم ذلك الا ان يقال الكلام بناء على التحقيق قوله تاخر وصف الجزئية
عن ذات الكل واستحالة فيه بل الامر كذلك في كل جزء خارجا او ذهنا كذلك وانا قيد بالذات بالنظر الى المقام



والا فوصف الجزئية متأخر عن وصف الكلية ايضا فتدبر ثم الظاهر ان دعوى تأخر الاسم عن المسمى بناء على ان هذه التسمية من قبيل الوضع الخاص للموضوع له الخاص لانه من الاعلام الشخصية ولا ريب في تأخره عن المسمى واما تعيين الاسم لمن سيولد من الاباء مثلا من قبيل الوعد او تعليق للتسمية بوجود المسمى الا يرى انه لا يعرف ان من سيولد اهو ذكر ام انثى فكيف يعين الاسم المذكر او الانثى له واما قوله تعالى ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد الاية فمن قبيل الاشارة الى التسمية بهذا الاسم الشريف واشار الى انه رسول يحمده الاولون والاخرون والانبياء والمرسلون ويؤيده قول من قال ان الواضع هو ابو البشر وفيه ايضا محافظة القاعدة المتفق عليها وهي ان الاعلام الشخصية وضعها وضع الخاص للموضوع له الخاص وهذا لا يتحقق الا بملاحظة الشخص بمشخصاته ولا شك في تأخره واما القول بانه لم لا يجوز ان يجعل المفهوم مرآة لمشاهدة الذات فيوضع الاسم بازائها بان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا فوله لم يقل به احد اذ الوضع العام للموضوع الخاص في الموصول واسم الاشارة والضمائر مع ان هذا قول بعض المحققين ورضي به المتأخرون واما عند الجمهور فهذا الوضع العام للموضوع له الخاص غير متحقق وبالجملة لم يقل احد بذلك الوضع في الاعلام شخصية كانت او جنسية ولبعض المحشين هنا مقال يقضى منه العجب ويتحير منه ارباب الادب **قوله** والوجه الاول اقرب الى التحقيق اي من سائر الوجوه وليس المراد من الوجه الثاني وان اوهم ذكره عقيب ذلك اذ العلة المذكورة توجب ذلك فعلم منه انه لو ذكر جميع الوجوه ثم ذكر قوله والوجه الاول الخ لكان اقرب الى التحقيق وقيل يعني به الوجهين الاوليين لانهما عنده وجه واحد كامر لاتحادهما بحسب المراد والمآل انتهى وفيه تأمل ووجه الاقربية الى التحقيق هو ان كونها اسماء الحروف المقطعة محقق لا محالة بخلاف غيره من الاحتمالات فانه ليس بمحقق مثل تحققها وان ذهب الى كونها اسماء للسور الاكثرون لانك قد عرفت ما فيها وما عليها فلا يكون اقرب الى التحقيق وصفة التفضيل هنا بمعنى اصل الفعل بقرينة قوله واسلم من لزوم النقل وقيل اصل القرب حاصل في كونها اسماء السور لاندفاع ما اورد عليه بما ذكر من الاجوبة انتهى وقد عرفت ان الوجه الاول ما ذهب اليه المبرد كما في ابن عادل وكفى به دليلا على صحته فلا وجه لما قيل ان هذا الوجه الاول قول لم يقله احد من السلف انتهى فالمناسب له ان يقول لم تعرف كونه منقولا من السلف والمبرد امام موثوق به فلو لم يطلع ذلك النقل من السلف لم يذهب اليه **قوله** واوفق للطائف التنزيل وهي الاشارات الخفية والاساليب العجيبة فان في الوجه الاول رمزا في اول الامر الى التحدي المؤدي الى اسكات الخصم وتسكين لهيبهم كما فصله المص هناك واما كونها اسماء للسور فانما يستلزم ذلك ثانيا وبالعرض اذ المتبادر في الاسماء مسمياتها ابتداء والانتقال الى التحدي المشار اليه بقوله اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب الخ بالواسطة وربما يغفل عنه لعدم سوق الكلام الى افادته بخلاف الوجه الاول فان انتقال الذهن الى اللطائف اسرع كما عرفت على ان اللطائف الموحى اليها بقوله هناك وقد راعى في ذلك ما يعجز عنه الاديب الخ منتفية بالمرة في احتمال كونها اسماء للسور اللهم الا ان يتكلف

فح يكون اصل الموافقة للطائف مشترك بين الوجهين ولهذا قال واوفق **قوله** واسلم من لزوم النقل افعل التفضيل هنا بمعنى اصل الفعل والاولان كذلك كما اشرنا اليه فلا حاجة الى ان يقال ان كلمة من ليست تفضيلية بل صلة للسلامة المفهومة من اسلم والمفضل عليه محذوف وهو الوجه الثاني او الوجوه الباقية ما سوى الاخير كما هو الظاهر فان فيها نقلا من المعاني التي هي الحروف المقطعة الى معان اخر وهي السور او اسماء القرآن او اسماء الله تعالى اذ ما ذكرناه اولى من اختيار الحذف فكلمة من صلة الاسم بمعنى سالم او للسلامة المفهومة من اسلم لا للتعليل بمعنى انه اسلم من الوجه الثاني من اجل لزوم النقل ووقوع الاشتراك للوجه الثاني فانه مع بعده عن الفهم يخالف الاستعمال اذ السلامة يتعدى بمن يقال سلم من العيوب والذنوب واذا بني افعل التفضيل الذي يتعدى بمن قد يذكر صلته وتترك من التفضيلية قيل والاصل في الالفاظ المستعملة في القرآن ان يراد بها المعاني اللغوية حتى ذهب القاضي ابو بكر ان الحقيقة الشرعية اي المنقول الشرعي غير واقعة انتهى وهذا يخالف ما حقق في المرآة من قوله ولا شك ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد الاوضاع العربية حتى انها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز انتهى والصلوة والزكوة والصوم والحج وغير ذلك مما لا تكاد ان تحصى التي ذكرت في القرآن منقولات شرعية فما نقل عن القاضي ابي بكر يشبه ان يكون افتراء وبما نقل من المرآة يرد الاعتراض على المص الا ان يقال ان قوله ووقوع الاشتراك مع قوله من لزوم النقل وجه واحد والكلام في ترجيح الاول على الثاني فقط ويؤيده ذكره قبل بقية الوجوه فلا يرد ما اورد من ان الاولى ذكر ذلك بعد استيعاب الوجوه **قوله** في الاعلام اي الاعلام الشخصية اشار بها الى ان المراد بكونها اسماء السور كونها اعلاما شخصية فان القرآن ان كان عبارة عما نزل به جبرئيل فلا ريب في انه شخصي وكذا اجزاؤه فاسمه علم شخصي واذا كان عبارة عن الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرؤه جبرئيل او زيد او عمرو على ان الحق هذا فالقرآن مثل الشخصي فيكون اسم سورة علم شخصي وتمام البحث في التوضيح ولما كان اكثر الفواتح يشترك فيها عدة من السور كالم والم حم لزم وقوع الاشتراك في الاعلام من واضع واحد قيد به اذ وقوع الاشتراك في الاعلام حين تعدد الواضع حسن مثل زيد اذا وضعه جماعة لاولادهم فانه عذر وان كان يجري قوله ويعود بالنقض **قوله** فانه يعود على مقدر اي الاشتراك المذكور ليس بمستحسن فانه يعود بالنقض والابطال على مقصود العلمية اي على مقصود من العلمية من تمييز المعنى المسمى بحيث لا يلتبس بغيره والاشتراك لا يخلو عن الالتباس ما لم يقترن بالقرينة فاذا قيل حم لا يفهم السامع احدى الحواميم السبع بخصوصها الا عند قرينة واما القول بانهم اراد به انها كالاسماء لها كما تقول قرأت قل هو الله الاية فكما ان مثل هذه ليس باسم للسورة فكذلك ليست باسماء لها لكن لما استفيد منها ما يستفاد منها على تقدير كونها اسماء للسور اعني مجموع السور تسامحوا وقالوا انها اسماء لها فلا نقل فيها فيكون سالما عن ذلك كما كالوجه الاول الا ان الاول لعدم احتياجه الى التأويل يكون اسلم فضعيف جدا اذ المستند للالهم على ذلك والاعتراضات الواردة عليه ودفعه يأبى عنه كل الاباء **قوله** وقيل انها اسماء القرآن اي المجموع من حيث المجموع والمراد اعلام

و تعدد الاعلام و ترادفها لامحذور فيه اذ تعدد الاسماء يدل على شرف المسمى و هذا اخرجه ابن جرير
عن مجاهد واخرجه عبد الرزاق و عبد بن حميد عن قتادة ولذا قيل انه ارجح مما اختاره المص فانه لم ينقل
عن السلف وانه راجح بسلامته عن النقل دون هذا الوجه قوله ولذلك اخبر عنها الخ و هذا الدليل لا يفيد
القطع لاحتمال كون المراد منها البعض اذ الكتاب والقران كما يطلق على المجموع كذا يطلق على البعض كما صرح به المص
هناك مع ان الاخبار عنها على احتمال واه غير متعين ولذا مرضه ولم يرض به لعدم او تعقيبه دليله قوله والقران
عطف للتفسير للكتاب اذ لم يخبر عنها بالقران صريحا واما قوله تعالى الر تلك ايات الكتاب وقران مبين فالقران
عطف على ما اضيف اليه الخبر لا على الخبر وقوله تعالى طس تلك ايات القران الاية الخبر الايات وادعاء ايات
القران قران بعيد الا ان يراد بها مجموع الايات من حيث المجموع فيكون عين القران فيكون الاضافة بيانية
ولا يضره كون القران عبارة عن المجموع الشخصي دون القدر المشترك قوله وقيل انها اسماء الله تعالى
اخرجه البيهقي في الاسماء والصفات عن ابن عباس رض كما قيل قوله ويدل عليه اى دلالة ظنية لاحتمال
التاويل ان عليا كرم الله وجهه كان يقول الخ اخرجه ابن ماجه في تفسيره من طريق نافع بن ابى نعيم القارى عن
فاطمة بنت على بن ابى طالب انها سمعت عليا رض يقول يا كهيعص اغفر لى قوله ولعله اراد جواب
المستدل لهم وكلمة الترجي اما لعدم الجزم لاحتمال كون المراد ظاهره او لان عادة الكبراء يستعملون كلمة
الترجي والاطماع في مقام الجزم ولعله اراد يا منزلها بتقدير مضاف فيه بدلالة انه لا يظهر له معنى مناسب له
من تعظيم او تنزيه او ما يرجع اليهما كسائر اسمائه مع ان اسمائه تعالى توقيفية وهذا الاخير مدفوع بان
مثل هذا في حكم المرفوع وان كان موقوفا على على كرم الله وجهه فيكون اذنا من الشارع وانما خصها بالذكر
مع انه منزل الكل لحكمة لاحت له او وقع اتفاق او لكثرتها من سائرها مع ان لها اشارة الى رموز خفية
ولطائف دقيقة في المناجات بها ادخل في اسعاف الحاجات وقيل ان هذا التاويل يرده ويأباه ما ورد
في الاحاديث مثل ما اخرجه ابن ابى حاتم عن الربيع بن انس في قوله كهيعص قال معناه من يجير ولا يجار
عليه انتهى ولعله اراد كلام من يجير ولا يجار عليه لان التاويل في الاول ليس باولى منه في الثاني فمن رضى به
في الرواية الاولى فقد رضى في هذه الرواية الاخرى والا فلا قوله وقيل اى في لطائف تسميته تعالى باسم
الم الالف من اقصى الحلق فيكون متعلقا بتسميته تعالى باسم الم خاصة او المعنى وقيل في معنى الم
خاصة بطريق الاشارة الى المخارج الثلثة سواء جعل من اسماء السور او من اسمائه تعالى او من اسماء
القران او جعل من اسماء الحروف المبسوطة فهو تعميم بعد التخصيص وليس بعد القول بانها اسماء الله تعالى
ولا ما قبله و هذا الوجه هو الاوجه قوله ينبغي ان يكون اول كلامه الخ ولا يكون جميع كلامه كلام الدنيا
فانه يورث قسوة في القلب والاول مفتح الكلام والوسط خيره والاخر ختامه و عن هذا خص الذكر
بها قيل هذا مع اختصاصه بالم ليس واقعا في محله فهو كالدخول بين العصا ولحاها انتهى ودفعه ظاهر
مما ذكرناه والمراد بالالف الهمزة فان اقصى الحلق اى ابعده مما يلى الصدر مخرجها لا الالف الساكنة قوله
استأثره الله تعالى استأثر بالشئ استبد به او اختص وهو لازم كما في كتب اللغة وعليه ما هنا في اكثر

النسخ فمعناه انه سر خصه الله تعالى بعلمه اى جعله مقصورا على علمه وسيجئ تاويله وفي بعض النسخ الخ
استأثره الله تعالى بالضمير المفعول فالظاهر انه بتضمين معنى خص ومرجع الضمير له عليه السلام والباء
داخل على المقصور و هذا لا يلايم كلام المص من قوله ولعلهم ارادوا فالاولى مرجع الضمير السر اى خصه
اى السر الله تعالى بعلمه فالمص حاول الى بيان ما ارادوا به اذ ارادة ظاهره يؤدى الى خلل عظيم وسئل
الشعبي عنها فقال ان لكل كتاب سرا وسر القران فواتح السور فدعها وسل عما بدا لك فهي من المتشابه
الذى لا يعلم تاويله الا الله والمتشابه نوعان الاول متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شئ كمقطعات اوائل
السور كحم وطه ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الاخر في التكلم
والثاني متشابه المفهوم ان استحال ارادته كالاستواء واليد كذا في كتب الاصول قوله لا يعلم تاويله
الا الله بالنظر الى الامة واما النبي عليه السلام فربما يعلمه باعلام الله تعالى كذا قيل كما في المرأة فاتضح معنى
قول المص ولعلهم ارادوا انها اسرار بين الله ورسله وظهر منه ايضا انه لا منافاة بينه وبين قول الشعبي
قوله وقد روى عن الخلفاء الخ فعن الصديق رض في كل كتاب سر وسر الله تعالى في القران اوائل السور
وعن عمر وعثمان رض الحروف المقطعة من السر المكتوم الذى لا يفسر وعن على رض ايضا هو من قوله
لكل كتاب صفوة هذا الكتاب حروف التهجي والحاصل انه تفسير مأثور عن اكثر السلف فهو ارجحها ولذا
اقتصر عليه بعض المفسرين واختاره ائمة الاصول المحققين لكن المص اختار الوجه الاول لاشتماله
على اللطائف التى تحيرت العقول ولاستلزامه التحدى فالحق احق ان يتبع وان خالف المشهور قوله
ولعلهم ارادوا الخ لما كان مذهب الشافعي ان المتشابهات يعلمها الراسخون وكان هذا المنقول مخالفا
لمذهبه ظاهرا صرفه عن ظاهره فقال ولعلهم ارادوا والتعبير بصيغة الترجي قدمر بيانه آنفا قوله اذ يبعد
الخطاب بما لا يفيد تعليل لوجوب تاويل كلامهم قال فخر الاسلام هذا في حقنا لان المتشابهات كانت
معلومة للنبي عليه السلام انتهى فعلم منه ان هذا المنقول عن الخلفاء كما يكون ظاهره مخالطا لمذهب الشافعي
يكون مخالفا لمختار بعض مشايخنا فالتاويل المذكور ليس بمختص بمذهب المص كما زعم ارباب الحواشى لكن يرد
عليه انه كما يبعد خطاب الله تعالى لرسوله بما لا يفيد يبعد ايضا تبليغ الرسول بما لا يفيد فيلزم منه
ان آحاد الامة كالخواص من الانبياء ان يفهم ذلك ايضا فما هو جوابكم فهو جوابنا قوله اذ يبعد الخطاب
بما لا يفيد ان اراد به انه لا يفيد اصلا فهو غير مسلم اذ يفيد ابتلاء الراسخين في العلم فان الراسخ في العلم
لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم اذ العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به فابتلائهم بمنعهم عن التفكر والوصول
الى مطلوبهم من العلم فهو اعظم النوعين ابتلاء لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل
غير المراد كابتلاء الجاهل بالامر على تحصيل العلم وان اراد به انه لا يفيد معنى فبعده ممنوع والمستند ظاهر
مما تقدم ذكره قوله فان جعلها اسماء الله تعالى الخ شروع في بيان اعرابها بعد بيان معانيها واورد الفاء
للاشارة الى ان بيان اعرابها حقه بعد بيان معانيها بلا تراخ وكلمة الشك لعدم القطع في وقوعها ولا وقوعها
وكذا الكلام في الاحتمالات الاخر ولو عاية الفصل الواحد قدم هنا ما اخره هناك وللزوم كونها ذات حظ

من الاعراب على هذه التقادير كان لها حظ من الاعراب اى على القطع لانها اسماء منقولة من مفرد او مركب
مع اعتبار التركيب فيها قوله اما الرفع بكسر الهمزة وعديلها او فى قوله او النصب وفى قوله او الجر والرفع
على الابتداء وخبره اما ما يذكر بعده ان صلح ان يكون خبرا له نحو الم الله لا اله الا هو وفائدة الخبر
باعتبار قيده فلا يكون بمنزلة الله الله بل المعنى الله الله الذى لا اله الا هو ولما كان المخاطب النبى عليه السلام
جاز ان يتعلق علمه بالتسمية قبل النزول بالوحى فيكون ما جعل عنوان الموضوع معلوم الانتساب اليه
عند المخاطب قبل ذلك فمن ادعى خلاف ذلك فعليه البيان اذ يكفى لنا الجواز فى ذلك لكونه من الخطابيات وقد
نقل بعضهم ان جبرئيل لما نزل بقوله تعالى كهيعص فلما قال كاف قال النبى عليه السلام علمت فقال ها قال علمت
فقال يا قال علمت فقال عين قال علمت فقال صاد قال علمت فقال جبرئيل كيف علمت ما لم اعلم انتهى
ويمكن اثبات ما عداه بطريق المقايسة وان لم يصلح ما يذكر بعده الخبرية فيقدر الخبر ما يليق بالمقام نحو
الم اى الله ذلك الكتاب اى منزلة قوله او الخبر مصدر بمعنى الخبرية بقرينة عطفه على الابتداء الصريح
فى المصدرية اذ هو اسم لا مصدر فتاويله انه يريد الخبر من حيث انه خبر فيؤول الى الخبرية اى الرفع بناء
على احد هذين المعنيين المقتضيين للاعراب قوله او النصب لك فان قيل كيف يجوز النصب فيما وقع
بعده مجرور مع الواو نحو ق والقران المجيد ون والقلم فانك ان جعلت الواو فيه للعطف يلزم المخالفة بين
المعطوف والمعطوف عليه فى الاعراب وان جعلتها للقسم يلزم اجتماع القسمين على شئ واحد وهو مستكره
قلت يجعل الواو فيه للعطف ولما كان المعطوف عليه فى محل يقع المجرور فيه كان العطف على المحل او للقسم
على ان يقدر جوابه من جنس ما بعده كذا نقل عن المص على ان امتناع القسمين على شئ واحد مختلف فيه
كما نقله ابن الحاجب ويؤيده ما قيل انه لا مانع من جعل احد القسمين مؤكدا للاخر من غير عطف فيكتفى بجواب
واحد وحاصله اختار المص الشق الثانى من انه لا استكراه اجتماع القسمين على شئ واحد عند غير الخليل وسيبويه
ولعل المص رجح قول غيرهما لدليل لاح له فاختار ذلك وان ابيت عن ذلك فاجعل الواو للعطف لما ذكر
فيوافق مذهب الخليل وسيبويه وقيل ان مراد المص على التوزيع والتفصيل دون التعميم فيجرى كلها
فيما يصح فيه وبعضها فيما يصح فيه البعض دون البعض اذ لم يدع جريان جميع الوجوه فى كل واحد بقرينة
ظهور الفساد فلا مخالفة لما فى الكشاف من انه زيف النصب لعدم استقامته فى ن والقلم ويس والقران الحكيم
لاستكراه ائمة العربية له لما فيه من اجتماع القسمين على مقسم واحد ولا يجوز كون الواو عاطفة للمخالفة
فى الاعراب قوله على طريقة الله لافعلن بالنصب فالنصب بفعل القسم المقدر بعد حذف حرفه وايصاله
للمقسم به نحو الله لافعلن اى اقسم بالله لافعلن ففى القسم لا يحذف حرفه الا مع حذف الفعل فلا يقال حلفت الله
فى فصيح الكلام كذا قيل قوله او بتقدير غيره اى النصب بتقدير غير الفعل القسم كاذكر ونحوه مما يناسب
المقام قوله او الجر على اضمار حرف القسم اخره لان عند بعض النحاة يضعف حذف حرف الجر مع ابقاء
عمله بلا عوض عنه لكن لا يرد عليه ما يرد على النصب وله رجحان فى الجملة وهذا اى كون تلك الاسماء فى موضع
الجر باسقاط حرف القسم مذهب الكوفيين واختاره المفسرون فلا يرد اعتراض صاحب المغنى وهذا

مردود فان ذلك مختص عند البصريين باسم الله فان اتباع البصريين ليس بلازم وان كان مذهبهم
فى هذا النحو اقوى مع ان مذهب الكوفيين فى هذا يجوز ان يكون اقوى ولذا اختاره كثير من المفسرين والمعربين
ومثل هذا التشنيع لا يبعد من حسن الادب ثم اعترض ايضا بانه لا اجوبة للقسم فى سورة البقرة
وال عمران ويونس وهود والجواب ان اراد به ان لا جواب مذكور وما ذكر لا يصلح ان يكون جوابا له
فلا يضرنا لانه كثيرا ما حذف الجواب ليدل ما ذكر عليه كقوله تعالى والنازعات غرقا الاية اى لتبعثن لدلالة
يوم ترجف الراجفة وقوله تعالى والفجر وليال الاية اى ليعذبن كما صرح به المص هناك والجواب هنا
مضمون ما بعده واللام فى الجملة الاسمية ليس بلازم عند بعضهم بل هو الاغلب كما صرح ابن مالك نقله
البعض واكثر المفسرين اختاروا قول ذلك البعض ولا يخفى ان كلام المشايخ حمله على الذهول عن ذلك
المحذور فى غاية من الغرابة على انه يمكن حمل كلامه على التوزيع والتفصيل دون التعميم كما ذكرنا فى صور النصب
ولم يخص المص الاضمار بالباء كما فى الكشاف اذ العموم هو المناسب وان كان الباء لاصالتها فى القسم
يليق بالاضمار دون الواو والتاء وعبر هنا بالاضمار وفيما مر بالتقدير للتفنن وقيل الاضمار مع بقاء الاثر
والحذف اعم منه ولذا عبر هنا بالاضمار قوله ويتأتى الاعراب لما بين اعرابها بالوجوه الثلثة حاول بيان كونه
لفظا او محلا تتميما للفائدة وانما قال ويتأتى اشارة الى جريانه بلا محذور قال فى المصباح تأتى له الامر
تسهل وتهيأ وتأتى فى امره ترفق قوله فيما كانت مفردة مثل ص وق ون فانها معربة لفظا وانما لم ينون
لامتناع الصرف لكن هذا اذا كانت اسما للسورة للعلمية والتأنيث واما اذا جعلت اسماء القران
او اسماء الله تعالى فيكون منصرفا فينبغى ان ينون وايضا اذا كانت اسما للسورة وغير منصرف يجب
الفتح فى موضع الجر كما صرح به المص فى سورة ص والكلام لا يخلو عن اجمال واهمال فتامل واعط كل كلام
وقع فى اى مقام حقه قوله او موازنة لمفرد كحم فان الاعراب فيها يتأتى لفظا ومحلا ايضا بان يسكن
اخره حكاية بحاله قبل ويكون اعرابه فى محله او يقدر اعرابه على اختلاف فيه والحكاية هى ان يجئ باللفظ
بعد نقله على صورته الاولى وانما جاز الحكاية فيها مع ان الحكاية فى الاعلام انما تجرى فى الجمل كتأبط شرا
وفى الالفاظ التى وقعت اعلاما لانفسها مثل ان حرف وضرب فعل لان اكثر استعمال اسماء الحروف معدودة
ساكنة الاعجاز موقوفة حتى صارت هذه الحالة كانها اصل فيها وما عداها عارض لها فلما جعلت اعلاما للسور
جازت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة فيها تنبيها على ان فيها شبه من ملاحظة الاصل لان مسمياتها مركبة
من مدلولاتها الاصلية وهى الحروف المبسوطة والمقصود من التسمية الايقاظ وقرع العصا لمن تحدى
بالقران فتجويز الحكاية مخصوص بهذه الاسماء حال كونها اعلاما للسور والقران فلو سمى رجل بصاد او بسورة
الفاتحة لم يجز الحكاية كذا فى الحواشى الشريفية كما قيل وعلى هذا لا يجوز الحكاية على تقدير اسماء الله تعالى وكلامهم
ظاهر فى العموم والاولى حمل كلامه على التوزيع كما مر وحاصل ما ذكر ان الحكاية ليست مختصة بما ذكر فانهم
اتفقوا على ان المفردات تحكى بعد من واى الاستفهاميتين كما تقول لمن قال رايت زيدا من زيدا وبدونهما
ايضا كما تقول لمن قال الك تمرتان وعن تمرتان فكيف يختص هذا باسم السور وتعلل بما ذكر من قولهم تنبيها

على ان فيها شمة من ملاحظة الاصل لان مسمياتها مركبة من مدلولاتها الاصلية **قوله** والحكاية ليست الخ
اى مالم يكن مفردة ولا موازيا بالمفرد ليس فيه غير الحكاية لما كان عليه ولا يعرب نحو كهيعص لانه موقوف
على تركيبه وجعله اسما واحدا وهو فيما فوق الاسمين خروج عن قانون العرب ولا ريب في امتناع
اعراب عدة كلمات باعراب واحد واما نحو ق فكلمة واحدة فيعرب باعراب واحد وكذا نحو حم وطس
وان لم يكن كلمة واحدة لكنه في حكمها كما اشار اليه بقوله او موازنة لمفرد فيصح ان يعرب باعراب
واحد وهذا دليل واضح على ان مراده بقوله كان لها حظ من الاعراب وبقوله اما الرفع او النصب او الجر الخ
ليس بكلى بل المراد التوزيع والتفصيل حسبما يقتضيه المقام ويستدعيه النظام هذا اى كون ذلك
غير معربة لمختار المص واما صاحب الكشاف صرح بجواز الاعراب والحكاية في موازن المركب ايضا حيث
قال تنظر الموازن للمفرد وكذلك طسم ميم يتأتى فيها ان يفتح نونها وبضم ميم مضمومة الى طاسين
فيجعلا اسما واحدا كدارابجرد **قوله** وان ابقيتها على معانيها عطف على قوله فان جعلتها اسماء الخ
ففيه تفصيل فان قدرت بالمؤلف بالرفع على الحكاية او بالجر ومعنى ان قدرت ان اولت تلك الاسماء
بالمؤلف من جنس هذه الحروف وجعلته بهذا المعنى بقرينة ان هذه الحروف مواد التأليف واجزائه
فذكر الجزء واريد الكل كان في خبر الرفع بالابتداء قدم الابتداء ترجيحا لحذف الخبر على حذف المبتدأ لان المبتدأ
الركن الاعظم فذكره اهم فاعتبار حذف الخبر فيما يحتمل الامرين مع التفنن في البيان وايضا الاهم الحكم
على المتحدى به بانه مؤلف من جنس هذه الحروف يظهر وجهه بالتأمل ولما بنه اولا على ان حذف المسند اليه
راجح لهذا العارض حاول هنا الاشارة الى ان حذف الخبر محتمل والمراد بالرفع اما لفظا او حكاية كما مرت الاشارة
اليه قدم هذا الوجه على باقيه لانه راجح عنده حيث قال والاول اقرب الى التحقيق ووجه تاخيره عما سبق قدم
بيانه على ما مر من قوله والمعنى المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف **قوله** وان جعلتها مقسما بها
اشارة الى ما قدمه من جعل الحروف المبسوطة مقسما بها لشرفها وهذا الوجه وان كان مذكورا بطريق الجواز
ولو سند المنع كونها اسماء السور لكنه لائق باعتبارية الجلالة وهو مذهب الاخفش ورده بقوله وجعلتها
مقسما بها وان كان غير ممتنع لكنه يحوج الى اضمار اشياء لا دليل عليها لا يضره لانه لا ينكر الجواز **قوله** يكون
كل كلمة منها منصوبا على اللغة الفصيحة ولذا قدمه **قوله** او مجرورا وهذا غير جائز عند بعضهم وضعيف عند
كلهم والظاهر ان المراد بكل كلمة كل كلمة في افتتاح سورة مثلا الف كلمة ولام كلمة اخرى وميم كلمة اخرى
فمحل كل واحدة منهما او لفظه منصوب او مجرور لان كل واحدة منها كلمة على حيالها على تقدير ابقائها على معانيها
فيعرب كل واحدة منها واما كون المراد بمجموع المذكور بناء على ان معنى كل كلمة منها ما وقع في افتتاح كل سورة
مثلا الم كلمة وحم كلمة وطسم كلمة فضعيف جدا لاستلزامه عدم الفرق بين كونها اسماء للسور
وغيرها وبين كونها باقية على معانيها واما القول بانه يلزم منه تعدد القسم على مقسم عليه واحد
وهو مستكره عند البصريين فقد مر الجواب عنه في الدرس السابق ويؤيد الوجه الاول ان الاعراب
يجرى في كل جزء في نحو جاؤا ثلثة ثلثة حيث اجرى اعراب الحال على كل منهما مع ان الحال واحد بتاويل

فيه اشكال لان نحو كهيعص اذا جعل اسما
وركب مع عامله لا بد وان يكون له اعراب
وهو وان لم يكن لفظا فلا بد ان يكون
تقديرا او محلا

فقوله ولا يعرب ان كان مراده لا يعرب لفظا
فلا كلام فيه وان كان مراده لا يعرب اصلا
ففيه نظر لكن الاولى ان يكون مراده هو الاول
بقرينة ذكره اليه قوله فيما مر ويتأتى الاعراب لفظا
والحكاية فيما كانت مفردة فان المراد بها الاعراب
محلا او تقديرا فح لا مخالفة لصاحب الكشاف
وقد ادعى البعض تلك المخالفة فالعلامة
اراد الاعراب لفظا وانكره المص

مفصلا بهذا التفصيل وهنا لا يحتاج الى مثل هذا التوجيه واما في الوجه الاول وهو التاويل بالمؤلف
من هذه الحروف فلا يعتبر الاعراب في كل جزء منها لكونها ماولة بالمؤلف وهى كلمة واحدة اعراب باعراب
واحد **قوله** ويكون جملة قسمية بالفعل المقدر كاقسم وجواب القسم ما بعدها ان صلح لذلك نحو يس
والقران الحكيم انك لمن المرسلين والا فيقدر ما يناسب المقام بمعونة قرينة النظام وقد حقق فيما
ما يتعلق بهذا المرام والقول بان الرفع بالابتداء جائز ايضا على تقدير القسمية بان يقدر الم قسمى كما
ذكروه في لعمرك لا فعل ضعيف بما صرح به الرضى وغيره من ان هذا التقدير مخصوص بما اذا كان
المبتدأ صريحا في القسمية ومتعينا بها وقدم مرارا ان المراد ببيان الاحتمال في الاعراب التوزيع والتفصيل
وانه مقيد بما اذا لم يمنع منه مانع فلا اشكال بان جعل بعض الفواتح منصوبة نحو ص والقران ذى الذكر
مع جر ما عطف عليه يستلزم مخالفة المعطوف للمعطوف عليه او لاجتماع قسمين على مقسم عليه واحد
وقدم الجواب عنه بوجه اخر فتذكر **قوله** وان جعلتها ابعاض كلمات الخ والمراد ببعض الكلمات الحروف المقتصر
عليها كما روى عن ابن عباس رضه انه قال الالف الا ائه الخ **قوله** او اصواتا الخ هذا اشارة الى قوله لم
لا يجوز ان يكون الفواتح المذكورة مزيدة لما عبر عن الزوائد بالاصوات لمشاركتها اياها في عدم الدلالة
على المعنى قوله منزلة منزلة حروف التنبيه اشارة الى انها مع كونها مزيدة لا يخلو عن فائدة فكما ان حروف
التنبيه تدل على التنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستيناف اخر كذلك تدل الفواتح المذكورة على ذلك
والتنزيل المذكور يراد به هذا وان كان حروف التنبيه تدل على معنى غير زائد **قوله** لم يكن لها محل من الاعراب
اما على تقدير كونها زائدة فظاهر واما على تقدير كونها ابعاضا فلان مقتضى المروى عن ابن عباس رض اربع
روايات ان يكون الف مثلا اشارة الى انا لا انه بمعناه حتى يلزم كونه منزلا منزلته في الاعراب والا
لزم ان يكون كلمة على حيالها لدلالتها على المعنى وكذا لا محل لها من الاعراب اذا ابقيت على معانيها
ولم يأول بالمؤلف من هذه الحروف ولم يجعل مقسما بها وانما لم يتعرض له لما مر من التنبيه عليه بقوله وهى
ما لم يلها العوامل موقوفة خالية عن الاعراب وايضا هو غير مرضى له وان جعلتها اسرارا فالظاهر ان يكون
لها حظ من الاعراب كسائر المتشابهات وكانه لم يرض به فلم يتعرض لبيان حكمه كما لم يلتفت الى قول الخ
ابى العالية لذلك وفيه ما فيه وقيل ويندرج في قوله او اصواتا منزلة الخ الوجوه الخمسة من احد عشر
وجها سبق ذكرها احدها ما ذكر بقوله وليكون اول ما يقرع الاسماع الخ وثانيها ما قاله قطرب وثالثها
ما قاله ابو العالية ورابعها ما ذكر بقوله وقيل الالف من اقصى الحلق الخ وخامسها ما روى عن الخلفاء وغيرهم
فيحصل الاستيفاء بجميع الوجوه المذكورة انتهى وهذا جيد اذا لم يكن لها معنى في الوجوه الخمسة كلها مع
ان لها معنى في قول ابى العالية فاندراجه في الزوائد التى عبر عنها بالاصوات في غاية الخفاء وكذا الكلام
في البواقى ان لم يكن لها معنى فالحكم بالاندراج والا فلا ثم يرد على المص ان بعض ما ذكره ليس بمرضى
عنده مع ضعفه في نفسه فاللائق به اما الاستيعاب بجميع الوجوه سميتها وسقيمها او ترك ما هو
واه عنده بالكلية فذكر البعض منها وترك البعض الاخر لا يعرف له وجه ذكر بعضهم فائدة هنا نقلا

عن ابن القيم في بدايع الفوائد حاصله ان كل سورة بدئت بما يليق به من الاخلاص فانه ذكر فيه الخصومات
مع النبي عليه السلام والاختصام عند داود عليه السلام وقد ذكرنا مثل هذا وما فيه وما عليه فيما
قد بر قوله كالجمل المبتدأة وهي المستانفة استينافا نحويا وقد يكون بيانيا فلا يكون لها حظ من الاعراب
والمفردات المعدودة اى المسرودة على نمط التعديد مثل زيد عمرو بكر ولا اعراب لها لكن انها محلا معربة
وسكونها سكون وقف او هي مبنية قدمر الكلام في قوله وهي مالم يليها العوامل موقوفة الخ لما فرغ
عن بيان حالها بالنظر الى المعنى والى الاعراب حاول بيان الوقف عليها فقال ويوقف عليها وقف
التام التام الوقف قطع الكلمة عما بعدها فان كان على كلام مفيد فحسن ثم ان كان لما بعده تعلق بما
قبله فهو الكافي والا فهو التام وان لم يكن الكلام تاما عنده فقبيح ناقص ولذا قال المص اذا قدرت
بحيث لا يحتاج الى ما بعده بان ابقيت على معانيها وذكرت على نمط التعداد او قدرت بالمؤلف من هذه
الحروف مبتدأ او خبرا او جعلت اسماء السور او القران او اسماء الله تعالى ورفعت على الخبرية وحدها
او نصبت باذكر واقرأ او جعلها مقسما بها محذوفة الاجوبة فح والوقف عليها تام اذ المراد بعدم
الاحتياج عدم تعلقها بما بعدها في كونها مفيدا واذا لم يجعل وحدها خبرا بل جعل ما بعدها ايضا خبرا
لذلك المبتدأ المحذوف او بدلا منها او جعلت مقسما بها واجوبتها جعلت ما بعدها فالوقف عليها
غير تام بل ناقص والاشكال بان الوقف التام كون الموقوف عليه غير محتاج الى ما بعده ايضا
مستقلا بنفسه غير مرتبط بما قبله اصلا والمص اخل بالشرط الثاني مدفوع بان المراد بعدم الاحتياج
عدم تعلقها بما بعدها اصلا حملا للفظ على الفرد الكامل بقرينة قوله اذا قدرت بحيث لا يحتاج لا ان
هذا التقدير والتاويل لا يحتاج فيه الى ما بعده مع ان ما بعده كلام مستقل بنفسه وحمل اللفظ على معنى
بمعونة القرينة لا بعد بعيد الاسماء اذا كان ذلك المعنى فردا كاملا قوله وليس شيء منها اية عند
غير الكوفيون هذا هو الصحيح ولذا قدمه والتعبير بهذا اللفظ اشارة الى من عداهم من البصريين او غيرهم
والقول بان مراده ان شيئا من الفواتح ليست اصلا عند البصريين مخالف لما اشار اليه المص من التعميم
قوله واما عندهم اى عند الكوفيين فالم في مواقعها وهي ست سور اية مستقلة وقيل في ال
عمران ليست باية والمص لم يلتفت اليه اذ الفرق يقرب الى التحكم والمص لم يذكر اية خبر قوله فالم والبواقي
وهي المر وطس وص وق ون والمر ليست بايات هذا على وفق ما في الكشاف وقيل المراية كما في
الارشاد وقد نقل عن المرشد ان الفواتح في السور كلها ايات عند الكوفيين من غير تفرقة وهذا توقيف
اى لا يمكن الوقوف عليه الا بتوقيف الشارع اى جعله واقفا قوله لا مجال للقياس فيه بمنزلة التفسير
لما قبله اى لا يدرك بالعقول بل يدرك بالنقول فمنشأ الاختلاف اى اختلاف الروايتين اى روى
انه عليه السلام يقف على رؤس الآي للاعلام فاخذ هذه الرواية الكوفيون وفي رواية اخرى انه عليه السلام
يوصل ما بعده فاخذ هذه الرواية غيرهم وانما حملنا عليه اذ ما ثبت عنه عليه السلام في تعيين رؤس
الآي سوى الوقف والاعلام وهذا متفق عليه عند الكل فمنشأ الخلاف ليس الا ما ذكرناه قيل واما عدد الايات

ففيه مذاهب خمسة مدني ومكي وكوفي وبصري وشامي فالمدني رواه شيبة المدني مولى ام سلمة رض
ويزيد بن القعقاع المدني والمكي رواه ابن كثير وغيره من اهل مكة عن ابي وابن عباس رضي الله تعالى عنهم
والكوفي عن حمزة بن حبيب الزيات مسندا الى علي رض والبصري عن المعلى بن عيسى عن عاصم والشامي
عن ابي ذكوان وابن عامر ومن ثمه اعترض الكوراني في كشف الاسرار بان التوقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم
لم توجد في الايات اذ لو كان كذلك لم يكن فيها اختلاف وليس كذلك لاتفاق اهل الاداء على نقل هذه المذاهب
وقد نقل ابن الصائغ في حواشي الكشاف عن شيخه الجعبري ما يقرب منه والجواب عنه ما في مصاعد النظران
موجب اختلافهم في هذا التوقيف كالقراءة قال ابو عمرو وهذه الاعداد وان كانت موقوفة على هؤلاء
الائمة فان لها لا شك مادة تتصل بها وان لم نعلمها اذ كل منهم لقي غير واحد من الصحابة وسمع منه او لقي
الصحابة مع انهم لم يكونوا اهل راى واختراع بل اهل تمسك واتباع وقال السخاوي لو كان ذلك راجعا
الى الراى لعدم الكوفيون الراية كما عدوا الم ومثله كثير واما السور فقالوا ان عددها علم توقيفا من
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على ما روى ابي رض ما كنا نعلم اخر السور الا اذا قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
اكتب بسم الله الرحمن الرحيم واما ترتيبها الذي في مصاحفنا وهو في المصحف العثماني المنقول من مصحف الصديق رض
المنقول مما كتب بين يدي النبي عليه الصلوة والسلام وعليه القرا فهو توفيقي ايضا الا انه اورد عليه ما في صحيح
مسلم عن حذيفة رض قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة فافتتح البقرة فقلت يصلي بها
في ركعة فمضى فقلت يركع بها ثم افتتح سورة النساء فقرأها ثم افتتح ال عمران فقرأها الخ فانه كما قال القاضي عياض
يدل على ما قيل من تركيب السور وقع باجتهاد من المسلمين حين كتبوا المصحف لا من النبي عليه السلام بل وكله
لامته بعده وهو قول مالك وجمهور العلماء وقال ابو بكر الباقلاني هو اصح القولين مع احتمالهما فليس
بواجب في الكتابة والقراءة في الصلوة وغيرها ومن قال بانه توفيقي يدل ذلك على انه قبل التوقيف في
العرضة الاخيرة ولا خلاف في ان ترتيب ايات في كل سورة على ما هو عليه الآن توفيقي كما فصل في شرح
طيبة النشر قوله ذلك اشارة اى لفظ ذلك او ذلك اشارة الى ذلك المذكور في النظم ففيه لطافة شريفة
ولذا اختير كلمة ذلك او يؤول صيغة البعد بما اول به المص ما وقع في النظم قوله الى الم لكن لا باعتبار جميع
الوجوه بل ان اول بالمؤلف سواء كان ذلك خبره او لا يجيء الاشارة اليه او فسر بالسورة او القران
التعبير باول اولا وفسر ثانيا اذ كون المراد بالم المؤلف مجاز كما سبق توضيحه وكون المراد به السورة الخ
او القران حقيقة عرفية لكونه اسما لاحدهما على اختلاف فيه ولما احتمل لهما ولغيرهما عبر بالتفسير الذي هو
الكشف والاظهار فالمراد به معنى لغوي لا مصطلح الاصول وتقديم الاول لكونه راجحا عنده وايراده محلى
باللام كانه اشارة الى انه مبتدأ خبره اما محذوف اى المتحدى به او ذلك وقد مر منه والمعنى هذا المتحدى به مؤلف
من ومقتضى ذلك انه راجح عنده بخلاف ما فهم هنا الكتاب كالقران يطلق على المجموع وعلى القدر الشايع
بين الكل والجزء كما صرح به المص في اوائل السور المفتتحة بها قال في اوائل سورة يوسف سمى البعض قرانا
لانه في الاصل اسم الجنس فالمراد بالكتاب بعضه واما كون المراد بالسورة جميع القران فضعيف لان الم

يركع عند المائة ثم مضى صح

وغيره اسم للسورة التي بدئت به لا لجميع السور نعم اذا كان القران والكتاب عبارة عن المتشخص المعهود
كما سبق تحقيقه فيكون الكتاب مجازا عن البعض لوجود العلاقة وقيام القرينة **قوله** فانه لما تكلم به صيغة
المجهول تعليل لما يتضمنه كلامه السابق بهذه الاشارة لكون المشار اليه بعيدا في غاية الحسن والبهاء وانما
كان بعيدا فانه لما تكلم به وتقضى بصيغة المعلوم ان اريد بالتكلم الوحي من الله تعالى فلا يتصور الانقضاء
بل هو تمثل وكلام خفي يدرك بسرعة وليس في ذاته مركبا من حروف مقطعة تتوقف على تموجات متعاقبة
وان اريد به قراءة جبرئيل على رسول الله عليه السلام كما هو الظاهر فلا يفيد لانه قبل القراءة كذلك قال صاحب
الكشف البزدوي اذا ذكر شيء وتقضى فله جهتان جهة البعد فان اللفظ اذا زال تكلمه وسماعه صار
في حكم الغائب البعيد فيحسن ان يشار اليه بما يشار الى البعيد مجازا وجهة القرب لكون المعنى المذكور
حاضرا متقنا متعينا في الذهن فصار كالمحسوس القريب فيشار اليه بما يشار الى القريب المحسوس
المشاهد نحو هذا فلذلك تراهم يستعملون في مثل ذلك صيغة البعد تارة والقرب اخرى وعلى هذا ورد
قوله تعالى كذلك يضرب الله الامثال مشيرا بذلك الى ضرب المثل الحاضر المتقدم ذكره وهو قوله تعالى
واما الزبد فيذهب جفاء الاية وقوله ان هذا لهو البلاء المبين مشيرا به الى الامر بذبح الولد المتقدم
ذكره الحاضر حضور المحسوس وهذا كثير جدا لا سيما في كلام الله الاعلى فلو قيل هنا هذا الكتاب لكان
في غاية من البلاغة ولهذا قال جمع من المفسرين وائمة العربيين معنى ذلك الكتاب هذا الكتاب
ولعل مرادهم التنبيه على ما ذكرناه من استعمال اللفظين بالنظر الى الجهتين والالفات النكتة
المتحققة في استعمال ذلك وهي التعظيم فلا اشكال بان ذلك موضوع للاشارة الى البعيد والمشار اليه
هنا قريب فكيف يشار بذلك الى ما ليس ببعيد وينكشف من هذا البيان وجه صحة استعماله
اسم الاشارة الموضوع للاشارة الى المشاهد المحسوس وجه الانكشاف ان ما هو تدبير معقول
نزل منزلة البصر بام مصحح لذلك فيشار اليه مجازا واستعارة فذلك الامر المصحح ان اقتضى بعدا
فيشار باسم البعد وان قربه فيستعمل صيغة القرب ولاشتهار ذلك لم يتعرض لبيانه المص
او لانفهامه من كلامه بالعناية لم يلتفت اليه وما قيل من انه باعتبار التقضي او باعتبار الوصول من
المرسل الى المرسل اليه في حكم المتباعد وان كان مصححا لايراده لكنه بمعزل من ترجيحه على ايراد
ما وضع للاشارة الى القريب فمدفوع بان المص اكتفى بالسبب عن ذكر المسبب فان صيغة
البعد اذا استعملت في غير ما وضع له يراد به التعظيم والتفخيم في بابه والاكتفاء بذكر العلة شايع
ذايع وقد اعترف المعترض بذلك حيث قال وما فيه من معنى البعد مع قرب العهد بالمشار اليه
للايذان بعلو شانه وكونه في الغاية القاصية من الفضل والشرف اثر تنويه بذكر اسمه انتهى
فعدم التعرض لذكره لا يقتضي العدم بل ربما يعد من الفصاحة لكون اللفظ وجيزا والمعنى
جزيلا وبهذا تبين ان ما ذهب اليه صاحب المفتاح من ان ذلك هنا لتعظيم الكتاب والاشارة
الى بعد درجته في الهداية مآل ما اختاره صاحب الكشاف واختاره المص من ان ذلك للبعد المجازي

المشعر

المشعر للتعظيم والتفخيم **قوله** او وصل من المرسل الى المرسل اليه صار في حكم المتباعد كما تقول لصاحبك
قد اعطيتك شيئا احتفظ بذلك اي بذلك الواصل مني اليك ولا يخفى عليك ان القران نزل على محاورة
العرب العرباء واسلوب تراكيب البلغاء والبليغ اذا الف كلاما ليلقيه على غيره قد يلاحظ في تركيب
وصوله اليه لتحقق وصوله في المستقبل فبمعونة تلك الملاحظة يحسن ايراده صيغة البعد وقد لا يلاحظ
ذلك فيحسن ايراد صيغة القرب الا يرى ان الاستفهام والترجي والتمني في كلام الباري قد يأول
بمثل ما ذكرنا كما جنح اليه بعض الافاضل في اوائل سورة النبأ فلا اشكال بان ذلك في كلام الله تعالى
غير ظاهر لعدم التأليف والترتيب فيه لما مر من ان الوحي تمثل وليس في ذاته مركبا من حروف مقطعة
تتوقف على تموجات متعاقبة اذ النزول كما عرفت على وفق محاورات العرب وبه يندفع الاشكال بانه
قبل الوصول الى المرسل كان كذلك واما كون المراد بالمرسل اليه غير النبي عليه السلام بل من وصل اليه حال
ايجاده بمنزلة السامع لكلامك كلك الوحي فضعيف اذ سائر النكات كالتاكيد وتركه وتعريف الاسم
وتنكيره مثلا بالنسبة الى النبي عليه السلام او الى من يلقي اليه الكلام ثم الوصول على تقدير ان يراد بالم
القران او المؤلف من هذه الحروف فظاهر لان سورة البقرة نزل قبلها بضع وثمانون سورة والقران
بسور كذب بها المشركون ثم انزل الله تعالى سورة البقرة فقال ذلك الكتاب يعني ما تقدم البقرة من
السور كذا نقل عن ابن كيسان فان قيل لم يكن القران واصلا حينئذ قلنا قد ينزل ما هو محقق الوقوع
بمنزلة الواقع او اطلق الوصول على جميعه تغليبا للواصل على غير الواصل والى هذين الوجهين
اشار المص في قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك الاية ولا حاجة الى ان يقال ان القران يطلق
على القدر المشترك بين الكل والجزء بل لا وجه له اذ الظاهر ان القران اسم للمؤلف المخصوص تركيبا خاصا
فهو كالعلم الشخصي والاطلاق على القدر المشترك مما اصطلح عليه ائمة الاصول وعلى تقدير ان يراد به
السورة نفسها فالوصول ح بناء على ان بعض ايات هذه السورة نزل قبل هذه وبنصره ان في
هذه السورة ايتان مكيتان وهي قوله تعالى فاعفوا واصفحوا وقوله تعالى ليس عليك هديهم الاية
فاطلاق الوصول على مجموعها لما مر من التغليب او التنزيل المذكور وقدم توجيه اخر ولا يخفى عليك
ان القران نزل على محاورة العرب الخ **قوله** وتذكيره الخ جواب سؤال بانه ان كانت الم اسما للسورة
فحقه التأنيث واجاب بان التذكير باعتبار الخبر وهو الكتاب وينكشف منه جواب اعتراض اخر
وهو ان الاشارة الى الم مرادا به السورة غير صحيح لكون المشار اليه مؤنثا فاجاب بانا لا نم عدم
الصحة اذ رعاية المطابقة للخبر اولى من رعاية المطابقة للمشار اليه فلما كان الخبر مذكرا فتذكير اسم
الاشارة اولى وان كان المشار اليه مؤنثا وكذا الكلام اذا كان صفة ومراده بقوله فانه خبره اعم من
كونه خبرا اولا او خبرا ثانيا كما يشير اليه في بيان وجوه الاعراب ولو قيل تاء السورة مثل تاء النعت
والصفة في عدم انفكاك التاء عنه فلا تمحض له في التأنيث لم يبعد وفي قوله متى اريد بالم السورة
اشارة الى توهين وهم من قال ان الاشارة الى بعض القران من حيث هو هو ولا تأنيث فيه

وهو مولانا عبد الرحمن الامدي

تفصيب وائم بين المرجع والخبر

وفي اكثر النسخ فانه صفته او خبره وفي بعضها
فانه خبره او صفته وقولنا ظهوا خرا احتمال
بناء على ما وقع في بعض النسخ فلذا ضربنا
عليه بالخط الاحمر

من هذه الحيثية انما التانيث فيه باعتبار كونه مسمى بالسورة واذ لا اعتبار له لا تانيث فاشار
الى رده بان التعبير عن ذلك المنزل بالسورة مشتهر ومستمر بحيث كان حقه ان يعبر بها فيقال قرأت
سورة البقرة ولو قال قرأت بعض المنزل لم يفهم المرام والمعترض لذهوله عن اشارة المص وقع
في هذا الريب الضعيف والظاهر ان قوله صفة اشارة الى وجه التذكير على تقدير ان يكون المشار اليه
الم مرادا به السورة فيكون التذكير لتذكير صفته وهذا وان كان مخالفا لما صرح به الكشاف لكن سوق
الكلام يقتضي ذلك اذ القاضي كثيرا ما يخالف صاحب الكشاف فالرد بانه مخالف لما صرح به الكشاف
ليس بمستحسن فانه لما حصر الكشاف حيث قال وان جعلت الكتاب صفة فانما اشير به الى الكتاب
صريحا لان اسم الاشارة مشار به الى الجنس الواقع صفة له كما تقول هند ذلك الانسان اشار المص
الى ان الحصر غير مسلم بل يصح حينئذ ان يكون المشار اليه الم ويكون التذكير لتذكير صفته كما صح
ان يكون اشارة الى الكتاب **قوله** الذي هو هو صفة الخبر اذ الخبر في صورة حمل المواطاة عين المبتدأ
في الخارج وان تغاير ذهنا قيل الظاهر انه صفة الخبر ويعرف منه حال الصفة بطريق الاولوية انتهى
ولا يخفى ضعفه اذ القياس لا يجري في اللغة وما يحذو حذوها الا ان يقال الاوصاف قبل العلم بها
اخبار يومي الى ان الصفة مثل الخبر في حسن مراعاة المطابقة ولا يضره عدم ذكر النحاة ذلك صريحا
اذ اشاراتهم اليه كاف في ذلك قوله الظاهر فيه تنبيه على انه يمكن ان يكون قوله الذي هو صفة
للصفة لا سيما اذا كان هكذا فانه خبره او صفته الذي كما في بعض النسخ في يكون تذكير اسم الموصول
باعتبار تذكير الخبر ولا يخفى لطفه ومناسبته هنا كما لا يخفى ثم كون الكتاب صفة مع انه جامد صرح
النحاة جوازه في اسم الاشارة لعل وجهه ان ذلك يدل على ذات مبهمة والكتاب على ذات معينة وخصوصية
الذات المعينة بمنزلة معنى حاصل في الذات المبهمة فلذا صح ان يقع الكتاب صفة لذلك كما افاده العارف
في قول ابن الحاجب ومررت بهذا الرجل فاحفظ هذا فانه ينفعك في مواضع كثيرة شتى ويندفع الاشكال
بان النعت تابع يدل على معنى في متبوعه فكيف يكون جامدا **قوله** او الى الكتاب عطف على قوله الى
الم اعادة الجار لطول العهد او للالتباس **قوله** فيكون صفة لا احتمال لكونه خبرا له لكونه مشارا اليه
والمشار اليه لا يكون خبرا لاسم الاشارة والقول بان الاشارة يستدعي تقدم المشار اليه على الاشارة
والكتاب متاخر عنه مدفوع بان اللازم تقدمه في الوجود ولو ذهنا ولا يضره تاخره في الذكر لان اسم
الاشارة مبهم الذات كما عرفته ويرتفع ابهامه بالحسة او بالصفة ولذا التزم في نعته ان يكون معرفا
باللام او موصولا لانه بمعناه وقال ابن عصفور كل لام واقعة بعد اسم الاشارة او اي في النداء
او اذا الفجائية فهي للعهد الحضوري انتهى ولا يخفى عليك ان هذه الكلية غير مسلمة كيف وقد ذهب
بعض الى ان اللام على تقدير الوصفية ايضا للجنس والتعيين مستفاد من اسم الاشارة فانه بمنزلة
لام العهد حينئذ فيجب ان يكون مراد ابن عصفور ان الامر كذلك في اكثر الاستعمال او كليا ما لم
يدع داع الى الحمل على خلافه في مقام الخطابيات كارادة الحصر هنا فانه يقتضي الحمل على الجنس كما كان

كذلك في صورة كونه خبرا ليتوافق الاحتمالان في افادة الحصر والقول بانه لا فائدة في الاخبار
عن السورة بصدق جنس الكتاب وان قصد الحصر كان اسم الاشارة لغوا دفعه بعضهم بانه على تقدير
العهد ايضا يلغو اسم الاشارة اذ التعيين والاشارة الى الموعود حصل من اللام انتهى وهذا الاشكال
يرد في كل موضع وقع الاسم المعرف بلام العهد صفة للاسم الاشارة فيقال في دفعه ان التعيين في اسم
الاشارة حسي وفي اللام العهدي عقلي فلا لغو فلا يضره كون الاشارة الحسية فوق الاشارة العقلية
اذ الغرض يتعلق به ايضا ولك ان تقول ان ما حصل من لام العهد من التعيين يؤكد التعيين الحاصل
باسم الاشارة لكونه مميزا اكمل تمييزه **قوله** والمراد به الكتاب الموعود له اي المراد بالكتاب هنا سواء
كانت الاشارة اليه او الى الم الكتاب الموعود انزاله على ان اللام للعهد الخارجي قيل ظاهره انه على هذا المعنى
وصفية الكتاب هو الموعود وتعريفه للعهد الخارجي وهو مخالف لما في الكشاف فانه جعله وجها مستقلا
فقال وقيل معناه ذلك الكتاب الذي وعدوا به وقال شارحه انه جواب اخر بانه ليس باشارة الى الم بل
الى الكتاب الذي وعدوا به على لسان موسى وعيسى عليهما السلام او بقوله سنلقي عليك قولا ثقيلا المتقدم
نزوله تذكرا انتهى ولا يخفى عليك ان مخالفة الكشاف لو سلمت ليست ببعيد من المص لان عادته
اذا لم يكن ما ذكر في الكشاف مرضيا عنده عدل عنه وخالفه الا يرى انه عدل عن قول الكشاف وعدوا
الى الموعود انزاله اذ المخاطب بقوله انا سنلقي عليك هو الرسول عليه السلام فلا يلائمه صيغة الجمع وايضا
لم يعبر بوعد بل الموعود للدلالة على الثبات وانه اي الانزال من شانه لا محالة ولا ينفك عنه ثم في جعل
الانزال نائب الفاعل للموعود مبالغة اذ الموعود هو النبي عليه السلام والانزال موعود به قيل ثم ان كلام
المص مخالف للكشاف لانه جعل الوعد توجيها للبعد والمص جعله توجيها للتذكير ولم يخصه بالوصفية والمص
خصه ولا يخفى ان مسلك العلامة اظهر فلا وجه للعدول عنه انتهى وجوابه ما مر ولم يبين وجه الظاهرية
حتى نتكلم عليه على ان الظاهر من سوق كلام المص ان قوله او الى الكتاب اشارة الى احتمال اخر في اشارة
لفظة ذلك بعد بيان احتمال اشارتها الى الم وبيان وجه البعد وتذكير ذلك متى اريد به السورة
وليس غرضه هنا توجيها للبعد والتذكير اما الاول فقد يشعر كلامه واما الثاني فلا يختص الاشارة
بالاشارة الى الكتاب مرادا بالم السورة حتى تصدى لتوجيه التذكير بل في هذا الوجه يجري تفسير
الم بالمعنى الذي يصح حمل الكتاب عليه **قوله** ونحوه بالجر عطف على قوله بقوله او نحو القول السابق
كقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الاية فان قيل هذا انما يستقيم اذا اريد بالم السورة لا القران
كله ولا المؤلف من هذه الحروف لدخول قوله تعالى انا سنلقي عليك الاية في الكتاب الموعود فلا يصح
الوعد به قلنا انه اذا اريد بالم القران فيراد بالقران بعضه اما مجازا كما هو المختار لما مر او من الكل
ان القران وكذا الكتاب موضوع للمؤلف المخصوص تركيبا خاصا او بما يعم الكل والبعض على ما
هو مصطلح الاصوليين وكذا الكلام اذا اريد به المؤلف من جنس هذه الحروف او المراد القران كله
واطلاق الموعود عليه للتغليب وهذا هو الظاهر اذ الكتاب الموصوف بكونه لا ريب فيه هدى للمتقين

عام لكل جزء جزء منه او لكل جزئ منه وله نظائر كثيرة مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر الاية
فهل يجوز لك ان تقول والمنزل سوى هذه الاية وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا
على عبدنا فأتوا بسورة الاية فهل يسوغ لك ان تتجاسر على ان الاعجاز بغير هذه الاية دونها
وقوله تعالى يا ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم الاية هل البرهان والنور المبين غير
هذه الاية دون هذه ام هو صادق عليها وما سواها فتأمل وكن على بصيرة **قوله** او في الكتب
المتقدمة الظاهر المراد بها التورية والانجيل فالجمع ما فوق الواحد فلا يرد ح ما يرد على الاول من انه
انما يستقيم اذا اريد بالم السورة الخ فلا يحتاج الى الجواب ومع ذلك اخره لان كون انزاله في الكتب
المتقدمة لا يفيد العهدية الا اذا كان الرسول عليه السلام عالما قبل هذه الاشارة بذلك الوعد والقول
بانه لعل اوحي اليه هذا من قبل لا يفيد اذ العهد ح مستند الى الوحي لكن ان ثبت هذا يتحقق العهد
على تقدير الاشارة الى الكتاب الموعود مطلقا ثم لا يخفى ان الموعود في الكتب كل القران فاذا اريد
بالم القران او المؤلف من الحروف فالامر ظاهر وان اريد به السورة فحمل الكتاب عليه اما ان يراد بالسورة
كل القران مجازا بطريق ذكر الجزء وارادة الكل والقرينة حمل الكتاب عليه او ان يراد بالكتاب بعضه مجازا
وهو السورة اذ البعض كان موعودا في ضمن وعد الكل او لا يراد بالم ح السورة بل يراد القران كله
او المؤلف من الحروف اذ استيعاب جميع الاحتمالات في كل واحد من التوجيهات ليس بلازم
الا يرى ان الم يحتمل ان يكون اسم الله تعالى وان يكون الحروف نفسه وغير ذلك ومع هذا لا يراد
هذه المعاني في هذا الاحتمال والذي قبله وبالجملة ما ذكره المص هنا يجب حمله على معنى يصح الحمل عليه
وقدم نظيره في بيان صفات الحروف **قوله** وهو مصدر اي الكتاب في الاصل مصدر كتبه كتبا وكتابا
وكتابة اي خطه فهو مصدر الثلاثي كالقيام لا كالخطاب لانه من خاطب لا من خطب ولعل
مراد من قال فهو كالخطاب في انه مصدر اريد به المفعول والا فيلزم ان يكون مصدرا من كاتب
ولم يقل به احد **قوله** سمي به المفعول مبالغة كرجل عدل لكن النكتة التي اعتبرت في عدل تحققها
هنا غير ظاهر والبعض تصدى لبيانه فقال جعل لكمال تعلقه به كانه عينه وفيه ما لا يخفى قال الراغب
الكتب ضم اديم الى اديم بالخياطة يقال كتبت السقاء وفي المتعارف ضم الحروف بعضها الى بعض
والاصل في الكتابة النظم بالخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضه الى بعض باللفظ لكن قد يستعار
كل واحد للاخر ولذا سمي كتاب الله وان لم يكن كتابا والكتاب في الاصل مصدر ثم سمي المكتوب كتابا والمكتوب
فيه كالكتاب في الاصل اسم للصحيفة مع المكتوب فيه انتهى ولم يذكر الراغب قول المبالغة وذكرها
المص مع انه اخذه من الراغب ولا يعرف وجهه كما مر ذكره **قوله** او فعال بمعنى المفعول اي ليس
بمصدر بل هو من الاسماء المشبهة بالصفات كالامام والآلة وليس بصفة وتحقيق الفرق
بين الاسم المشبه بالصفة والصفة قدمر توضيحه في سورة الفاتحة في كشف معنى الفاتحة فعلى
هذا يكون حقيقة في معنى المكتوب ويفوت المبالغة التي ادعاها المص وكانه لهذا اخره ولعل

منشأ التردد

منشأ التردد عدم الظفر بالنقل عن الثقات باحد الاحتمالين على التعيين وما نقل عن شراح الهداية
من انه في اللغة مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول للمبالغة لا يضره اذ لا حصر فيه **قوله** كاللباس
الموضوع للملبوس من الثياب تمثيل للاخير اذ هو متعين للاسمية **قوله** ثم اطلق اي في العرف
على المنظوم بعد ما كان بمعنى المكتوب حقيقة على الثاني ومجازا على الاول فهذا الاطلاق بالنظر
الى اللغة مجاز فيكون مجازا بمرتبتين كون المصدر بمعنى المفعول الذي هو المكتوب ثم كونه
بمعنى المنظوم ولو اطلق الكتاب بالمعنى المصدري اولا على المنظوم لم يبعد فيكون مجازا بمرتبة
واحدة وقيل وهذا الاطلاق حقيقة بالنظر الى اللغة لان الكتاب في اصل اللغة بمعنى المجموع مطلقا
كما يفهم من قوله واصل الكتب الجمع وظاهر انه حقيقة في المنظوم عبارة ايضا اللهم الا ان يقال
قد هجر هذا المعنى في العرف العام واشتهر الكتب والكتابة في معنى الخط والرقم فانعكس الامر
بالنظر الى العرف وكلامه اي كلام المص مبني عليه انتهى قوله وظاهر انه حقيقة في المنظوم عبارة
ضعيف اذ المنظوم عبارة لا يكون وجوده الا متعاقبا كوجود الخطوات فانهم قسموا الوجود
الى الوجود مجتمعا والى الوجود متعاقبا ولا ريب ان الموجود في التلفظ لعدم مساعدة الآلة
للتلفظ دفعة لا يكون مجتمعا ولا يتناول الكتاب بمعنى المجموع المنظوم عبارة فيكون مجازا في اللغة
لكن لاشتهاره في العرف يكون حقيقة فيه قوله اللهم الخ قد اصاب في اشارته الى ضعفه اذ هجره
في العرف العام لا يكاد ان يخطر بالبال واما المنظوم في الخط فالجمع حقيقة فيه اذ المكتوب
اشكال اللفظ اذ الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه كما نقل عن شرح المقاصد للمحقق التفتازاني فالا
والصور الدالة على الالفاظ مجتمعة في الوجود **قوله** لانه مما يكتب اي من شانه ان يكتب ويجمع
في الرقم والخط وان لم يجمع في الخط فقط فيكون مجازا اوليا فيكون قوله هذا اشارة الى العلاقة
قوله ومنه اي من الكتب بمعنى الجمع الكتيبة للجيش المجتمع او جماعة الخيل اذا غارت من
المائة الى الالف والاول هو الاشهر وفصل بقوله ومنه لكونها بمعنى الاجتماع والمأخوذ منه
الجمع ولعل هذا مراد من قال وفصله على عادة اهل اللغة في بيان ما يؤخذ من الاصل لمناسبة
معنوية وان لم يكن ظاهرة **قوله** معناه اي معناه المراد هنا ولو مجازا فانه يصح اضافته الى اللفظ
لفهمه منه بقرينة معينة كما نبه المص عليها بقوله الا يرى الى قوله تعالى وان كنتم في ريب الاية
فوضعه دفع اشكال بانه كيف يصح نفي الريب على الاستغراق مع كثرة المرتابين والريب فيه
ودفعه بقوله معناه انه لوضوحه اي في نفسه من جهة اللفظ والمعنى او مجموعهما فان القران
معجز من جهة اللفظ والمعنى جميعا لا سيما بالنسبة الى العرب العرباء فان وضوحه بالنظر
اليهم في الذروة العليا **قوله** وسطوع برهانه الدال على اعجازه بسبب بلاغته وعلى كونه من
عند الله تعالى وبرهانه عدم اقتدار المعارضة مع تهالكهم في المضادة والمعارضة وهذا برهان
اني يفيد العلم بكونه وحيا من الله كما ان وضوحه في نفسه مع قطع النظر عن برهانه دليل

اذ الكتابة تصوير اللفظ فيه اشارة الى غلط من قال ان الكتابة تصوير النقوش منه

لمى يفيد اليقين باعجازه ولذا قدمه على سطوع برهانه اذ الدلالة على الاعجاز مقدم على الدلالة
على كونه من عند الله تعالى والسطوع ظهور النار والنور وارتفاعهما واستعير هنا للغاية الظهور
والجامع مطلق الظهور او البرهان شبه بالنور في النفس ففيه استعارة مكنية وتخييلية
قوله بحيث لا يرتاب خبران وما بينهما اعتراض لبيان علة قوله لا يرتاب فقوله لوضوحه
تعليل لقوله لا يرتاب قدم ليثبت الحكم من اول الامر معللا فيكون له في النفس استقرار
لا يكون لما يذكر تعليله بعده قوله العاقل فيه تعريض للكفار بانهم لفرط جهلهم كالبهائم ليس لهم
عقل المعاد بانهماكهم في العناد فلم لهم النظر الصحيح المؤدي الى الاعتقاد قوله بعد النظر الصحيح
متعلق بلا يرتاب والنظر التدبر والتأمل في لفظه فانه كما ذكرنا معجز من جهة اللفظ اى النظم
الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظمهم ونثرهم في مطالعه ومقاطعه وفواصله مع ما فيه
من كمال البلاغة ونهاية الفصاحة والتفكر في معناه حيث اخبر عن المغيبات واقاصيص
الاولين واحاديث الآخرين او التفكر فيه من جهة مناسبة العلم للمقام الذي اورد فيه
الكلام ومعنى كونه صحيحا كونه على وجه يطابق الواقع والرعاية بقاعدة المنطقيين ليست
بلازمة في مثل هذا المقام قوله في كونه وحيا متعلق بلا يرتاب لا بالنظر الصحيح اذ النظر كما عرفت
ليس الا في نظمه ومعناه وفي احوالهما حتى يعرف اعجازه ثم كونه وحيا قوله بالغا حد الاعجاز
اشارة الى ان النظر الصحيح كونه مفيدا بانه وحي من عند الله تعالى بسبب كونه بالغا حد الاعجاز
وبلوغ حد الاعجاز بسبب كونه في اعلى طبقات البلاغة بان تبلغ مرتبة لا يمكن للبشر ان يأتي
بمثله من جهة النظم والمعنى كما اوضحناه آنفا فهذا الوصف كالعلة لعدم الارتياب في كونه وحيا
وفيه رمز الى انه ممتاز عن سائر الكتب السماوية ببلوغه حد الاعجاز دون سائره من الكتب
الالهية واضافة الحد بيانية اى النهاية للبلاغة التي هي الاعجاز او المرتبة التي هي الاعجاز
فان الحد يجيء بمعنى النهاية والمرتبة قوله لا ان احدا لا يرتاب فيه اى لا ان معناه ذلك وان
كان الظاهر الحقيقي هذا المعنى والقرينة الصارفة ما اشير اليه بقوله الا يرى الخ وهو معطوف
على قوله انه لوضوحه والعطف على معناه ضعيف والقصر المستفاد منه قصر قلب اى معناه
ذلك لا هذا لان المخاطب اعتقد العكس بناء على الظاهر فقلب الحكم لمكان القرينة والاحد هنا
اسم لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه الواحد والجمع والمؤنث والمذكر فهمزته اصلية والاحد
بمعنى الواحد همزته منقلبة عن الواو فلا يناسب ان يراد هنا وتقديم المسند اليه على الخبر
الفعلي المنفي لا يخلو عن سوء الايهام فالاولى ان يقال لانه لا يرتاب احد فيه قوله الا ترى توضيح
لعدم كون المراد المعنى الثاني وهو الظاهر لان هذه الآية تدل على ذلك واما كون المراد الاول فلا تدل
عليه فمن قال انه توضيح لكون المراد المعنى الاول دون الثاني لم يصب وانما عبر بالذكر للاشعار
بانه لغاية ظهوره كالمحسوس الذي يرى ويبصر فترى من الرؤية البصرية دون القلبية و

والاستفهام للانكار الوقوعي قيل وبعض الطلبة يقرؤه بالياء التحتية والرواية بتاء الخطاب
انتهى ومثل هذا البحث قليل الجدوى عدل عن قول الكشاف ما نفي ان احدا لا يرتاب فيه
انتهى لان ظاهره نفي نفي الريب فيكون اثباتا له فيفسد المعنى وشراح الكشاف تكلفوا في
توجيهه ما تكلفوا والاحسن ان يقال ان قوله ما نفي مجمل وقوله ان احدا لا يرتاب فيه تفصيل
بتقدير القول اى ما نفي الريب نفسه ولم يقل ان احدا لا يرتاب فيه بقرينة قوله بعده وانما
المنفي كونه متعلقا للريب ومظنة له وتقدير القول في مثله شايع كثير لكنه خلاف الظاهر ومن
هذا عدل المص عنها واصاب واجاد والظاهر ان مراد المص كما في الكشاف هو ان المنفي في الحقيقة
لياقة الريب به لا هو نفسه اذ نفي نفس الشيء يستلزم نفي لياقته فاريد هذا اللازم مجازا
لقرينة مضت ذكرها ومسلك صاحب المفتاح ان الريب الواقع فيه بمنزلة العدم بناء على ان
الريب انما يعتد به اذا كان من عاقل بنظر صحيح وريب غيره كالعدم لوجود ما يزيله ويقطع عنه
وهذا معنى لطيف وباب واسع عند ارباب البلاغة حيث نزلوا وجود الشيء منزلة العدم لما
ذكرناه مثلا لكن حمل كلام المص عليه بعيد بل غير صحيح لما مر كلامه من الدلالة على ان مراده هو الاول
قوله الى قوله تعالى وان كنتم في ريب الآية وجه دلالتها على وجود نفس الريب ان كلمة ان لا تقلب
كان الى معنى الاستقبال وانه اذا اريد ابقاء معنى الماضي مع ان جعل الشرط لفظ كان وان كلمة ان
بمعنى اذا فيفيد القطع بوجود الريب واختيار كلمة الشك للاشعار بالتوبيخ على الارتياب وتصوير
انه مما لا ينبغي ان يثبت لكم الا على سبيل الفرض والتردد لوجود ما يزيله او لتغليب غير المرتابين
على المرتابين كما بين في فن المعاني والدليل على ما ذكرنا من ان وجود الريب مقطوع به وان بمعنى
اذا هو ان سورة البقرة مدنية وقوله تعالى ان هذا الاختلاق حكاية عن المنكرين الدال على وجود
الريب بل على انكاره من الآيات النازلة في مكة وكذا قوله تعالى ما هذا الا افك مفترى وكذا قوله تعالى
ما هذا الا سحر مبين من السور المكية فنزول قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا لكونها
مدنية بعد وجود الريب والشك منهم فلا وجه لاشكال بعض الفضلاء ثم دفعه بما لا يسمن
لدى العقلاء قوله فانه ما ابعد الريب اى لم يجعل الريب بعيدا عنهم فما نافية لا تعجبية وانما عبر
بذلك مع ان الظاهر فانه ما نفي عنهم الريب لما بيناه من ثبوت الريب للمحافظة على معنى الشك
الظاهر من ان الموضوعة للشك وبما يدل على كون الريب متحققا وقوله فانه ما ابعد للمحافظة كلمة
الشك اضمحل ما قيل في التنوير الذي ذكره خفاء لا قوله بل عرفهم المزيح له اى المزيل له في نفس الامر
وبالنسبة الى المنصف فان قوله تعالى فأتوا بسورة امر للتعجيز فاذا عجزوا عن الاتيان تحقق
ان ليس لهم مجال للريب فيه فان معنى قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا الآية هو انكم
اذا اجتهدتم في معارضته وعجزتم عن الاتيان بما يساويه او يدانيه ظهر انه معجز والتصديق به
انه واجب فامنوا به والى ذلك اشار المص بقوله وهو ان يجتهدوا في معارضته بلاغة المزيح

اسم فاعل من الافعال بمعنى المزيل والطريق يذكر ويؤنث وهنا جعل مذكرا فلذا جعل الضمير
الراجع اليه مذكرا اى قوله وهو وضمير المزيح والاجتهاد افتعال من الجهد وهو بذل الوسع
والطاقة وهذا مستفاد من الامر باتيان سورة والامر بالتعاون بقوله وادعوا شهداءكم الاية النجم
فى اللغة مشترك بين الكوكب وما يقابل الشجر من النبات الذى لا ساق له ونجوم القران مقاديره
النازلة فى كل حين والمراد هنا السورة القصيرة او مقدارها اذ لا تحدى باقل منها يقال نجم عليه الدية
اذا جعله نجوما اى مقادير معينة يقال نجمت المال اذا وزعته كانك فرضت ان تدفع اليه
عند طلوع كل نجم نصيبا ثم صار متعارفا فى تقدير دفعه باى شئ قدرت ذلك كما نقل عن الراغب
قوله مجال الشبهة اصل المجال محل الجولان وهو الحركة فى الجوانب وهو كناية عن نفى الشبهة
على ابلغ وجه قوله ولا مدخل للريبة بمنزلة عطف تفسير له **قوله** معناه لا ريب فيه للمتقين فحمل
الكلام على ظاهره وانه نفى جنس الريب لكن لا عن كل احد بل عن المتقين الذين شارفوا التقوى
واستعدوا القبولها فلا اشكال بوجود المرتابين لكن التخصيص لا يناسب المقام المدح اذ الظاهر
ان قوله لا ريب فيه يشهد على كمال الكتاب وتلك الشهادة لا تتم الا بنفى الريب عن كل احد وايضا
على هذا يكون فيه صفة لاسم لا وللمتقين خبر لا والغالب فى الظرف الذى بعد لا التى لنفى الجنس
كونه خبرا وهذا الوجه ليس بقوى وايضا كونه صفة يوهم ان فيه ريبا لكنه منتف عن المتقين
الا ان يقال انه صفة لمجموع الريب والنفى ولا يخفى وهنه وايضا هذا المعنى لا يجرى فيما لم يذكر
فيه المتقين كقوله تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ولو كان المعنى ذلك لحسن
نصب ريب بل وجب لمشابهته بالمضاف وايضا ان النفى ح يتوجه الى القيد فيفسد المعنى
اذ يلزم وجود الريب حال عدم كونه هاديا كذا قالوا والجواب ان المفهوم ليس بمعتبر عندنا
وعند بعض العلماء ولعل من ذهب الى هذا المعنى ممن لا يقول به على ان حال عدم كون الكتاب
هاديا محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال ولهذا قيل ان هذه الحال لازمة فيفيد انتفاء الريب
فى جميع الازمنة او النفى متوجه الى المقيد بملاحظة الحال اولا ثم النفى ثانيا فالمنفى هو الريب
فقط نظيره قوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد حيث لوحظ النفى اولا ثم المبالغة ثانيا فلا يلزم
ابهام اثبات نفس الظلم له تعالى والقول فى وجه تمريضه انه يأبى عنه وصل المتقين بالذين
اذ المعنى ح لا ريب فى حقيته للمتقين المصدقين بحقيته مدفوع بانه مبنى على فصل الذين والمراد
بالمتقين المشارفين للتقوى كما اشرنا اليه **قوله** وهدى حال اما بمعنى هاديا او باق على معناه
للمبالغة وعلى الاول مجاز لغوى وعلى الثانى مجاز عقلى **قوله** والعامل فيه اى فى الحال لانها تذكر
باعتبار لفظه وتؤنث باعتبار تاويلها بالصفة او الضمير راجع الى هدى الواقع حالا قوله والعامل
عطف على هدى حال وهما من مقول قيل والمراد بالظرف الجار والمجرور لكن المراد به عامل الجار
الذى هو الحصول والاستقرار اذ الصفة حاصل او حصل وللتنبيه على ذلك قال الظرف الواقع

صفة

صفة للمنفى ولم يكتف بالظرف **قوله** والريب فى الاصل الخ اخر بيان معنى الريب عكس الكشاف
لان تحقيق مضمون الجملة اهم لكونها مشتبهة كما عرفت وجه تقديم الكشاف هو ان منشاء
الاشتباه كون الريب بمعنى الشك فما لم يعلم معناه لا يتوجه الاشكال حتى يشتغل بدفعه
فللتقديم وجه وجيه لكن المص نظر الى كون الريب بمعنى الشك واضح معروف فلا يحتاج الى البيان
وبيانه بعد تحقيق مضمونها للتوضيح اصله وسبب اطلاقه على الشك لا لانه بمعنى الشك فانه معروف
مفروغ عنه ولكل وجهة قوله فى الاصل اى فى اصل اللغة مصدر الفعل المتعدى وهو راب اشار
اليه بقوله رابنى الشئ اذا حصل من التفعيل فيك الريبة بكسر الراء وهى ايضا مصدر لكنه لازم
اذ قلق النفس واضطرابها لازم فتحصيل الريبة ريب والريبة مطاوعة وقد يستعمل الريبة
متعديا كما يجئ فى الحديث واصل قلق النفس عدم السكون والقرار كتقلب المريض على فراشه
والاضطراب بمعناه لانه افتعال من الضرب كانه ضرب فاضطرب ويقابله الاطمينان ثم عم
الحركات الحسية والمعنوية والقلق الحاصل من الشك حركة معنوية **قوله** سمى به الشك الخ
اى استعمل فيه مجازا بالنسبة الى اصل اللغة والعلاقة ما اشار اليه بقوله لانه يقلق النفس الخ اى من
قبيل ذكر المسبب وارادة السبب كذا قالوا لكن فيه نوع ضعف اذ قلق النفس كما يحصل بالشك
يحصل ايضا بغيره كالخوف والحزن فمن اين يعلم خصوصية الشك بذكر قلق النفس فتامل فى جوابه
وايضا الشك من افراد ما قام به الريب فانه يقلق النفس ويحصل فيها الاضطراب لا من قبيل
ذكر المسبب وارادة السبب والغلط انما نشأ من عدم التفرقة بين القلق المتعدى
واللازم فان الشك فرد من الشئ الذى يقلق النفس وسبب للقلق اللازم فهو اى الريب
نقل من العام الى الخاص فيكون حقيقة اصطلاحا وان كان مجازا بالنظر الى اللغة من قبيل
ذكر العام وارادة الخاص وقوله سمى يؤيد ما ذكرناه اذ التسمية شايع فى وضع اللفظ مطلقا
او الاسم العلمى وان استعمل فى معنى الاستعمال مجازا وقال الراغب الشك وقوف النفس
بين شيئين متقابلين بحيث يترجح احدهما على الاخر بامارة والمرية التردد فى المتقابلين وطلب
الامارة مأخوذ من مرى الضرع اذا مسحه للدر فكانه يحصل مع الشك تردد فى طلب ما يقتضى
غلبة الظن والريب ان يتوهم فى الشئ امر ما ثم ينكشف عما توهم فيه انتهى وهذا الفرق باعتبار
اصله ولا فرق فى الاستعمال بينها **قوله** وفى الحديث دع خطاب عام لمن يصلح ان يخاطب
ما يريبك بفتح الياء من الريب او بضم الياء من الارابة فعلى هذا لا فرق بين الريب والارابة
وقد نقل عن ابن زيد انه قال يقال رابنى من فلان امر اذا كنت مستيقنا منه بالريب واذا
اسأت به الظن ولم يستيقن منه بالريب قلت ارابنى من فلان امر هو فيه اراب والارتياب
يجرى مجرى الارابة وعلى هذا الفرق يتعين فى الحديث احدهما والظاهر الفتح والمعنى اترك ما يريبك
اى ما يحصل فيه الريبة والقلق ذاهبا او منتقلا او قاصدا الى ما لا يريبك الى ما لا يحصل فيه القلق

والاضطراب قوله فان الشك لكن لا مطلقا بل كون الشي في نفسه مشكوكا فيه غير صحيح قوله
ريبة اى من افراد ما يقلق النفس ويجعلها مضطربا فالامر بترك ما يريبك وان كان
عاما لكن المراد به الشك دون غيره من الخوف والحزن والمصائب ونحوهما ولذا قال فان
الشك ريبة والصدق اى كون الشي صادقا في نفسه من جهة الحل والحسن طمانينة اى مما
تطمئن به النفوس وحاصل المعنى اترك ما شككت في حسنه او حله ولم تظفر بدليل يكشف
عن احواله وخذ ما تيقنت حله وحسنه واعمل به ونظيره ما ورد في الحديث الصحيح اتقوا الشبهات
فان من حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه وقال عليه السلام لواصبة استفت نفسك لم
يا واصبة ثلاثا البر ما اطمأنت اليه النفس واطمأن اليه القلب والاثم ما حاك في النفس
وتردد في الصدر وان افتاك الناس وافتوك كذا قيل وهذا اذا لم يوجد فيه نص يكشف
عن احواله واذا وجد فلا بد ان يعمل به فلا اعتبار لعمل النفس والظاهر ان الامر هنا للوجوب
والمراد بالنفس النفس القدسية الطاهرة المواظبة على الطاعة فالضمير المستتر في دع عام
خص منه البعض اذ النفوس المغلوبة المألوفة بالشهوات النفسية لا يعبأ بترددها وتقلقلها
وقال قدس سره اى اذا وجدت نفسك مضطربة في امر فدعه واذا وجدت مطمئنة فيه
فاستمسك لان اضطراب قلب المؤمن في شي علامة كونه باطلا محلا لان يشك فيه وطمانينته
علامة كونه حقا وصدقا وقيل معناه دع ما تشك فيه الى ما تعلمه فان العمل بالمشكوك يقتضي قلقا
وترددا وفي ذلك مشقة بخلاف العمل بالمعلوم فانه يقتضي سكونا وراحة والاول اقوى انتهى
وما ذكرناه من القيود معتبر في تقريره وتطبيقه بلفظ الحديث خفي فان قوله فان الشك
ريبة علة لما قبله وحمل عليه ريبة وهذا لم يظهر من تقريره قدس سره خصوصا كون الشك
من افراد الريبة تركه رأسا فلو قال محلا للشك الذي هو سبب الاضطراب لسلم من الاشكال
وبالجملة الحديث الشريف من جوامع الكلم وحاو لانواع البلاغة والبراعة تحير في حله
ارباب الفطانة قيل وقد صحح الحافظ ابن حجر ما في الكتاب بعينه وقال انه رواه الطبري
انتهى ثم غرض المص بنقل هذا الحديث الشريف الاستشهاد على ان الريب في اصل معناه مغاير
للشك اذ الريبة في الحديث بمعنى قلق النفس بقرينة حمله على الشك والا لم يكن في الحمل فائدة
فالحمل يدل على مغايرته للشك ومقابلتها بالطمانينة تدل على ان تلك المغايرة هو قلق
النفس لكن يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون من قبيل شعري شعري بالتأويل المناسب له
وانه لم لا يجوز ان يكون ريبة مجازا في معنى القلق في الحديث قوله ومنه اى من هذا القبيل
وهو استعمال المسبب في السبب على ما قالوا او هو استعمال ما قام به العام في الخاص على ما قلنا
ريب الزمان اى مصائبه الاضافة اما بمعنى في او بمعنى اللام فيكون مجازا في الاسناد للملابسة
والمصائب كالشك مما تقلق النفس وتزيل الطمانينة وهذا دليل على ما ذكرنا من الريب بمعنى

قلق النفس متعديا عام للشك وغيره وما في الحديث عام خص منه وجه فصله بلفظ منه هو
ان الريب هنا ليس بمعنى الشك بل بمعنى المصيبة لكنها يشارك في كونها سببا لاضطراب
النفس ولذا ذكره هنا فقال ومنه ريب الزمان ومنه ايضا ريب المنون في قوله تعالى ام يقولون
شاعر نتربص به ريب المنون اى ما يقلق النفوس من حوادث الدهر كما قال المص الحوادث
تعم الخير والشر كما في حديث مسلم نوائب الحق لكن خصت بما يحدث من الشر والمصائب وهو المراد
هنا قوله يهديهم الى الحق اى هدى وان كان مصدرا لكنه بمعنى هاد مجازا والتعبير به للمبالغة
فانه لكماله في الهداية كانه هداية وحمل الهادي على المستقبل للاستمرار التجددي مع انه استعمل في النظم
هكذا قال تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم الاية ولو قال المص يهديهم للتي هي اقوم او يهديهم
للحق بلام الجارة لكان اوفق في النظم ولم يقل يهدي لهم كما يقتضيه النظم للاشارة الى ان اللام
الجارة للصلة ومزيد التفصيل قد مر في سورة الفاتحة قوله الى الحق اشارة الى ان المفعول الثاني
محذوف اختصارا لقيام القرينة قوله والهدى في الاصل مصدر للفعل المتعدي لكنه ليس بمراد
هنا لما عرفته ولذا قيده بقوله في الاصل قوله كالسرى والتقى ونقل عن سيبويه انه قال مرة
ان الهدى مصدر واخرى ليس بمصدر لان فعلا لا يكون مصدرا ولوقوع الاختلاف في كونه
مصدرا ايد كونه مصدرا بمجي نظائره مصدرا وانت خبير بان المنكر ذلك انكر كون السرى
والتقى مصدرا ايضا فلا يتم الاستشهاد به ولو قال اسم مصدر كالسرى لكان اسلم عن المناقشة
وهذا الوزن نادر في المصادر لا يوجد الا الهدى والتقى والسرى والبكا بالقصر وزاد الشاطبية
بالضم ومن انكر مصدريتها جعلها اسم مصدر قوله ومعناه اى معناه العرفي لانه كالهدا
في اللغة الارشاد قال ابن عطية الهداية في اللغة الارشاد لكنها يتصرف فيها على وجوه يعبر
عنها المفسرون بغير لفظ الارشاد وكلها اذا تؤمل رجعت كذا في الحاشية الخسروية في سورة
الفاتحة قوله الدلالة اى الدلالة بلطف لما مر من انها في اللغة الارشاد وهو عين اللطف
وعلى هذا لا يستعمل الا في الخير مر توضيحه في سورة الفاتحة وجه الايصال بالفعل اولا قوله وقيل
قائله صاحب الكشاف الدلالة الموصلة الى البغية البغية بالباء الموحدة والغين المعجمة بمعنى
المطلوب ويجوز في بابه الكسر والضم قال في المصباح عنده بغية بالكسر وهي الحاجة التي تبغيها
وضمها لغة وقيل بالكسر الهيئة وبالضم الحاجة انتهى نقله بعضهم والمراد الايصال بالفعل ومن
قال مراده من شانها الايصال حصل الايصال بالفعل اولا فلم يصب وفي شرح العقائد
هذا التعريف نسب الى مشايخ اهل السنة والاول الى المعتزلة عكس ما في القاضي حيث قال
ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق
الصواب ثم قال والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب
وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل المطلوب انتهى وهذا المشهور

هو الموافق لما في القاضي يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة
في اغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي او العرفي فلا
منافاة كذا قيل فالقول الثاني قول المشايخ لا قول صاحب الكشاف فقط كما جنح اليه اكثر
ارباب الحواشي ولما كان المعنى الثاني مختارا عند المشايخ ومستعملا في الحقيقة الشرعية
لا وجه لتمريضه فان ما هو اغلب استعمالات الشارع هو اللائق بالاعتبار في بيان معنى اللفظ المستعمل
في كلام الشارع والحاصل ان الهداية عند اهل الحق مشتركة اشتراكا معنويا بين المعنيين ثم
صار غالبا استعمالها في المعنى الثاني اي الايصال بالفعل وهو مختار المشايخ **قوله** لانه جعل
مقابل الضلالة الخ داخل تحت مقول القول ودليل لمختار الزمخشري ولا شك ان عدم الوصول
معتبر في مفهوم الضلال فلو لم يعتبر الوصول في مفهوم الهداية لم يتقابلا وفيه نظر لانه
انما يحصل التقابل اذا اعتبر في مفهوم الهداية عدم شرط الوصول واما اعتبار عدم الوصول
فلا لانه يجوز ان يراد بها الوصول بقرينة المقابلة كما في قوله لعلى هدى او في ضلال مبين
فالتقريب ليس بتام واعترض ايضا بان المذكور في مقابلة الضلال هو الهدى اللازم بمعنى
الاهتداء اما تجوزا او اشتراكا وكلامنا في المتعدي ومقابلة الاضلال كما في قوله تعالى يضل
من يشاء ويهدي من يشاء والاستدلال به لا يتم اذ ربما يفسر الاضلال بالدلالة على ما
لا يوصل الى المطلوب لا بجعله ضالا اي غير واصل واجيب بانه لا فرق بين اللازم والمتعدي
الا بان اللازم تاثر والمتعدي تاثير فمعنى قوله لانه جعل الهدى اللازم المطاوع للهدى
المتعدي مقابل الضلالة ففي العبارة استخدام ولن يكون المطاوع في خلاف اصله ولما كان
الوصول معتبرا في المطاوع كان الايصال معتبرا في الاصل والا لكان الانكسار متحققا بلا كسر
هذا سفسطة ولما كان مبنى هذا الاستدلال على المطاوعة ترك المص دليل المطاوعة الذي
الذي ذكره الكشاف مع هذا الدليل حيث قال ولان اهتدى مطاوع هدى ولن يكون
المطاوع في خلاف اصله تنبيها على ان الادلة الثلثة للكشاف عند التحقيق دليلان فلا يرد
اشكال قدس سره بان التمسك بالمطاوعة وجه مستقل وذكر المقابلة ح مستدرك
لان اعتبار الوصول في الاهتداء مستفاد عن الدليل انتهى لان هذا الورود انما يرد على
صاحب الكشاف دون المص ولا يخفى عليك ان المطاوع لا يخالف اصله اذا اريد به حقيقته فلا
يصح ان يقال كسرته فلم ينكسر علمته فلم يتعلم الا ان يراد المجاز ويقال كسرته اي اردت كسره
فلم ينكسر واردت تعلمه فلم يتعلم لكن كون الهدى بمعنى الاهتداء مطاوع هدى المتعدي
يقتضي ان يجئ هدى المتعدي بمعنى الايصال ولا ننكره واما كونه منحصرا في معنى الايصال
فلا يقتضيه اذ قد عرفت ان المعتبر في مفهوم الهداية عدم شرط الوصول لا اعتبار عدم الوصول
فيجوز ان يراد بها الوصول بقرينة المقابلة لا لكونه خاصا به بل لكونه فردا منه وله نظائر كثيرة

ع ذكر المص دليل المطاوعة بل نقول ان كون الهدى بمعنى الاهتداء يتوقف على كون هدى المتعدي بمعنى الايصال ولو اثبت كون هدى المتعدي بمعنى الايصال بكون الهدى مطاوع هدى المتعدي ونوقف عليه لزم الدور ولعل المص ترك ذلك لكي يكون الجواب فتامل على وجه الصواب منه

ولو ادعى ان المقابلة للضلال يقتضي ان يكون مطاوعا للهدى المتعدي المختص بالايصال
لا بد من البيان اذ المقابلة لا تثبت تلك الدعوى **قوله** ولانه لا يقال مهدي اي لا يقال في
مقام المدح بهذا التخصيص او فلان مهدي الا لمن اهتدى اذ لا مدح الا بالوصول اليه والحصر
الذي في كلام المص بملاحظة المدح فح يرد عليه ايضا ان هذا يلزم منه ان الايصال معتبر
في مفهومه وقت قيام القرينة كالمدح وليس بمطلوب والمطلوب ان الايصال معتبر
وشرط في مفهومه وليس بلازم اذ قدم مرارا ان الهداية عندنا مطلق الدلالة سواء
حصل الايصال او لا وحصول الايصال عند قيام قرينة لا يضرنا لانه من افراد الدلالة المطلقة
ولو قيل ان مراده مطلق الحصر سواء كان في زمن المدح قلنا انه مع مخالفته كما في الكشاف وهو
صاحب الدليل المذكور ممنوع ودون اثباته خرط القتاد والاستقراء التام التام مشكل
والاستقراء الناقص غير نافع الا يرى ان قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى الاية
يفهم منه انهم مهديون بالهداية بنصب الدلالة وارسال الرسل مع انهم ليسوا بمهتدين كما
نطق به قوله تعالى فاستحبوا العمى الاية على وجه ظاهر واعترض على قوله انه لا مدح الا بالوصول
بان الاستعداد كمال والتمكن من الوصول اليه فضيلة يستحق المدح عليه انتهى وهذا غريب
جدا اذ التمكن من الوصول اليه كونه فضيلة اذا لم يضيعوا واذا افسدوا تلك الخصلة وعملوا
بخلافه صار صاحبه مذموما مدحورا وكون التمكن في نفسه فضيلة للوعيد ولذا ذم الله تعالى
الكفار بانهم صم بكم عمي الاية انظر كيف الحق العدم قواهم واستعدادهم وقوله تعالى فلا يستطيعون
سبيلا الى الحق والسراط المستقيم فتامل فانه تعالى سلب عنهم الاستطاعة والتمكن بالوصول
الى الحق بانهماكهم في الطغيان واصرارهم على التقليد فكيف يقال انه في نفسه فضيلة مع انه
ملحق بالعدم بالنص الصريح وهذا كثير في القران لكن اكثرهم ذهبوا اليه مع وضوح فساده فتدبر
فان العقل من ذلك يتحير **فائده** اختلفوا في ان الهداية هل هي حقيقة في الدلالة المطلقة
مجاز في غيرها او بالعكس او هي مشتركة بينهما اشتراكا لفظيا او موضوعة للقدر المشترك ذهب
الى كل طائفة ويمكن التوفيق بينهم بمثل ما نقل عن بعض الافاضل بان مراد بعضهم بالنظر الى اللغة
والبعض الاخر بالنظر الى العرف او الى استعمال الشارع فح يرفع الاختلاف بينهم في الجملة
وان لم يرفع بالجملة فتامل بسليقة سليمة وكن على بصيرة والظاهر ان المص اختار الاشتراك
المعنوي حيث قال الهداية الدلالة ولم يقيد بالمطلقة فيشمل الدلالة المطلقة والدلالة المقيدة
وقيل اختار المص الاول ولما كان الدلالة المطلقة شاملة لحصول الوصول فلا يخالف ما ذكره في سورة
الفاتحة من انها تتنوع الى انواع رابعها كشف الامور بوحي ونحوه مما يختص بالانبياء والاولياء
عليهم السلام وهي دلالة موصلة بلا ريب **قوله** واختصاصه بالمتقين الاولى وتخصيصه اذ
لا اختصاص بهم قال تعالى هدى للناس بل التخصيص بالذكر والنكتة مسوقة له الا ان يقال

ع حتى ذهب اليه فاضل الخيالي في حاشية شرح العقائد مع علو كعبه في تحقيق المقاصد منه

المراد بالاختصاص التخصيص لكن المتبادر منه الاختصار ويؤيد ما ذكرنا ما قيل المراد
بالاختصاص التعلق الخاص الذى يعبر عنه بالاختصاص لا الحصر حتى يرد ان اللام
لا يفيد الحصر وحاصله ان المراد الاختصاص فى الاثبات لا فى الثبوت والمعنى وتخصيص
الهدى المفسر بالدلالة المطلقة بالمتقين فى الذكر لوجهين قوله لانهم هم المهتدون
واكد بتاكيدات ايراده بالجملة الاسمية وايراد كلمة التحقيق وضمير الفصل والخبر المعرف
باللام للمبالغة فى بيان ثبوت الابتداء لهم دون من ختم الله على قلوبهم قوله والمنتفعون
عطف تفسير له واشارة الى ان اللام فى للمتقين للانتفاع وان كانت زائدة لتقوية العمل
وهذا يؤيد ما ذكرنا من ان مراده بالاختصاص الاختصاص فى الاثبات لا فى الثبوت اذ
اللام لا يفيد الحصر بل الانتفاع الذى هو تعلق خاص ولهذا عبر عنه بالاختصاص قوله بنصبه
مصدر اضيف الى مفعوله اى بنصب الله تعالى اياه دليلا على ذلك لهم بشرح صدورهم له دون
غيرهم ممن جعل على قلوبهم اكنة واما نصبه تعالى الكتاب دليلا على اطلاقه فعام كما يجيء وقيل
هو بضمتين دون بفتح النون وسكون الصاد وهو كل ما جعل علامة منصوبة قيل قال فى القاموس
كل ما جعل علامة كالنصبة انتهى فهو بهذا المعنى ليس جمعا لا اضافة ح بيانية والمنتفعون
بعلامة هو الكتاب الكامل فى العلامة والدلالة وفى بعض النسخ بنصه على انه واحد النصوص
اى بنص من نصوصه واية من اياته كما فسره به بعضهم كانه اشار به الى ان اية من اياته تكفى
فى الهداية فما ظنك بمجموعه فح لا وجه للقول بانه تحريف ثم المراد بالمتقين المشارفين للتقوى لكونهم
مستعدين لها غير مطبوع القلوب سالمين عن افات المشاعر وعن العيوب واما من طبع الله
على قلوبهم فبعيد عن التقوى لاصرارهم على الكفر والاذى فتسميتهم المتقين مجاز اولى باعتبار ما
يؤول اليه والمعتبر فى المجاز باعتبار يؤول اليه حصول المعنى الحقيقى للمسمى المجازى فى الزمان اللاحق
بزمان وقوع النسبة ولا يمتنع حصوله له فى حال الحكم اى زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع
بان الاسم فى مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى فى زمان الاخبار قتيلا وخمرا
حقيقة وكذا فى مثل قوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم كما فى التلويح وما نحن فيه المتقى ليس
حصول التقوى عن الشرك ثابتا له فى زمان وقوع النسبة اى نسبة الهداية وان ثبتت له
فى زمان التكلم مثل قولك لصاحبك الكتاب يهديك فهو فى وقت الهداية ليس بمؤمن
متق مع ان وقت التكلم موصوف بالتقوى بل فى ازمنة متطاولة قبله فانه اذا عبر عن شيء
بما فيه معنى الوصفية وعلقت به معنى مصدريا فهم منه فى عرف اللغة ان ذلك الشيء موصوف
بتلك الصفة حال تعلق ذلك المعنى به لا بسبب به فاذا قلت اعطيت الف دينار غنيا
فهم منه ان ذلك الشخص موصوف بالغنى بالاموال اخر حال تعلق اعطائك اياه لا بسبب
اعطائك اياه فاخذت غناءه على انه صفة ثابتة له وان لم يكن غنيا فاذا اردت انه غنى باعطائك

يكون مجازا

يكون مجازا باعتبار ما يؤول اليه ومعنى النظم الجليل ان الكتاب هاد للمتقين بهداية الكتاب
لا بهداية غيره فهو فى قوة ان هذا الكتاب هاد للضالين الصائرين الى التقوى فهو مجاز اولى
بطريق اخرى وبهذا التحقيق ظهر ان القتيل فى قوله قتيلا مجاز اولى وقول من قال فيما نحن
فيه غير محتاج الى التاويل وليس من المجاز اذ المتقى يهتدى بهذا الهدى حقيقة وهذا ما جنح
اليه المص لا يعرف له وجه وهداية الكتاب نوع ثالث من الانواع الاربعة فلا يلاحظ هنا
كون الهداية على مراتب اربعة نعم للتقوى ثلاث مراتب يمكن ملاحظة هنا ويحصل احتمالات
كثيرة يكون المتقى مجازا فى بعضها دون بعضها وسيجيء التوضيح فى اخر الدرس قوله وان
كان دلالته اى دلالته على ما يوصل الى المطلوب وان لم يحصل الايصال بالفعل عامة شاملة
لكل ناظر اى لكل من شانه النظر الصحيح وانما اعتبر النظر اذ الدلالة لا تحصل بدون النظر وانت خبير بان
كونه دليلا بالنظر الى ذاته ونفسه فلا حاجة الى اعتبار النظر قوله من مسلم اشار به الى ان المراد
بالمتقى المسلم وهو المرتبة الى الاولى من التقوى وكانه مختار المص والظاهر انه مسلم بالمشارفة
او كافر مختوم القلب ومؤف المشاعر وبهذا الاعتبار قال تعالى هدى للناس فلا منافاة
قوله اولانه لا ينتفع بالتامل الخ التامل التفكر والتدبر يقال تاملته اذا تدبرته وفى المصباح
هو اعادة النظر فيه مرة بعد اخرى حتى تعرفه انتهى كما قيل وهو من الاصل اى الرجاء الا من صقل
بالتخفيف بمعنى الجلاء من صقل السيف والمراة وفيه استعارة مكنية وتخيلية تشبه العقل بالمراة
ونحوها فى قبول الجلاء بعد التدنس بالاوساخ فى الذهن واثبات الصقل له والجلاء قرينة ومنه
ينكشف تشبيه الاخلاق الردية بالاوساخ قوله واستعمله فى تدبر الايات عطف تفسير وبيان
للمراد بقوله صقل العقل التدبر اصله النظر فى ادبار الشيء والمراد هنا التفكر التام الصحيح فى
معانى الايات وهى الدلائل لاشتمالها على الايات الافاقية والانفسية فالمراد بالايات ايات
القران والمراد بالتدبر فى الايات القرانية الافاقية والانفسية لتذكير الايات اياها والمراد
بالنظر فى المعجزات التامل فى بلاغة القران وهى معجزة دالة على صدق مبلغه وبه يعرف النبوات
والجمع فى الموضعين لتعدد دلالتها على النبوة وعلى الاعجاز وهذا هو لما قيل من قوله لا ينتفع
بالتامل فيه اى فى الكتاب واكثر المحشين حملوا على الادلة التى وضعها الله تعالى للاستدلال بها
على وجوده تعالى ووحدانيته وادعوا انه لا وجه لحملها على ايات القران لفساد المعنى مع انه لا يلائم
قوله والنظر فى المعجزات انتهى ولا يخفى انه ان اراد به ان حمل الايات على ايات القران مع قطع
النظر عن اشتمالها وتذكيرها الايات الافاقية والانفسية فلا يضرنا وان اراد به ان الحمل المذكور
غير صحيح فمع عدم ملايمته ما ذكروه لقول المص بالتامل ليس بمسلم لما ذكرنا وجه صحة الحمل على ايات
القران ثم الفرق بين الجوابين ان معنى الاول ان الهداية الدلالة مطلقا كما اختاره المص وهى
عامة للمكلفين فذ فى وجه التخصص ان المتقين لكونهم منتفعا من به ومهتدين بهداية خصوا

والحاصل ان تخصيصه باعتبار ثمرتها
واما بالنظر الى نفسها فعام فلا اشكال

بالذكر كتخصيص الانذار بمن يخشيها مع انه عام للكل وحاصل المعنى الثانى ان المراد بالهداية مطلق
الدلالة ايضا والمراد بالمتقين الموصوفون بالتقوى حقيقة بالمرتبة الاولى اذ التأمل فى الكتاب
لايكون الا بعد الايمان به وما فيه اجمالا وهذا ظاهر من تقريره حيث قال اولانه لاينتفع به
بالتأمل فيه الخ فالوجه الاول بالنسبة الى المشارفين للتقوى بالمرتبة الاولى والوجه الثانى
بالنسبة الى الموصوفين بالمرتبة الاولى منها والهداية فى كلا الوجهين بمعنى الدلالة وحقيقة
فيهما ومن فسر الهداية بالدلالة الموصلة فلا يتوجه عليه الاشكال لان ايصال الكتاب الى البغية
ليس الا للمتقين ولايخفى ما فيه ثم ان الكتاب هاد فى جميع المعتقدات بحسب الاعتداد وان لم
يكن هاد بالنظر الى ذاته كمعرفة الله تعالى وبعض صفاته مما يتوقف ثبوت الشرع عليه وهاد
الى جميع الاحكام العملية عن اخرها قوله لانه اى الكتاب لكونه مشتملا على انواع المعارف
الالهية وسائر العلوم الاعتقادية والعملية التى هى الغذاء الروح كالغذاء الجسمانية
وبهذا ظهر وجه حسن تشبيهه بالغذاء دون الدواء اذ الدواء ليس غذاء كله فلا مناسبة
بينهما الصالح لحفظ الصحة اى الصحة البدنية بحسب جرى العادة بطريق السببية فان كما
كان قوامه بالغذاء كذلك قوام الارواح بالعلم المأخوذ من الكتاب لكن كون الغذاء سببا صالحا
لحفظ الصحة ليس مطلقا بل اذا لم يكن فى البدن انحراف عن الاعتدال فان وجد ذلك الانحراف
يضره ذلك الغذاء كما اشار اليه بقوله فانه لايجلب وهذا محسوس معروف وكذلك الغذاء الروحانى
لايجلب نفعا ما لم يكن النفس صحيحة سالمة عن العلل والامراض النفسانية فاذا كانت النفس
مؤفة باوساخ الكفر مصرا عليها معرضا عن الانظار الصحيحة يزداد فى ذلك الغذاء الكامل التام داء
وخسرانا الفساد المحل كما ان الاطعمة النفسية النافعة تضر البدن لاختلال مزاجه فعلم من ذلك
التقرير ان قوله لان الغذاء الخ تعليل لما تضمنه قوله اولانه لاينتفع الخ وهو ان الانتفاع ما بهذا
الكتاب يتوقف على الاتصاف بالمرتبة الاولى من التقوى والا فلا ينتفع بل يضر نظيره فى المشاهد
الغذاء الخ فاوضح روح الله روحه المعقول بالمحسوس ولله دره قوله وعلى هذا ورد قوله تعالى
وننزل من القران ما هو شفاء ما هو فى استصلاح نفوسهم كالدواء الشافى للمريض لكن لا للكل بل لمن له
استعداد لذلك وهو المؤمنون ومن للبيان فان كل القران كذلك وكونه للتبعيض لايلايم غرض
المص وهذا ناظر الى قوله ينتفع به من صقل العقل وقوله تعالى ولا يزيد الظالمين اى الكافرين
الا خسارا لتكذيبهم وكفرهم يثبت قوله لاينتفع به من كان فى طبعه شقاوة واصرار على التكذيب
فالاية الكريمة تدل على شقى ما ادعاه لكن فى النظم الجليل عبر بالشفاء بالنسبة الى المسلمين والمص
عبر بالغذاء لما ذكرنا فى وجه اختياره فلا يضر ذلك اثبات ما ادعاه اذ الغذاء من قبيل الشفاء
والدواء مع زيادة المنافع الكثيرة لمن له صحة قوله لما لم ينفك اى لعدم انفكاكه عن بيان
تعيين المراد والمعين اما العقل او السمع هذا مذهب الشافعى فانهم قائلون بان المتشابهات

عـ وعكس بعضهم فقال فى الوجه الاول ومبنى
هذا الوجه ان المراد بالمتقين الموصوفون
بالتقوى وفى الوجه الثانى ومبنى هذا الوجه
تفسير المتقين بالمشارفين على التقوى
انتهى ولايخفى ضعفه

ط وبهذا التوضيح ظهر ضعف ما قيل والاقرب تمثيل
الهداية الى المبشر الى الطريق فلا ينتفع باثبات
الامن كان له عين اذ المبشر الى الطريق
لايكون مناسبة بهذه المثابة على انه من قبيل
الهادى فيحسن ان ينتبه بما ذكر

هـ فلا يحسن ان يقال ان القران بالنسبة
الى غير الاصحاء كالداء لانه لايلايم
حسن الادب

يعلمها الراسخون فى العلم ولايلزم عندهم الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله فاذا وجد
البيان الحق بالكتاب فيكون هدى فقول من قال اذا بين ذلك المراد منه لم يكن هدى فى نفسه
وانما يكون كذلك لو افاد ابتداء ما يفيده الكتاب ضعيف جدا بل مخالف لما فى الاصول واما عند
الحنفية فلا يعلمها الا الله تعالى والوقف المذكور عندهم ولو فى البنية لازم فتوجيه الهداية
انها تهدى الى ان الله تعالى اسرارا يستبد بها ولايعرفها احد وهذا مما يجب الاعتقاد فالاية
المتشابهة تهدى الى ذلك وقد مر فى اوائل السورة ما يتعلق به فارجع اليه واما القول بان هذا التوجيه
غير صواب لان ذلك الايذان ليس من قبيل الهدى فبنا على الحرمان عن الهدى واجيب ايضا بان كونه
هدى يكفى فيه انه هدى فى بيان الشرائع وتأييد ما فى العقول ولايلزم ان يكون هدى كله ولايخفى
عليك ان كونه كذلك وان سلم لكن لاحاجة اليه هنا لتحقق كونه هدى لما ذكرنا واما المجمل فلا خفاء فى عدم
انفكاكه عن بيان تعيين المراد بل لو لم يتعرض له واكتفى بالمتشابه لكان اسلم واظهر قوله اسم فاعل
تمهيد لقوله من وقاه اشارة الى ان فاءه واو فتعرض لبيان ثلاثيه مع انه غير متعارف قال فى الصحاح
اتقى اصله اوتقى فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها وابدلت منها التاء فادغمت فلما كثر استعماله على
لفظ الافتعال توهموا ان التاء من نفس الكلمة فازال هذا الوهم بقوله من وقاه فاتقى ونبه
على ان فاءه ليس تاء بل واو وايضا اشارة الى ان اتقى مطاوع وقاه ويتعدى الى المفعولين قال الله تعالى
فوقاه الله سيئات ما مكروا الاية فيتعدى اتقى الى مفعول واحد قال تعالى فاتقوا النار التى وقودها
الناس الاية وليس كون المطاوع لازما شرطا اذ معنى المطاوعة قبول الاثر سواء كان متعديا او لازما
فبين اللازم والمطاوع عموم وخصوص من وجه اجتمعا فى نحو الانكسار ويتحقق اللازم فى نحو ذهب
دون المطاوع وبالعكس فى نحو اتقى والمطاوع بكسر الواو فى الحقيقة هو المفعول به الذى صار فاعلا
لكنهم سموا فعل المسند اليه كالانكسار المسند الى الزجاج الذى هو المطاوع حقيقة مطاوعا مجازا
قوله اسم لمن يقى نفسه عما يضره فى الاخرة الاولى وصف لمن يقى نفسه مفعول اول له وقوله
عما يضره مفعول ثان له وتعديته بعن لتضمينه معنى التبعيد ولايبعد ان يكون اشارة الى ان
تعديته بنفسه الى المفعول الثانى من قبيل الحذف والايصال اذ اصل معناه الحفظ والصيانة
كما ثبت فى كتب اللغة وهما يتعديان الى المفعول الثانى بحرف الجر نحو من وعن وهذا هو التحقيق وما
ذكر اولا مبنى على الظاهر قوله يتقى فى بعض يتقى عما كما اختاره بعض المحشين لكن مع قوله نفسه
والمشهور باسقاط لفظ نفسه واشار بقوله فى عرف الشرع الى انه من قبيل نقل العام الى الخاص كالصلوة
والزكوة قوله وله اى الاتقاء المدلول عليه بالمتقى ثلث مراتب فالاتقاء مشترك بينها اشتراكا
معنويا ولما كان لها تفاوت عبر بمراتب دون الانواع وايضا المرتبة الاولى متحققة فى الاخيرين
كما ان الثانية توجد فى المرتبة الثالثة فلا يناسب التعبير بالنوع والقسم اذ الظاهر التباين الكلى
وعليه قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى اى كلمة الشهادة والتوحيد التى بها يحصل الترقى عن العذاب

المخلد او المراد بسم الله الرحمن الرحيم او الوفاء بالعهود والمعنى الاول هو الاوفق لغرض المص
والاضافة اما لكونها سببا للتقوى اى الوقاية من النار او لكونها لاهل التقوى فعلى الاول
الاضافة لامية حقيقية لكونها من اضافة السبب الى المسبب وعلى الثانى الاضافة لادنى
ملابسة مجازية وجه ارادة المرتبة الاولى فى هذه الآية هو ان الظاهر منها كلمة الشهادة واما على
المعنيين الاخيرين فلا يظهر كونها من المرتبة الاولى من التقوى ولا شك فى تحقق فرط
الصيانة فى هذه المرتبة الاولى التى هى الايمان اذ ما يضر فى الاخرة فرده الاكمل هو العذاب المخلد فيراد به
هذا الفرد الكامل سواء كان تحقق ما يضر فى الاخرة سوى هذا الفرد الكامل او لا فلا اشكال بان المعنى اللغوى
معتبر فى المعنى الشرعى ففرط الصيانة عما يضر فى الاخرة ان لا يحوم حول ما يفضى اليه اصلا مخلدا
او غير مخلد **قوله** التجنب عن كل ما يؤثم التجنب الترك والاحتراز واصله الاخذ فى جانب غير
الجانب الذى هو فيه فهو ملزوم للترك فاريد به مجازا ثم صار حقيقة عرفية يؤثم تفعيل من الاثم
وقيل من الايثام اى يوقع الاثم عمدا من فعل كالسرقة مثلا او ترك كترك الصلوة والتركيب من
قبيل ولا تطع منهم اثما او كفورا اذ حاصل المعنى ان لا يقع فيما يؤثم من فعل او ترك فيفيد الاستغراق
حتى الصغائر عند قوم فعلا كانت او تركا عطف على قوله كل ما يؤثم اذ الصغائر افراد ضعيفة من
متبوعها متمسكين بما روى عن النبى عليه السلام لا يبلغ العبد ان يكون من المتقين حتى يدع
ما لا بأس فيه حذرا مما به بأس وفيه كلامه اشارة الى ان المختار ان اجتنابها ليس بمعتبر فى التقوى اذ
الانبياء عليهم السلام غير معصومين عنها سوى ما يدل على الخسة كسرقة لقمة وتطفيف حبة عند
الجمهور مع انهم ائمة المتقين والحديث الشريف محمول على الزجر وبيان ان الاحتراز عنها اولى
نظائره كثيرة فى الاخبار والايات ولا يقال والحديث يحمل على تقدير صحته على المرتبة الثالثة لان
الانبياء عليهم السلام فى المرتبة الثالثة هذا على تقدير كون الكبائر متعينة كما ورد من انها سبع
او تسع وغير ذلك واما على ما قيل من ان صغر الذنوب وكبرها بالاضافة الى ما فوقها وما تحتها كما نقله
المص فى سورة النساء فى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الاية فلا بد ان يجتنب عن
الاثام كلها سوى حديث النفس فان كل الاثام على هذا التقدير كبيرة باعتبار النظر الى ما تحتها وحديث
النفس صغيرة فقط لكن القول الاول هو المعتمد المعول وبعضهم نقل عن اهل الحديث وكثير من اهل
السنة ان الصغائر مكفرة باجتناب الكبائر كما هو رأى المعتزلة فان تم ذلك فالامر ظاهر لكن ما رأيناه
فى الكتب الكلامية والثابت فيها ان ذلك مذهب المعتزلة وقول علمائنا يجوز العقاب على الصغائر
ولو مع اجتناب الكبائر يدل على خلاف ما نقله البعض **قوله** وهو المتعارف الخ اى المتعارف فى عرف
الشرع لا بصارفه عرفه الى غيره الا عند قرينة على خلافه فح يراد فى عرفه المعنى الاول والمعنى الثالث
كما سيجئ وهو المعنى اى المراد اسم مفعول من عنى يعنى اصله معنوى فاعل فصار معنى كمرمى بقوله تعالى
ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا الآية اما عدم كون المرتبة الاولى مرادة فبقرينة عطف اتقوا

علا آمنوا وجعله عطف تفسير خلاف الظاهر وقوله تعالى لفتحنا عليهم الاية يشعر عدم كون المرتبة
الاولى مرادة واما عدم ارادة المرتبة الثالثة فغير ظاهر **قوله** والثالثة ان يتنزه عما يشغل بمعنى
من الاشغال بمعنى يلهيه سره اى قلبه اصل السر الحديث المكتوم فاريد به هنا محله مجازا ولا بعد
فى اطلاق السر على القلب حقيقة عن الحق اى الخالق تعالى فان الحق من الاسامى السامية ويتبتل
اليه اى الى الحق التبتل هو الانقطاع اليه تعالى بالعبادة واخلاص النية وبملاحظة جلاله وجماله
ومعرفة مبدء ومعاده وهذا يؤيد كون المراد بالحق هو الله تعالى اذ لا حاصل لانقطاع العبد
الى الحق المقابل للباطل بشراشره اى بكلية جمع شرشرة بمعجمتين مكسورتين ومهملين اوليهما
ساكنة وثانيهما مفتوحة وهى القطعة من الشئ فشراشره قطعة فيتبتل الى الحق انقطاعه
بجميع قطعه التى هى اعضاؤه وحواسه حتى فؤاده قال صاحب القاموس فى شرح الديباجة
الشراشر الاثقال الواحدة شرشرة يقال القى عليه شراشره اى نفسه حرصا ومحبة وشراشر الذنب
زباذبه ولا يخفى ان هذا مخالف لما ذكرناه اولا والمناسب للمقام هو الاول والثانى يحتاج الى التكلف
فى تطبيقه على المراد هنا **قوله** وهو التقوى الحقيقى اى اللائق بان يسمى التقوى لتحقق المرتبتين
الاوليين فيها مع زيادة قيود اخرى فهو ليس بمقابل المجاز فلا اشكال بان المرتبتين الاوليين
ايضا حقيقيتين فاوجه التخصيص بها المطلوب بقوله تعالى واتقوا الله حق تقاته الاية وانما
قال المطلوب بقوله تعالى ولم يقل الواجب اذ الظاهر ان الامر للندب لانه لو كان للوجوب لزم
ان يكون من هو موصوف بالمرتبة الثانية من التقوى اثما عاصيا وليس كذلك فهو لمجرد التحريض
على قطع المراتب وتكميل النفس باكمل المعارف وتفسير هذه الاية بقوله حق تقواه وما يجب
فيها وهو استفراغ الوسع فى القيام بالواجب والاجتناب عن المحارم كقوله تعالى فاتقوا الله
ما استطعتم الاية يوهم ان الامر للوجوب وانها ليست بمنسوخة بقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم
فالها حينئذ المرتبة الثانية من التقوى اذ الاستطاعة فى التقوى لكل احد هى المرتبة الثانية يؤيده
ما قاله اجلة المفسرين لما نزلت هذه الاية شق ذلك عليهم فقالوا يا رسول الله ومن يقدر على
هذا فانزل الله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم فنسخت هذه الاية قال مقاتل ليس فى آل عمران من
المنسوخ الا هذه الاية كذا فى معالم التنزيل والمص لم يرض بالنسخ بل نبه على ان مآل الايتين
واحد فبين كلامه هنا وكلامه فى تلك الاية نوع تناف الا ان يقال اشار الى ما قاله بعض المفسرين
هنا واما فى سورة آل عمران فنبه على ما هو المختار عنده **قوله** وقد فسر قوله تعالى هدى للمتقين
على الاوجه الثلثة واعلم ان الهداية على معنيين الدلالة المطلقة والدلالة الموصلة كما ذكرها المص
والتقوى على ثلاث مراتب توقى الشرك وتجنب الكبائر من المعاصى واجتناب ما عاق عن الحق
فالاحتمالات ستة فى بعضها الهداية حقيقة وفى بعضها مجاز وكذا الاتقاء حقيقة فى بعضها
ومجاز فى بعضها فان اريد بالهداية الدلالة فالمتقين مجاز اولى باى معنى كان او الهداية مجاز

الحاصل لو قيل ان الامر للوجوب وان المراد المرتبة الثالثة
فهذه الاية تكون منسوخة بتلك الاية وان قيل
ان الامر للندب والا يكون علينا لا لنا تكون منسوخة
وان كان المراد المرتبة الثالثة وان قيل الامر للوجوب
والمراد بالتقوى المرتبة الثانية لانه حق التقوى
بالنظر الى العوام فلا تكون منسوخة ايضا

في معنى الثبات وان اريد بالمتقين الموصوفون بالمرتبة الاولى او الثانية والهداية بالنظر
الى المرتبة الثانية او الثالثة فكلاهما حقيقة وان اريد بهم الموصوف بالمرتبة الثالثة لاجرم
ان الهداية مجاز في الثبات او المراد المراتب المترتبة عليها وقدم مزيد التوضيح في سورة الفاتحة
ومذاق المص المجاز الاولى كما لوح اليه في اخر كلامه ولا اشارة في كلامه الى ان هذا التفسير غير
مرضي عنده اذ اشار اليه ايضا في تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الاية ولم ينبه على
جواز ان يفسر بما يعمها اذ لا طائل تحته اذ المرتبة الثالثة جامعة للمرتبتين والثانية مشتملة
على المرتبة الاولى مع ان اعتبار الهداية بالنظر الى ما يعمها في غاية من التكلف قوله واعلم الخ
استيناف بمنزلة فصل الخطاب في مثل هذا المقام خطاب عام على سبيل الشمول لا على سبيل
البدل فانه وان كان مفرد الكن بمعونة القرينة يعم والقرينة هنا كون المامور به بالعلم عام
لا يختص بمخاطب دون مخاطب اوجهاى انواعا وهذا شايع في العرف حتى صار كالحقيقي ومعنى
الوجه الحقيقي معروف قال في الاساس لهذا وجه صحة او نوع وضرب منها قوله او مقدرا بالمؤلف
ولم يتعرض لاعلاها اذ لو جعل مقسما بها او واقعا على سبيل التعداد كان منقطعا عما بعده وان جعل
اسماء الله تعالى يحتاج تعلقه بما بعده الى تقدير المضاف والكلام في بيان نظم الاية من غير تكلف
اذ المقصود هنا بيان وجوه الاعراب لمجموع الاية باعتبار تركيبها وانتظام جملها واما بيان اعراب
وجه اعراب كلمة قدم ذكرها واستوعب جميع احتمالاتها حيث قال فان جعلتها اسماء الله تعالى
او القران الخ وايضا ما سبق عام لجميع فواتح السور من الحروف المقطعات وما ذكر هنا خاص بالم
فلا تكرار وذلك اى لفظ ذلك خبره ولما ورد ان المؤلف اخص المحمول في القضية الموجبة
الكلية لا بد وان يكون اعم او مساويا حاول دفعه وقال وان كان اخص من المؤلف الى قوله
لان المراد به المؤلف الكامل الخ فيكون مساويا والقرينة على تلك الارادة ايراد تلك الحروف للتحدي
كما صرح به فيما مر وفا والمعنى هذا المتحدى به من جنس الخ فلا نم الاعمية والاخصية بالنظر الى
الارادة والاعمية بحسب المفهوم لا يضر وهذا الاشكال لا يرد على كون الم خبرا على ان المعنى هذا
المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف قوله والاصل اى القاعدة الكلية لا بمعنى الراجح
وغيره قوله الكامل البالغ الخ وهذا المفهوم وان كان ايضا اعم فانه كما يصدق على ذلك الكتاب
يصدق على مثله بل اعلى منه فانه قادر على ان يوجد ما هو اعلى منه فضلا عن مثله لكنه في الخارج منحصر
في القران فالقضية خارجية اى الحكم على الافراد الخارجية فقط لا على ما هو اعم من الافراد الخارجية
وغيرها مما يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل ولا ريب في ان المؤلف الموصوف بهذه الصفات
منحصر في الكتاب وبه يندفع اشكال آخر ايضا وهو ان كون الكتاب في اقصى درجات البلاغة
غير مسلم فانه تعالى قادر على ان يوجد ما هو اعلى منه وجه الاندفاع هو ان الكلام فيما هو موجود في
الخارج على ان المراد بذلك كونه معجزا غير مقدور للبشر والدرجات المراقي كالسلم واحدتها درجة

والمراتب جمع مرتبة وهي محل الرتوب وهو الاستقرار استعير للشرف كالمنزلة والمكانة
والرتبة تشبيها للمعقول بالمحسوس والظاهر ان في كلامه تفننا اذ المراد بالفصاحة البلاغة
فاختيار الدرجات في الاضافة الى الفصاحة والمراتب في الاضافة الى البلاغة لمجرد
التفنن اذ لا كمال في الفصاحة المشهورة وقيل لا تفنن لان المرقاة توصل الى المرتبة فهي
اعلى منها فلذا اتى بها في البلاغة اشارة الى ان البلاغة اشرف من الفصاحة ولا يخفى ما فيه قوله
والكتاب صفة ذلك اى لفظ ذلك او اشير بذلك الى ذلك ففيه لطافة لطيفة وكونه صفة
لكونه مأولا بالكامل في كونه كتابا يدل عليه قوله على معنى انه الكتاب الكامل الخ ولا حاجة الى التأويل
بانه الحاضر المحسوس بل لا يصح لانه في كل جامد سواء فهم منه معنى المشتق او لا في لا وجه للنزاع
في كون الجامد وصفا لاسم الاشارة مع ان الزجاج وابن جني ومن تبعهما ذهبوا الى انه عطف
البيان وذهب البعض الى انه بدل واللام فيه للعهد كما هو المتعارف في اللام الداخلة على الاسم الواقع
صفة لاسم الاشارة لانها يقتضي الحضور في الحس حقيقة او تأويلا فالمعهود الموعود انزاله بقوله
انا سنلقي عليك قولا ثقيلا او في الكتب المتقدمة كما صرح به المص فيما سبق وتجويز المص كون
اللام للجنس في صورة كون ذلك مبتدأ والكتاب خبره وقد صرح به في فن المعاني يشعر بكون اللام
للجنس في هذه الصورة اذ الصفة بمنزلة الخبر فيفيد حصر جنس الكتاب على القران ولا يضر ذكر ذلك
فانه بمنزلة التمهيد مع ما فيه من الافادة للتعظيم المستفاد من كونه للبعد ثم حمل ذلك الكتاب على
القران ظاهر لتغايرهما مفهوما واتحادهما خارجا واما على السورة او المؤلف فباعتبار صحة اطلاق
الكتاب كالقران على الكل والجزء اما بالاشتراك ان جعل القران والكتاب عبارة عن مفهوم كلي صادق
على الكل والجزء او اطلاقه على الجزء مجازا ان قيل انه اسم لمجموع ما انزل به جبرئيل عليه السلام على رسولنا عليه السلام
قوله او ان يكون اى او يحتمل الم خبر مبتدأ محذوف اى على ان يكون اسما للقران او المؤلف
او السورة كما صرح به اولا تقديره القران او السورة او المتحدى به الم اى المؤلف من جنس هذه
الحروف التي الم ايضا منها كلامهم مقابلة المتحدى به للسورة والقران باعتبار تغاير المفهوم وان كان
عبارة عن احدهما وهذا الترديد لا يخلو عن نظر اذ المحكوم عليه لا بد وان يكون معلوما للسامع دون
المحكوم به فلم ان كان معلوما للمخاطب دون كونه قرانا او سورة او المتحدى به فيتعين ان يكون
مبتدأ والقران واخواته ان يكون خبرا وان كان عكس ذلك فيتعين الم ان يكون خبرا وما ذكر في وجه
صحة زيد المنطلق والمنطلق زيد باعتباره مشكل هنا فان الخبر اذا كان معرفة لافادة السامع حكما
على امر معلوم باحدى طرق التعريف باخر مثله او لازم حكم كذلك فلا بد في جعل احد المعرفتين مبتدأ
والاخر خبرا من ضابط كما بين المحقق التفتازاني في شرح التلخيص وتحقق ذلك الضابط هنا خفي ع
ليس بجلي والقول بان غرض المص بيان مجرد الاحتمالات لا يناسب النظم الجليل قوله خبرا ثانيا
عند من جوز تعدد الخبر بلا عاطف قوله او بدلا اى بدل الكل والخلو عن الضمير لا يضر قوله ولا ريب

ع والضابط في هذا المقام انه اذا كان للشيء صفتان من صفات
التعريف وعرف السامع اتصافه باحدهما دون الاخرى
يجوز ان يكونا وصفين لشيئين متعددين وعرف
في الخارج فايهما كان بحيث يعرف السامع اتصاف
الذات به وهو كالطالب بحسب زعمك ان تحكم
عليه بالاخرى يجب ان تقدم اللفظ الدال عليه وتجعله
مبتدأ وايهما كان بحيث تجهل اتصاف الذات به
وهو كالطالب ان تحكم بثبوته للذات او بنفيه
عنها يجب ان تؤخر اللفظ الدال
عليه وتجعله خبرا

في المشهورة اى القراءة المشهورة والمراد بها المتواترة وهي قراءة الفتح قوله لتضمنه من معنى
من اى وجه البناء تضمنه معنى الحرف وهذا قول راجح مختار محققي النحاة وقيل للتركيب لا مع اسمها
تركيب خمسة عشر هذا وجه بنائه على الفتح ما اشار اليه بقوله منصوب المحل اشار بقوله النافية
للجنس الى انه نص في الاستغراق الا عند ظهور القرينة اذ نفي الجنس يستلزم نفي جميع الافراد
فيكون لعموم النفي لا لنفي العموم واشار ايضا الى ان اسم الجنس موضوع للماهية كعلم الجنس
وهذا قول البعض واختاره المص لا وثقه دليلا ومن جعل اسم الجنس موضوع الفرد ما فلا
ينكر كونه للاستغراق في النفي اذ نفي فرد ما لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد **قوله** لانها نقيضها
في بعض النسخ نقيضتها بتاء التانيث ونقيضها في بعضها اى لان لا لتاكيد النفي وان لتاكيد
الاثبات او تلك موضوعة للنفي وهذه للاثبات فهو من قبيل حمل النقيض على النقيض في العمل
من وجه واطلاق النقيض عليها اما لان المفرد يطلق النقيض عليه بمعنى المتنافي او بملاحظة ما
مدخولهما يرشدك قولهم ان لا لتاكيد النفي وان لتاكيد الاثبات لكن كون لا لتاكيد النفي يقتضي
ان يتحقق في الكلام نفي سواه كان لتاكيد اثبات الجملة التي دخلت هي عليها فالتعويل على القول
بانها موضوعة للنفي قوله ولازمة للاسماء فهو باعتبار هذا من حمل النظير على النظير **قوله** وفي قراءة
ابي الشعثاء بشين معجمة مفتوحة وعين مهملة ساكنة وثاء مثلثة بعدها الف ممدودة اسمه
سليم ابن الاسود المحاربي التابعي كذا نقل عن بعض حواشي الكشاف وقيل سليمان مرفوع بلا الخ
اى معرب مرفوع منون وفي هذه القراءة الشاذة الاستغراق بطريق الجواز لا الايجاب كما نبه
عليه صاحب الكشاف فافادة الاستغراق بمعونة المدح والمقام **قوله** وفيه اى لفظ فيه خبره
اى خبر لا والتذكير باعتبار تاويل اللفظ او الضمير راجع الى ريب **قوله** ولم يقدم تاخير الخبر
وعدم تقديمه على اصله فلا يرام له نكتة فما وجهه كانه نظر الى ان الظرف هنا اهم لان المقصود
نفي الريب فيه لا مطلق نفي الريب فيليق بالتقديم اشارة بقوله كما قدم في قوله لا فيها غول فان
تقديم الظرف فيه لكونه اهم فلم لم يقدم هنا كما قدم هناك مع تساويهما في الاهمية فاجاب بانه
لم يقصد تخصيص اى لو قدم لافاد ذلك التخصيص وهو ليس بمقصود لانه يوهم نفي الريب عنه
واثبات الريب لسائر كتب الله تعالى ولا يخفى فساده لكن يرد عليه ان التقديم يجوز ان يكون
لافادة مجرد الاهمية لا للحصر والتقديم ليس افادة القصر كليا كما بين في محله وقرينة عدم القصر
ما ذكر من اثبات الريب لسائر كتب الله تعالى ومما لا يفيد التقديم التخصيص قوله تعالى فاما اليتيم
فلا تقهر واما السائل فلا تنهر وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ولهذا نظائر كثيرة
الا ان يقال ان التخصيص لما كان لازما للتقديم غالبا فتقديم الظرف هنا يوهم التخصيص ولم يقدم
ليكون سالما عن سوء الايهام كما صرح به في اخر القول حيث قال وفي الثالثة تاخير الظرف عذر
عن ايهام الباطل وفي المفتاح انه لو قدم لدل على ان ريبا في سائر كتب الله تعالى وهو باطل والاحفاد

في انه توجيه

في انه توجيه اخر ولو قيل انه مراد المص انه لم يقصد التخصيص اذ التخصيص يفيد ان الريب
ثابت في سائر كتب الله تعالى وهو باطل لاتحد التوجيهان ومعنى لا فيها غول ان عدم الغول مقصور
على الاتصاف بنفي خمور الدنيا او على الحصول فيها لا يتجاوزه الى الاتصاف بنفي خمور الدنيا او الحصول
فيها وان اعتبرت في جانب المسند فالمعنى ان القول مقصور على عدم الحصول او الكينونة في
خمور الجنة لا يتجاوزه الى عدم الحصول في خمور الدنيا فهو من قصر الموصوف على الصفة دون
العكس كما توهمه البعض كذا في شرح التلخيص والقول بانه ان نظر الى حاصل المعنى كان قصر صفة
الاغتيال على خمور الدنيا لا يعبأ به لمخالفته القاعدة والغول الصداع والقول بانه لا محذور
فيما ذكره لما فيها من التحريف محل ريب فلا محذور فيه غريب جدا اذ المراد بالكتب ما انزلت على
الرسل عليهم السلام والريب ان ثبت ثبت بالنسبة اليها واما بعد التحريف فهل يطلق عليها انها
كتب الله ام لا ففيه كلام تطويل قدمر توضيحه في سورة الفاتحة ثم الظاهر ان كلام المص على قراءة
ابي الشعثاء وعلى القراءة المشهورة لا على الاول فقط كما اورده عقيب بيانه حتى ذهب اليه بعضهم
وقال ذكر هذا الكلام الزمخشري في القراءة المشهورة والمص عدل عنه واورده عقيب قراءة
الرفع وجه العدول هو ان لا ريب فيه على القراءة المشهورة مما لا يصح فيه تقديم الظرف اذ لا يجوز
لا فيه ريب بدون الرفع والتكرير ولا عديل هنا للمنفي حتى يصح تكريرها او يقدر واجيب بان
ذلك انما هو اذا كان التاخير على نية التقديم وهنا التاخير لا على نية التقديم وهذا الكلام لم ينقل
من نقاة النحاة ولذا عدل عنه وقال على ان وجوب التكرير مما خالف فيه ابو العباس على ما في
الرضي وهذا قول مرجوح والجواب ان كلام الشيخين في عدم تقديم الظرف ولو قدم لذكر له عديل
وادعاء ان ليس له عديل قط سخيف مثل ان يقال لا فيه ريب ولا انكار بمثل ما ذكر في نفي الريب
ومثل ان يقال لا فيه ريب ولا متقارب منه في البلاغة وغير ذلك **قوله** او صفته عطف على خبره
اى وفيه صفة ريب وفيه تفكيك الضمير لكن لا محذور فيه اذ ظهر المراد والمتقين خبره اى لا وفيه
نوع اضطراب كما بيناه سابقا وان لم يرد الاشكال بان المرتابين كثيرون فكيف نفي عن الريب
ولذا اخره تنبيها على ضعفه **قوله** نصب على الحال اى من الضمير المجرور في فيه والعامل فيه الظرف
وقد مر تفصيله والقول بانه ذو الحال ذلك او الكتاب والعامل على كلا التقديرين اسم الاشارة
مخالف لما مر من المص وان كان صحيحا في نفسه **قوله** على ان معنى انه الكتاب الخ وانما احتيج
الى ذلك دفعا لتوهم حصر الجنس حتى يلزم ان لا يكون سائر الكتب الالهية كتابا بل المقصود حصر
الكمال اذ القران لكونه معجزا لاشتماله البلاغة والفصاحة في غاية الكمال والكتب الالهية ما سوى
القران لا تماثله في هذا الكمال ولا يلزم منه نقصانها اذ الكمال من قبيل الكلي المشكك فهو اتم فيه مما هو
في غيره والحاصل ان القران اكمل وما سواه كامل فالحصر بالنسبة اليه والمراد بالكتاب الكتاب كله
لانه بناء على كون المراد اسما للقران او ماولا بالمؤلف من هذه الحروف فانه اذا كان اسما للسورة فلا يستقيم

هذا التوجيه اذ حصر الكمال فيها يستلزم انتفاء ذلك الكمال من سائر السور لانها المقابلة لها
لا الكتب المتقدمة كما كان المقابل للقران سائر الكتب الالهية دون كتب العباد فلا يتجاسر على
ذلك احد والتوجيه الذى نقل عنه قدس سره تكلف والى ذلك اشار المص بقوله الذى يستاهل
ان يسمى كتابا فان المتبادر من التسمية كونه حقيقة واطلاق الكتاب مجاز على الوجه الراجح
وهذا البيان مختص بكون الكتاب خبر الذكر عقيب قوله والكتاب خبره وكذا ان كان الكتاب ذلك
صفة ذلك ان حمل اللام على الجنس دون الحمل على العهدية كما ذهب اليه بعض المحشين وان حمل اللام
على العهد بمعونة المقام فى كونه خبرا مثل كونه صفة لكان سالما عن الاشكال قوله والجملة اى جملة
ذلك الكتاب او جملة الم ذلك الكتاب لا ريب فيه خبر الم سواء اريد به القران او المؤلف الكامل
فى تاليفه ولا يراد به السورة كما عرفت الا بتكلف وخلو الجملة عن الضمير العائد الى المبتدا لاتحادها
معه وهذا الاحتمال فيما اذا كان الم مبتدأ واما اذا كان خبر مبتدأ محذوف فلا يجرى هذا الاحتمال
ولم يتعرض له لان حمل الكلام على ما يصح الاحتمال المذكور فيه هو الظاهر الواجب اعتباره قوله
والاولى اى الاولى ما سبق والانسب منه بالاعتبار انه اربع جمل وعلى ما سبق فهو اما جملة واحدة
او فى حكمها متناسقة اى متناسبة مرتبط بعضها ببعض من جهة التقرير كما اشار اليه بقوله
تقرر اللاحقة بالسابقة اصل النسق النظم يقال نسق الدر اذا نظم فقوله تقرر اللاحقة
بالسابقة بيان لجهة التناسق من جهة كون الجملة الثانية مقررة للاولى ومؤكدة لها فى المعنى
واما كون الاولى مستتبعة للثانية فوجه اخر لا يلاحظ هنا فمعنى قوله ولذلك اى ولاجل كون اللاحقة
مقررة للسابقة ترك العاطف لوجود كمال الاتصال المانع من العطف كما بين فى فن المعانى واما
عند النحاة فيصح العطف نحو قوله تعالى كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون فقول الشيخين
فى بعض المواضع انه عطف على ذلك مع انه تاكيد محمول على اصطلاح النحاة او ثلث العلة علة مصححة
لا موجبة فيصح العطف عند اهل المعانى ايضا فى مثل ذلك وانما كان هذا اولى لانه ادخل فى البلاغة
لاشتماله على ما هو مدار البلاغة ومنبعها من رعاية جانب المعنى وجزالته واعتبار الدلالات العقلية
والارتباطات المعنوية وفيما علاه من الوجوه المذكورة روعى جانب اللفظ وانتظامها على وجه
الصحة مع سداد المعنى كما فى الكشاف ويرد عليه ان الوجوه المذكورة ان تحقق فيها البلاغة من
طرفها الاعلى او ما يقرب منه بحيث يصل الى حد الاعجاز فلا فرق بين الوجهين والا فالوجوه المذكورة
مطروحة فى نظر البلغاء والقران معجز من جهة اللفظ والمعنى فرعاية جانب المعنى ليس اولى من رعاية
اللفظ على وجه الصحة مع سداد المعنى قوله فالم جملة منقطعة عما بعدها بحسب اللفظ والاعراب
وكونها جملة بتقدير المبتدا او الخبر سواء قدر بالمؤلف من جنس هذه الحروف او جعل اسما للقران
او السورة لان المص خص كلامه فى بيان احتمال الاعراب فى الاية بالوجوه الثلثة كما صرح به اولا
فالوجوه الاخر لا يلاحظ هنا لكن كلامه دلت على ان المتحدى به هو المؤلف لا يوهم كونه مختصا باحتمال

كون الم اسماء المبسوطة المقدرة والمأولة بالمؤلف من جنس الحروف كما هو المختار عنده وسكت
عن الاشارة الى الوجهين والقول بان القران او السورة بمنزلة المؤلف من جنس ما يركبون
بعيد فالاولى ان يقال انه اكتفى به لكونه مختارا عنده واحال على المقايسة على ذلك واكتفاؤه
بهذا وعدم تعرضه لعكسه تنبيها على رجحانه على عكسه اذ كون الكتاب المتحدى به امر معلوم
يليق ان يكون محكوما عليه واما اتصافه بانه المؤلف من جنس الحروف كان معلوما ايضا لكنهم لما قالوا
انه سحر او شعر كانهم لم يعلموا انه مؤلف من جنس ما يركبون فكان لا يقا بان يكون محكوما به فعدل
عن عكسه مع انه مختار صاحب الكشاف اذ الاعتبار المذكور وهو تنزيل علمهم بمنزلة الجهل غير جار
هنا لاصرارهم على المعاوضة والمعاندة والتحدى ومن هذا ينكشف حسن ما ذكرناه من ان جعل
الم مبتدأ تارة وخبرا اخرى لا يليق هنا اذ الضابط الذى ذكره فى مثل زيد المنطلق والمنطلق زيد
اعتباره هنا تكلف قوله مقررة لجهة التحدى تفصيل ما اجمله اولا بانه الكتاب متعلق بقوله مقررة
المنعوت بغاية الكمال اذ قد عرفت ان الحصر المستفاد من تعريف المسند حصر الكمال على وجه المبالغة
كما مر توضيحه واتصافه بغاية الكمال من جهة لفظه ومعناه فهو معجز من جهتهما وباعجازه هاد الى
الطريق الاقوم بخلاف غيره من الكتب السماوية وهذا معنى قول شارح التلخيص معنى ذلك الكتاب
انه الكامل فى الهداية لان الكتب السماوية انما تتفاوت بحسبها لا بغيرها اى لا بغير الهداية من نحو
الاعجاز اذ لا اعجاز لكتب السماوية حتى يكون القران اكمل منها فيه بل ببلاغته واعجاز نظمه يهدى
الى انه من عند الله تعالى دون سائر الكتب فهذه الجملة بمنزلة التاكيد اللفظى كما نقل عن الشيخ
عبد القاهر قوله ثم سجل اى حكم حكما قطعيا او قرره واثبته يقال سجل عليه بكذا اذا شهره
كانه كتب به عليه سجلا كذا نقل عن شرح مقامات الزمخشرى له والمص جعل استعارة للاثبات
وهذا فى بعض النسخ ليس بموجود قوله تشهد على كماله اى تبين عليه فالشهادة مستعارة له
قوله اذ لا كمال اعلى مما للحق واليقين له اى كما لا نقص انقص مما للباطل والشبهة ولهذا
لما قيل لبعض العلماء فيم لذتك قال فى حجة تتبختر اتضاحا وفى شبهة تتضاءل افتضاحا
كما فى الكشاف قوله لا يحوم الشك حوله وفيه استعارة مكنية حيث شبه اليقين بماء عذب
والشبهة بطائر يريد الشرب منه ولا يصل اليه واثبات الحومان تخييل والاولى انه استعارة
تمثيلية اذ لا يصار الى غيرها ما امكنت شبه الهيئة المأخوذة من الشك وعدم اعترائه جزما
باليقين وعدم قربه من الحق فضلا عن وصوله بالهيئة المأخوذة من الماء وطلب الطائر
شربه بدورانه فى اطرافه ولم يقدر الوصول اليه فذكر اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبه بها
واريد الهيئة المشبهة وبهذا ظهر ضعف كونه كناية ولما كان الجمل الاربع كل منها مؤكدا لما قبلها
كما فصله المص اختيار المسلك الزمخشرى ظهر ان ترك العطف لازم اذ عطف التوكيد على المؤكد
ممتنع فى نظر البليغ ولم يذهب الى ما ذكر صاحب وسائر ارباب المعانى من ان لا ريب بالنسبة

الى ذلك الكتاب بمنزلة التاكيد المعنوى وهدى للمتقين بمنزلة التاكيد اللفظى كما فصل وجهه
شروحه وحواشيه لانه يرد عليه ان الانسب عطف هدى للمتقين على لاريب فيه لاشتراكهما فى
انهما تاكيد لذلك الكتاب ولا امتناع فى عطف احد التاكيدين على الاخر وانما الممتنع عطف التاكيد
على المؤكد كما اختاره الشيخان وان امكن الجواب عنه بان يقال انه لما كان لاريب فيه مؤكدا للجملة
الاولى اتحد بها فالجملة السابقة التى يتوهم العطف عليها هى ذلك الكتاب معتبر معه ما هو
من تمته قبل اذا تعدد التاكيد سواء كان من نوع اولا لا يصح عطفه اذ لم يسمع ولم يقل به احد
من النحاة ثم انه قبل عليه انه يقتضى ان يكون من اسباب الفصل كون الثانية مؤكدة لما اكد بالجملة
الاولى ولو قيل انه لم يعطف على لاريب فيه لئلا يتوهم عطفه على ذلك الكتاب جاز وهو احسن
مما ذكره السيد واقرب ولا يلزمه اختراع سبب اخر للفصل انتهى ولا يخفى ان مثل هذا البحث
قليل الجدوى وما اختاره الشيخان باعتبار اخرى قوله او يتتبع كل واحدة اى عطف على قوله
تقرر فلفظة او لمنع الخلو للتنبيه على ان واحد منهما كاف فى ترك العطف فما ظنك بالوجهين
والمعنى او يطلب التبعية كل واحدة منها ما يليها وهذا الاستتباع من قبيل استتباع الدليل الانى
للمدلول اذ الاعجاز معلول لكونه بالغا حد الكمال وحد الاعجاز هذا فى الجملة الاولى والثانى والثالث
دليلان لميان فوجه الفصل هنا لكون الجمل لوازم ودخول العاطف على اللازم ممتنع فيتحقق
كمال الاتصال بينهما كما فى الوجه الاول قال هذا الوجه اشارة الى انه من القسم الثالث من
الاستيناف الذى هو سبب الفصل وهو ان يكون الثانية جوابا عن السؤال عن غير السبب
مثل قوله تعالى قالوا سلاما قال سلام كانه لما فهم منه انه الكتاب البالغ حد الاعجاز كانه قيل
فما يلزم من ذلك فقيل لاريب فيه وقس عليه ما سواه كذا قيل ولا يخفى عليك ان هذا وان كان
حسنا فى نفسه لكنه لا يلايم كلام المص حيث قال اولا استتباع الدليل للمدلول وثانيا استنتج منه
فانه صريح فى ان اللاحق دليل للسابق والعدول عنه الى مثل ما ذكره القيل تحريف للكلام وتغيير
للمرام وترك الفاء التفريعية على ما هو المعهود فى ذكر النتايج بعد الدلائل لكون المقصود الاخبار
بكل جملة استقلالا لكن اللاحق لكونه نتيجة للسابق ولازمة له فى نفس الامر ترك العاطف
والنكات مبنية على الاغراض والارادة كما صرح به ارباب البلاغة حتى قالوا اذا كان بين الشيئين
علاقة المشابهة لكن لا يقصد تلك العلاقة فاستعمال لفظ المشبه به فى المشبه يكون غلطا
لا استعارة ولا يلزم منه انتفاء المشابهة فكذا هنا لا يقصد الاستدلال فيحسن ترك الفاء
بل يقبح اتيانها لما ذكرنا ولتحقق الدليلية والمدلولية فى نفس الامر يلزم ترك العاطف وقول المص
يتتبع كل واحدة منها ما يليها استتباع الدليل لا يبعد ان يكون اشارة الى ما ذكرنا وكمال الاتصال
بين اللازم والملزوم لا مجال لانكاره والظاهر انه من قبيل التاكيد مثل الاول لكن فى هذا
الوجه يقرر السابق اللاحق لكونه دليلا له لا من قبيل الاستيناف لما عرفته ولا من قبيل بدل الاشتمال

كاجنح

كما جنح اليه بعض المحشين وقال فالاول لاستلزامه لما يليه وكونه فى قوته يجعله منزلا منه
منزلة بدل الاشتمال لما بينهما من الملابسة والملازمة فوزانه وزان حسنها فى اعجبنى الدار
حسنها فيترك العطف لشدة الاتصال كما قرر اهل المعانى فى قوله اقول له ارحل لا تقيمن
عندنا الا ان الثانى مترتب على الاول ترتب المدلول على الدليل كما توهم انتهى كانه غفل
عن قول المص استتباع الدليل المدلول قالوا هم ابن اخت اخيه وتعبير المص عن الاستلزام
بالاستتباع لانه من الصنايع البديعية وفسروه بمدح شئ على وجه يستتبع المدح بشئ اخر
كقوله نهبت من الاعمار ما لو حويته لهنئت الدنيا بانك خالد وهذا المعنى واقع هنا فان كل
سابق مدح مستتبع بمدح لاحقه والظاهر ان لفظ الاستتباع وقع قصدا من المص اشارة
الى تلك الصنعة لا اتفاقا قوله وقد يجعل الى اشار به الى ان كون الاول دليلا على الثانى
دليلا انيا بملاحظة هذه المقدمة ولم يتعرض اولا لظهوره مما سبق قوله واستلزم ذلك ان لا
يتشبث اشارة الى ان كونه كتابا بالغا حد الاعجاز دليلا لميا على نفى الريب واختار الاستلزام
هنا للتنبيه على لميته كما ان الاستنتاج فيما قبله للاشعار على انيته التشبث التعلق لا محالة
بفتح الميم بمعنى لابد هدى للمتقين اى الصائرين الى التقوى قوله وفى كل واحدة اى جملة
ابتدائية مسوقة لنكتة لطيفة معنوية كانت او لفظية بعد بيان تناسقها بالوجهين
ويحتمل الحالية اى والحال انه يوجد فى كل واحدة الخ النكتة هى مسئلة لطيفة اخرجت بدقة
نظر وامعان فكر من نكت رمحه فى ارض اذا اثر فيها وسميت المسئلة الدقيقة نكتة لتاثر
الخواطر فى استنباطها ووصفه بذات جزالة تنبيها على كمال لطفها وحسنها وهى مصدر جزل
الحطب بالضم اذا عظم وغلظ ثم استعير فى العطاء فقيل اجزل له العطاء اذا وسعه وفى
الرأى فيقال رأى جزل اى قوى والمعنى نكتة ذات جزالة اى قوى حسن وكثير قوله
ففى الاولى الفاء تفصيلية او تعليلية الحذف اى ايجاز الحذف اذ الم اما مبتدأ محذوف الخبر
او العكس سواء كان مأولا بالمؤلف من جنس هذه الحروف او اسما للقران او للسورة وكون
الحذف نكتة من حيث يتعلق بداعى الحذف حذف المسند اليه او المسند او حذف حرف القسم
او الفعل لكن قد عرفت ان كلام المص هنا مختص بالوجوه الثلثة فالمراد الاولين وايضا انه
من حيث يتعلق بمقام الايجاز نكتة وظهر من هذا البيان ان النكتة داعى الحذف لا الحذف
نفسه وقد حقق فى موضعه ان داعى الحذف اذا وجد فى كلام اما داعى حذف المسند اليه فقط
او داعى المسند فقط فتحققهما هنا معا ولو على سبيل المناوبة على ما ذهب اليه المص مشكل الا
ان يتكلف ويقال هذا بناء على الاعتبار وما لم يعتبر كانه لم يتحقق فان نظر الى داعى حذف
المسند اليه يعتبر حذف المسند اليه وان عكس عكس وهذا التوجيه لازم فى كل موضع جوز فيه
الامرين كقوله فصبر جميل الاية او يقال مراد المص به حذف المسند كما مر توضيحه ولعل بعض الافاضل

قال الحذف نكتة من حيث يتعلق بدا اى حذف المسند اليه وسكت عن عكسه لما ذكرنا قوله
والرمز اى الاشارة الى المقصود وهو التحدى وكونه وحيا من الله تعالى وجه كونه رمزا ان الم
انما تدل على ان المتحدى به مؤلف من جنس ما يركبون كلامهم واما اعجازه وكونه وحيا بواسطة
انهم عجزوا عن اخرهم عن المعارضة فهو رمز وكونه مقصودا بالافادة من الجملة الاولى
اضافى لا حقيقى فلا ينافيه تحقق مقصوده غيره وبالجملة مختار المص كون الم معناه مؤلف
من هذه واكثر كلامه بناء عليه مع التعليل اى بيان علة وهى الاعجاز فانه يلوح الى انهم
انما عجزوا عن المعارضة لاعجازه الناشى عن كونه فى ذروة العلياء من البلاغة والبراعة
وكلمة مع فى مع التعليل يشير الى ان اصل النكتة هو التعليل لكن كونه اصلا متبوعا لعجزهم
عن المعارضة ظاهر واما بالنسبة الى الحذف فمشكل هذا اذا جعل التعليل نكتة اخرى واما
اذا جعل من تتمة الثانية او جعل متعلق به فقط فالامر واضح قوله لفخامة التعريف اى
تعريف المسند المفيد للحصر واما جعله علما التعريف ذلك فليس بقوى اذ المتداول فى
ايراد ذلك كون نكتة الدلالة على كمال العناية بتمييزه والتوسل ببعده الى التعظيم وعلو
الدرجة لا فخامة تعريفه وايضا هذا انما يقال فى لفظ يعرف تارة باللام وينكر اخرى بترك
اللام واسماء الاشارة لا يتصور ذلك فيها فالصواب تخصيصه بتعريف المسند ومن خطاء
للتخصيص وصوب التعميم لم يصب قوله حذرا عن ايهام الباطل وهو كون الريب فى سائر
كتب الله تعالى ولقد اصاب هنا فى اقحام الايهام وهذا مؤيد ما قلنا ان تقديم الظرف فى لا ريب
فيه لو تحقق لا وهم التخصيص لا انه يفيده وقدم البحث هناك قوله وفى الرابعة اى
النكتة فى الجملة الرابعة وهى هدى للمتقين خمسة الحذف اى حذف المبتدأ وهو هو هدى
وقدم مرارا ان الكلام هنا على ان الاولى ان يقال انه اربع جمل فلا حاجة الى ما قيل وهذا
مبنى على ان لا يجعل الظرف خبرا مقدما عن هدى وان لا يعتبر الوقف على ما قبله قوله والتوصيف
بالمصدر وهو هدى والاصل كونه هاد للمبالغة فى كونه هاديا كانه تجسم فصار هدى لكن هذا
اذا ابقى على ظاهره وجعل المجاز فى الاسناد واما اذا جعل بمعنى المشتق على كونه مجازا مرسلا
فلا مبالغة فيه فالاولى ان لا يأول بالمشتق مع ان المص فسره بالمشتق والقول بان المبالغة
مستفاد من التعبير بالمصدر وان كان المراد مشتقا ضعيف الا يرى ان الشيخ عبد القاهر
قال فى دلائل الاعجاز لم يرد بالاقبال والادبار غير معناهما حتى يكون المجاز فى الكلمة وانما المجاز
فى ان جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار وليس ايضا على
حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه انتهى كذا فى شرح التلخيص الا ان يقال
مراد المص انه لو لم يقصد المبالغة لكان حقه ان يجا بالمشتق لا انه مراد كما اشار اليه الشيخ
ايضا فبين كلامه هنا وكلامه فيما سبق لا يكون تنافرا قوله وايراده منكرا للتعظيم اى هو

هدى لا يعرف قدره ولا نكتة كنهه قد سبق ان تعريف الكتاب للتفخيم اى للتعظيم وهنا تنكير هدى
للتعظيم فان التعظيم وارادته ان كان داعيا للتعريف فلا يكون داعيا للتنكير وان كان عكس ذلك
فعكس هذا فتأمل فى جوابه قوله وتخصيص الهدى بالمتقين الباء داخلة على المقصور عليه نكتة
رابعة للجملة الرابعة وجعله استينافا بعيدا اما اولا فلان المص فى بيان النكات واما ثانيا فلان الجواب
عن سؤال التخصيص قدم بقوله لانهم المنتفعون له وبيان تعدد النكات لا ينافى قوله وفى كل
واحدة منها نكتة بالتوحيد لتعدد النكات فى بعض منها لان النكتة اسم جنس يحتمل القليل والكثير
وايضا جعل مجموع ما فى كل واحدة واحدة نكتة واحدة مجاز التعلقه بامر واحد باعتبار الغاية متعلق
بالمتقين اى المتقين الذين يصيرون موصوفين بالتقوى فى المستقبل على الفور لا انهم موصوفون
بها حالا لان فيه تحصيل الحاصل ظاهرا وظاهر كلام المص ان المتقين باى معنى كان مجاز اولى وقدم
التوضيح فيه قوله وتسمية المشارف للتقوى متقيا عطف على قوله تخصيص ونكتة خامسة
للجملة الرابعة وانما احتيج اليه اذ المجاز باعتبار المآل قد يكون بطريق المشارفة ان حصل على الفور
كما فى قتل قتيلا فانه حقيقة عقيب تعلق القتل به وقد يكون بطريق الصيرورة ان حصل بعد
زمان كتسمية العصير عنبا فلذا قال وتسمية المشارف الخ تنصيصا على المقصود لكن كون ما نحن
فيه من قبيل المشارفة على اطلاقه مشكل فان منهم من آمن عقيب استماع الكتاب ومنهم من آمن
بعد مدة والانكار مكابرة على ان ذلك الفرق لم نطلع عليه فى غير هذا المحل فالاولى ان تسمية المشارف
بالجر معطوف على قوله على الغاية عطف تفسير بيان للعلاقة وان يعم المشارف الى الفور والى
بعد زمان ويؤيده ما فى التلويح من قوله ان المعتبر فى المجاز باعتبار ما يؤل اليه حصول المعنى الحقيقى
للمسمى المجازى فى الزمان اللاحق ولم يقيده بشئ وبالجملة لا بد فيما نحن فيه من التعميم لما ذكرنا
وان ثبت الفرق المذكور وهذا اولى مما قيل ان هذين الوجهين مآلهما واحد ووجه واحد
وان قوله باعتبار الغاية بيان لعلاقة المجاز لشمول الصيرورة والمشارفة وتسمية بيان صنفها
قوله ايجازا اذ اصله الضالين الصائرين للتقوى فلا جزم ان التعبير عنهم بالمتقين يكون
ايجازا ولما سقط التعبير بالضالين وعبر باسم المتقين الذى كان فى غاية من المدح يكون تفخيما
لشان الهدى والمهتدى وضمير شانه راجعا الى الهدى وتعظيمه للاشعار بانه لا يليق ان يسند
الا الى اشرف المخلوقين او راجع الى المتقى الدال عليه المتقين وتعظيمه انه لصدد التقوى
مدح بانه كانه متق بالفعل وهذا الوجه هو الاولى لشدة ارتباطه بما قبله بطريق اخرى فعلم من
هذا التقرير ان قوله ايجازا الخ متعلق بتسميته لا الى التخصيص ثم قوله ايجازا نكتة لفظية و
تفخيما نكتة معنوية فعلم منه ان قوله نكتة فى قوله وفى كل واحدة منها نكتة عامة للفظية والمعنوية
لا اللفظية فقط قوله على انه صفة بيان الموصولية اذ المراد بالموصولية الاتصال لمقابلته مفصول
فالموصول معنى لغوى اعنى الاتصال معنى سواء وجد الاتصال لفظا او لا مجرورة انما تعرض له

لانه مع كونه صفة لايكون مجرورة كما سيجي مقيدة اى صفة احترازية تفيد فائدة لايفيدها
موصوفها **قوله** ان فسر التقوى بترك ماينبغي اى بترك الشرك فان ماينبغي وان كان عاما
لسائر المنكرات لكن الفرد الاكمل الذى يستاهل ان يسمى مالاينبغي الشرك معاذ الله تعالى والمعنى
ان فسر التقوى بالمرتبة الادنى وهذا التوجيه اوفق لقوله فيما سبق وقد فسر قوله هدى للمتقين
على الاوجه الثلثة وايضا المعنى الشرعي هو المتبادر من اللفظ الوارد في كلام الشارع حسبما
امكن ولاريب في امكانه ههنا فعلى هذا يكون قوله مرتبة عليه الخ في غاية من الظهور واستغنى
عن التكلف الذى يورث الفتور ولما كان المرتبة الاولى عاما لفعل الحسنات وترك سائر
المنكرات اولا فانها تعتبر بلا شرط شئ ولا تعتبر بشرط لاشئ فهذه الصفة تكون مخصصة
ومقللة للشركاء وقيل ان هذا المعنى خارج عن المراتب الثلثة التى ذكرها المص فيما مضى بحسب الظاهر
فهو اما معنى اخر عرفي لغوى او عرفي عامى لا عرف شرعي او عرف شرعي غير ما ذكر لانه لاينافي
ان يكون بين المراتب الثلثة للتقوى مراتب آخر مؤكدة او مقررة منها فح يكون معنى المتقين
التاركين للمنهيات وهو اعم من ان يكونوا فاعلين للمأمورات او غير فاعلين لها فبهذا الوصف
يخرج غير الفاعلين لها فيقل الشركاء وهذا المعنى غير المرتبة الاولى اذ هى عبارة عن ترك الشرك
وهذا عام لترك جميع المنكرات وغير المرتبتين الاخيرتين وهذا ظاهر وضعفها ظاهر اما الاول
فلما عرفت من ان المعنى الشرعي لايعدل عنه حسبما امكن واما الثانى فلانه ينبغى اثبات المعنى الشرعي
بالرأى اذ صرح الائمة بان للتقوى ثلث مراتب وقولهم هذا اى ان التقوى ان فسر بترك ما لاينبغي
وان سلم انه يفهم منه معنى اخر مغاير للمعانى الثلثة لايعارض تصريحهم اذ المفهوم لايعارض
مع انه ماول بما ذكرنا كيف لا وقد عد المرتبة الاولى من التوقى عما يضره بل يصونه عن العذاب
المخلد توقى عن جميع ما يضره فكذا ههنا كما اوضحنا ثم اعترض عليه بان ترك ما لاينبغي كلها
يستلزم الاتيان بالطاعات اذ ترك الطاعات مما لاينبغي فلا يكون الصفة مفيدة واحسن
ما قيل في الجواب انه وان استلزم اتيان الطاعات من حيث التحقق الا انه ليس عينه من حيث
المفهوم فان نظر الى نفس مفهوم التقوى وفسر بمجرد الاجتناب كانت الصفة مفيدة غيرما
افاده موصوفها لكونها خارجة عن مفهومه وان نظر الى الاستلزام وفسر التقوى بفعل
الطاعات وترك السيئات كانت كاشفة انتهى ولايخفى عليك ان الموصوف بالتقوى
موصوف بما صدق عليه التقوى لا بمفهومها فح يكون المعنى هدى للموصوفين بترك جميع
ما لاينبغي وقد عرفت انه يستلزم فعل الطاعات باسرها والموصوف موصوف بترك جميع
ما لاينبغي مع لازمه اعنى فعل الطاعات فلا يكون الصفة مفيدة مخصصة نعم العام بحسب
المفهوم قد يقابل الخاص مفهوما وان تساويا في التحقق في التقسيمات لكن لايجرى هذا
في مثل ما نحن فيه وبهذا يظهر ضعف ما قيل ان المقصود انه يمكن ان يراد بالتقوى ههنا معناه

اللغوى الذى هو الاحتراز معتبرا تعلقه ببعض ما اعتبر تعلقه به شرعا او يراد به معناه
تجوزا انتهى وجه الظهور ان الاحتراز معتبرا تعلقه ببعض ما اعتبر تعلقه به شرعا انما يمكن هذا
اذا امكن مفارقة ذلك البعض عن البعض الاخر وقد عرفت عدم امكانه بحسب التحقق والانفكاك
مفهوما لايفيد **قوله** ترتب التحلية على التخلية الترتب في كلام المؤلفين التفرع على الشئ ووقوعه
بعده مطلقا او بحيث يكون الاول مقتضيا للثانى بسببية ونحوها وما نحن فيه من قبيل الاول
اذ التخلية لايستلزم التحلية لكن التحلية تتوقف عليها فيكون واقعا بعدها في الوجود فكان
ذكرها بعد التخلية مناسبا وغرضه الاشارة الى وجه التقديم التحلية الاولى بالحاء المهملة بمعنى
التزيين من الحلى وهنا استعير لتزيين الظاهر والباطن بالاعمال الصالحة والاخلاق السنية
والتخلية الثانية بالخاء المعجمة من الخلو عن الافعال المردئة والاخلاق المهلكة وجوز بعضهم
التجلية بالجيم من الجلاء وهو خلاف المتعارف والمتداول فى الالسنة ما ذكر مع ان التصقيل يغنيه
لانه من صقل السيف اذا جلاه والتشديد للمبالغة لكن كون مجموع ذلك تحلية محل بحث اذ الايمان
بالغيب عين ازالة الشرك او مستلزم له اذ لا واسطة بينهما عند اهل الحق الا ان يقال هما مختلفان
بالحيثية فازالة الشرك من حيث انها ازالة تخلية ومن حيث اذعان النفس تحلية والتلازم
لاينافي التغاير ونقل ايضا عن بعض اخر ان ترك الكفر عين الايمان والالزم ثبوت المنزلة
بين المنزلتين انتهى والاحسن ما حققناه فتأمل وقول بعض المحشين فلو حمل على التنزه
عن الشرك كانت مفيدة باعتبار الصلوة وما بعدها يومى الى ذلك البحث **قوله** والتصوير على التصقيل
عطف تفسير لما قبله اذ التصوير نقش الصورة لان القلب كما قال الامام كاللوح القابل للنقوش
فكما ان اللوح يجب اولا تطهيره عن النقوش الفاسدة والاوساخ الردية ليمكن النقوش
الصالحة فكذا يجب تطهير القلب والنفوس عن العقايد الزايفة والاخلاق الردية حتى يتمكن
اثبات العقائد الحقة والاوصاف السنية فالتصوير هو التحلية بالحاء المهملة والتصقيل
هو التخلية وانهما مستعارتان من المحسوس الى المعقول **قوله** ما لاينبغي يجيء بمعنى لايصح
ولايجوز وبمعنى لايحسن وان جاز وما نحن فيه بالمعنى الاول اذ قد عرفت به الشرك
وان اعتبر العموم كما ذهب اليه ارباب الحواشى فان شرط في التقوى الاحتراز عن الصغائر
فالمراد معنى لايحسن قيل وبهذا المعنى لايستعمل الا مضارعا مثل قوله تعالى لا الشمس ينبغي
لها ان تدرك القمر الاية قال الامدى في ابكار الافكار الترك في اللغة يطلق على عدم الفعل يقال ترك
كذا اذا لم يفعله سواء لضده اولا وسواء كان له قصد ام لا كالنائم والغافل ولامانع منه لغة
وخالف بعض المتكلمين فشرط ان يكون الفعل مقدورا له في العادة فلا يقال ترك خلق الاجسام
وقد يطلق على مقدور مضاف على مقدور اخر عادة نحو ترك الحركة بالسكون وعكسه وعلى هذا
ان اوجبنا ربط الثواب والعقاب بالافعال فلا يكون مرتبطا بالترك بمعنى عدم الفعل

باصطلاح الاصول وان لم توجب ارتباطه بالفعل بل جوزنا نصب العدم علامة على الثواب
والعقاب فلا مانع من ارتباط بالترك بالمعنى اللغوي على كلام الاصوليين فيمتنع اطلاق
ترك خالق العالم في الازل عليه تعالى اذ التحقق انه في الازل غير مقدور ويخص امتناع ذلك
على الاصطلاح الاصولي اذ الترك لذلك فعل مضاف لخالق العالم وتقدير فعل الله تعالى في الازل
انتهى ومنه علم ان الترك فيه خلاف هل هو صرف ام لا كذا قيل وفي التلويح ولا نزاع ان ترك
الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس مما يثاب عليه لانه من قبيل
فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام واما ترك الحرام بمعنى عدم المباشرة لا يثاب عليه والا لكان
لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه انتهى ملخصا فعلم منه ان قول
الامدي فلا مانع من ارتباط بالترك بالمعنى اللغوي منظور فيه بالنظر الى الثواب قوله او موضحة
من الايضاح ويحتمل من التوضيح والضمير المستتر ان فسر راجع الى التقوى بتأويل الاتقاء بما يعم
الحسنات وترك السيئات اي الكبائر باجمعها والصغاير عند قوم والمراد بالترك هنا ما نقلناه
عن التلويح انفا اذ الترك الذي عد من التقوى ما يثاب عليه لا مطلقا والمراد بالموضحة الصفة
الكاشفة التي هي كالتعريف في كونها تفصيلا لموصوفها وشارحة له شرح الحد للمحدود تصريحا
او تلويحا فهي مساوية ان اشترط في التعريف المساواة والا فيجوز كونها اعم كالتعريف فنظر المص
المساواة ولذا قال لاشتماله الخ ومن نظر الى الثاني قال لا حاجة الى جعل الايمان والصلوة والصدقة
مشتملة على جميع العبادات الخ وان اريد بالموضحة ما يقابل المخصصة وهي ما يرفع الاحتمال لكونها
اعم واوضح اعلم ان اصطلاح المعاني ان الصفة التي تقلل الاشتراك تسمى مخصصة ولو معرفة
والتي ترفع الاحتمال تسمى موضحة ولو نكرة وتخصيص التخصيص بالنكرة والتوضيح بالمعرفة
اصطلاح النحاة فلما كان التقوى في الاحتمال الاول عاما لجميع المسلمين او عاما لمن فعل الحسنات
او لا خصص بتلك الصفة وفي التفسير الثاني لما كان محتملا للاحتمال الاول او المرتبة الثالثة
ارتفع الاحتمال الاخر بتلك الصفة فتعين ما هو المراد من الموصوف وعن هذا قال في الاول
صفة مقيدة وفي الثاني موضحة قوله لاشتماله اي الوصف المدلول عليه بقول صفة
وهذا اشارة الى كون الوصف مساويا والى دفع اشكال على ما هو اصل الاعمال اي الموقوف
عليه فالاصل بمعنى ما يبتني عليه الشيء وهو الايمان الشرعي فان صحة الاعمال تتوقف عليه واساس
الحسنات عطف تفسير لاصل الاعمال فالاصل والاساس بمعنى واحد ومعناهما بالنظر الى الايمان
ما مر وبالنظر الى الصلوة والصدقة كونها اما العبادات وقرينة التعيين في كل منها واضحة في
في اصطلاح الشرع فان اساسيتها ليس كاساسية الايمان وان اشترك في مطلق الاساسية
والاصالة او الايمان بيان لاساس الحسنات والصلوة والصدقة بيان للاصل بمعنى الام
على اللف والنشر الغير المرتب فهو مشتمل على النكتة التي افادها صاحب الكشاف وهي ان الايمان

موقوف عليه دون الصلوة والزكوة فانهما بمنزلة الام والاصل دون الاساس اذ الولد لا يتوقف
على الام بقاء بخلاف الاساس فعلى هذا فالاساس مغاير للاصل لكنه ليس بواضح ولو قيل ان الايمان
بيان للاصل الذي ما يبتني عليه الشيء كما اشرنا اليه اولا والصلوة والصدقة بيان لاساس الحسنات
بمعنى ان الحسنات يتوقف عليها من جهة الاعتداد والكمال كما صرح بهذا المعنى بعض الافاضل
لكان الكلام على سبيل اللف والنشر المرتب والعدول عن بيان الكشاف في غاية الحسن فان في كلامه
تنبيها على ان الايمان موقوف عليه لصحة الاعمال والصلوة والصدقة موقوف عليهما لاعتداد
الحسنات وايراد الحسنات مع ان الاضمار مقتضى المقام يؤيد ما ذكرنا ومغايرة الاساس والاصل
واضافة الاصل الى الاعمال والاساس الى الحسنات لا بد من نكتة والنكتة ما ذكرناه ولا يظهر
على ما ذكروه نكتة قوله فانها امهات الخ يؤيد ذلك ايضا فان الاعمال النفسانية بيان ان الايمان
اصل الاعمال والعبادات البدنية ناظر الى الصلوة والمالية ناظر الى الصدقة فهو لف ونشر مرتب
فكذا الاول فالاعمال وان اشتهرت في الافعال الجوارح لكن المراد بها هنا عامة للافعال القلبية
واعظمها الاعتقاد لكونه موقوفا عليه ابتداء وبقاء والاعمال البدنية واصلها اي امها الصلوة
لانها جامعة لجميع المبرات كما يجيء التفصيل في تفسير قوله تعالى واستعينوا بالصبر والصلوة الاية
وشاملة ايضا للاعمال المالية واصلها اي امها الصدقة فانها علامة الثبات على الايمان قال تعالى
ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم الاية النفسانية
لنسبة النفس بمعنى الروح على خلاف القياس وزيادة النسب الفا ونونا للمبالغة وانما اختير
الاعمال دون الافعال لانها الافعال الصادرة عن قصد فلذا لا ينسب الى غير الانسان غالبا
بخلاف الافعال قال عليه السلام يا ابا عمير ما فعل النغير قوله المستتبعة لسائر الطاعات
اي باقيها صفة الامهات والمراد بالاستتباع هنا الاستلزام المقتضي لوقوع غيره تبعا له كالدليل
والمدلول والاصول والفروع لكن المراد باللزوم هنا لزوم عرفي لا عقلي فان الايمان المعتد به
واخواته اذا تحققت في شخص فسائر المبرات وترك المنكرات يلزمه في الغالب وبهذا الاعتبار
كان الطاعات باسرها وترك السيئات عن اخرها مذكورة هنا فيتم كونه كاشفا شارحا للموصوف شرح
الحد للمحدود ويظهر وجه قوله لاشتماله الخ فيكون الذين يؤمنون الاية كناية عن فعل جميع الحسنات
وترك جميع السيئات او في ذكرها تبين العبادتين وجعلهما دليلا فائدتا الاختصار والافصاح
عن فضلهما بانهما اصلان تبعهما ما سواهما فلا حاجة الى ذكره معهما فسائر العبادات مفهومة لا داخلة
فيما استعمل فيه اللفظ وكذا ترك السيئات وهذا التوجيه بناء على ما ذكره قدس سره من ان دلالة
الكلام على المعنى بغير الطرق الثلثة الحقيقة والمجاز والكناية كدلالة الكلام على انكار المخاطب
وتردده في الحكم وغير ذلك من النكات التي فهمت من اشارة العبارة وانت خبير بان دلالة الموصوف
على ذلك بكونه داخلا في مفهومه دون صفته مما لا يقبله العقل السليم لا سيما اذا كان الصفة كاشفة

شارحة والاحسن ان يقال انه مجاز بطريق ذكر البعض وارادة الكل وترك السيئات داخل
في الطاعات ومن افرادها اذ المراد به كف النفس عن المنكرات عند تهيؤ اسبابها لا مجرد
عدم مباشرة الفعل لما عرفت مما نقل عن التلويح من ان ترك الحرام بمعنى عدم المباشرة لا يثاب
عليه والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه وكلام المص
يدل عليه حيث قال الا ترى الى قوله ان الصلوة تنهى عن الفحشاء الاية اذ النهي كف النفس
عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب كما صرح به ايضا في اوائل التلويح وانما ذكر مع انه داخل
في الحسنات لان فيه جهتين عدم مباشرة الفعل فتركها بهذا الاعتبار يليق ان يفرد بالذكر فلا
اشكال بان ترك السيئات ليس من افراد الحسنات فكيف يدخل فيها **قوله** الصلوة عماد الدين
بيان كون الصلوة مستتبعة لسائر الطاعات وكذا قوله الزكوة قنطرة الاسلام كما ان قوله الا ترى
الى قوله تعالى الخ بيان لاستتباع التجنب عن المعاصي ففيه لف ونشر غير مرتب اذ الفصل الواحد
اولى من الفصلين ولم يتعرض لبيان استتباع الايمان لانه لظهوره غني عن البيان والايمان ذكره
كاف في حصول المرام فلم ذكر الصلوة والصدقة والجواب للتنبيه على فضلهما وانهما ايضا مستتبعتان
لسائر العبادات وفي الكشاف اما الفعل فقد انطوى تحت ذكر الايمان الذي هو اساس الحسنات
ومنصبها وذكر الصلوة والصدقة لان هاتين اما العبادات البدنية والمالية وهما العيار على
غيرهما انتهى وايضا دخول ترك الحسنات تحت الصلوة واستتباعها اياه ظاهر وفي قوله عليه السلام
الصلوة عماد الدين استعارة وتخييلية اذ شبه الدين بالخيمة في الاحراز والحفظ لمن هو فيه
وفي قوله عليه السلام الزكوة قنطرة الاسلام استعارة مصرحة في القنطرة لانها الجسر وما ارتفع
من الارض فاستعير هنا للموصل واستعارة مكنية حيث شبه في النفس الاسلام بالنهر الكبير
في اشتمالهما على ما به الحيوة واثبات القنطرة له تخييلية فلا مجاز في القنطرة بل في اسنادها والحديث
الاول اخرجه ابو نعيم عن هلال بن يحيى مرفوعا وهو مرسل وسنده رجال ثقات الا ان لفظه
ان الصلوة عمود الدين واخرجه بلفظ الصلوة عماد الدين البيهقي في شعب الايمان عن عمر بن
الخطاب رضي الله عنه مرفوعا بسند فيه انقطاع واما حديث الزكوة قنطرة الاسلام فاخرجه الطبراني
في الكبير والبيهقي في شعب الايمان عن ابي الدرداء رضي الله عنه مرفوعا بسند ضعيف وفي الحديث
الاول في اضافة عماد الى الدين وفي الحديث الثاني في اضافة القنطرة الى الاسلام اشعار
بانهما متساويان وان تغاير مفهوماهما وتفصيلهما في فن الكلام وفي كلامه اشارة الى ان المراد
بالصدقة الزكوة لتمسكه بحديث الزكوة او العام لها وللنافلة والتمسك المذكور لان الزكوة
افضل افرادها **قوله** او مسوقة للمدح وفي بعض النسخ او مادحة بما تضمنه في مادحة
مجاز عقلي في شرح المفتاح للشريف قدس سره ان حمل المتقي على معناه الشرعي اعني من يفعل
الواجبات باسرها ويترك السيئات برمتها فان كان المخاطب جاهلا بذلك المعنى كان الوصف

كاشفا وان كان عالما كان مادحا وان حمل على ما يقرب من معناه اللغوي كان مخصصا انتهى
ومراده بيان حال الوصف المذكور والا فقد يكون الوصف كاشفا لا يكون مادحا ولو كان
المخاطب عالما كالوصف المبني عن الذم وبالعكس كالوصف بالمفرد المشعر بالمدح فبينهما عموم
وخصوص من وجه ثم كون هذا الوصف كاشفا تارة ومادحا اخرى بالنسبة الى مخاطب واحد
مشكل لانه اما جاهل او عالم واعتبار تعدد المخاطب بعيد فالاولى اعتبار الحيثيتين فمن
حيث ان الوصف تفصيل لما اجمل في الموصوف كاشف ومن حيث انه ينبئ بمدح الموصوف
مادح **قوله** وتخصيص الايمان بالغيب الخ كانه قيل لم خص المدح بهذه دون غيرها مما تضمنه فاجاب
بما ترى لكن هذا بناء على انه يحتاج الى تعميم الصفات بفعل الحسنات باسرها وترك السيئات
عن اخرها في الكاشفة بخلاف المادحة فانها لا يحتاج الى التعميم وانت خبير بان سبب التعميم متحقق
سواء كان كاشفا او مادحا فاعتبار التعميم في كونه كاشفا دون كونه مادحا بلا دان يكون تحكما
اذ الامور الثلثة لما كانت مستتبعة لسائرها فالاحتياج وعدمه لا مدخل في ذلك الاستتباع الا ان
يقال ان ذلك الاستتباع لما لم يكن كليا وان دلالة الكلام على سائر العبادات لما كانت محتاجة الى
التكلف اعتبر ذلك الاستتباع حين الاحتياج دون عدمه وينكشف منه فرق اخر بين كون
هذا الوصف كاشفا ومادحا اذ الكاشف مجموع المبرات والمادح بعض الحسنات فلا يحتاج الى ما
ذكره قدس سره والى ما ذكرناه ثم كون هذا الوصف مادحا بناء على كون الايمان بالغيب واخويه
مجازا اوليا كموصوف والمدح كما يكون بالوصف بالفعل يكون بالوصف المشارف حصوله **قوله**
او على انه مدح منصوب الخ عطف على قوله على انه صفة مجرورة وجعل هذا من الموصول لما قبله
لانهما وصفان له معنى وان لم يكن وصفا لفظا والاعتبار للمعاني ولهذا سماه النحاة صفة مقطوعة
ووجه دلالته على ما قصد به في الاتباع والقطع من المدح انه صفة حميدة علم ثبوتها فيفهم ذلك
منه خصوصا ان تغيير المألوف يدل على زيادة ترغيب في استماعه ومزيد اهتمام لشانه وهل هذا
الا افادة معنى مدحا او ذما بمعونة المقام لكن يرد عليه ان ذلك كما يكون صفة حميدة يفهم منها
المدح كذلك صفة توضح ما قبله فلم لا يجوز ان يكون منصوبا او مرفوعا على سبيل الكشف لما قبله
وسره ما ذكرناه انفا من انه لا يحتاج الى التعميم بفعل جميع الحسنات وترك السيئات فلا يكون
كاشفا واما المدح فيصح ان يكون ببعض الحسنات بلا حاجة الى تعميم جميع المبرات **قوله**
او هم الذين اي بتقدير هم وحاصله هم الذين وحذف مثل هذا المبتدأ واجب **قوله** واما
مفصول عطف على موصول بالمتقين الخ اي غير موصول لا لفظا ولا معنى لانه قصد به
الاخبار عنه لا اثباته لما قبل والى هذا اشار بقوله مرفوع بالابتداء وخبره اولئك فليس جار
على ما قبله في المعنى جريانه عليه في صورة كونه مدحا منصوبا او مرفوعا بل كالجاري عليه لانه فهم
منه ايضا مدح ما قبل وبهذا يحصل الارتباط بما قبله فيكون الكلام مستأنفا بيانيا كانه قيل ما بال

المتقين خصوا بذلك الهدى كذا قالوا ولا يخفى ما فيه اذ سبب التخصيص لم يفهم من تلك الجملة
ولهذا بين التخصيص بقولهم لانهم المنتفعون بنصبه وايضا بالنسبة الى المرتبة الثانية يشبه
ان يكون مصادرة لان المعنى وخص المتقون الذين يفعلون الحسنات ويذرون المنكرات
بالهدى لانهم يعملون الصالحات وهذا مآل معناه ولا ريب في قربه ومشابهته المصادرة وحال
المرتبة الثالثة يعلم منه بطريق الاولى فالاولى ان يكون الجملة استينافا نحويا اى جملة ابتدائية
سبقت لبيان حال المؤمنين الموصوفين بتلك الصفة وفلاحهم في معادهم وسبب الفصل
حينئذ الانقطاع والقول بان المتقين ان اريد به المشارفون لم يحسن ان يجعل الذين يؤمنون
الاية صفة ولا مخصوصا بالمدح نصبا او رفعا ولا استينافا ايضا لان الضالين الصائرين الى التقوى
ليسوا متصفين بشيء مما ذكر وحمل الكلام على الاستقبال والمشارفة يأباه سياق الكلام عند من له
ذوق سليم مدفوع بانه ان حمل المتقين على المشارفين للتقوى ان يأباه الذوق السليم فكذا يأباه عن جعل
الذين يؤمنون محمولا على الاستقبال والمشارفة والا فلا بل نقول الاحسن جعل الموصوف والصفة
على نسق واحد فجعل المتقين باعتبار الغاية والمشارفة وعدم حمل صفته على المجاز الاولى يأباه سياق
الكلام عند ذوى الاحلام وقد عرفت ان المشارف للصفة الحميدة والمستعد لها يستحق المدح لقربه
لها كانها واقعة له وبهذا البيان ظهر ضعف ما قيل بانه يمكن دفعه بان في هذا النوع من المجاز زمانين
زمان النسبة وزمان اثبات النسبة واعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة الهدى واعتبار حقيقة
التقوى بالنظر الى زمان اثبات الهدى فلا اشكال ونظيره ان يقال قتلت قتيلا كفن في ثوب كذا
ودفن في موضع كذا فان اعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة القتل واعتبار حقيقة القتل والتكفين
والدفن بالنظر الى زمان اثبات نسبة القتل انتهى وضعفه ظاهر اما اولا فلان ما ذكره مخالف لما ذكر
في التلويح من ان المعتبر في المجاز باعتبار ما يؤل اليه حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع حصوله له
في زمان اعتبار الحكم فكما يمتنع حصول التقوى في زمان اعتبار الحكم كذلك يمتنع في زمان الحكم حصول
الايمان بالغيب واما ثانيا فلان ما ذكره في التنظير ليس نظيرا له اذ الدفن والتكفين انما يكون بعد
القتل حقيقة واما الايمان بالغيب فهو اما عين التقوى ان اريد به المرتبة الثانية او الثالثة او بعض
منها فاين هذا من ذاك واما القول بانه يمكن ان يكون المتقين مجازا بالمشارفة والصفة ترشيح له
بلا مشارفة ولا تجوز اصلا فاضعف من الاول اذا عدم اتصاف شخص بالتقوى بالفعل واتصافه
بالايمان واخويه بالفعل مما لا يتصور اصلا **قوله** فيكون الوقف على المتقين تاما تفريع على قوله واما
مفصول الوقف في اللغة مصدر وقفت الدابة وقفا اى حبستها فوقفت هي وقوفا وفي الصناعة
قطع الكلمة عما بعدها ان كان ما بعدها شيء والوقف التام هو الوقف على مستقل يكون ما بعده مستقلا
ايضا والوقف الحسن وهو الوقف على مستقل سواء استقل ما بعده اولا وانما كان هذا الوقف تاما
على تقدير الاستيناف لان المستأنفة كلام مستقل وان كان مرتبطا بما بعده ارتباطا معنويا مانعا

لصلوحه ان يعطف عليه قوله تعالى ان الذين كفروا الاية كما يشير اليه المص واما على تقدير انه
مدح منصوب فانه غير مستقل حتى انهم نبهوا على شدة اتصاله بحذف الفعل والمبتدأ ليكون يا قيا
على صورة المفرد فيكون في الصورة متعلقا بما قبله فيكون الوقف ح حسنا غير تام فاتضح الفرق بينهما
وان كان كل منهما جملة برأسها اذ الفرق بين كون اللفظ جملة صورة وحقيقة وبين كونه جملة
حقيقة ومفردا صورة واضح في مثل هذا الكلام مما يرتبط بما قبله ارتباطا معنويا وهذا معنى
كونه غير مستقل مع انه مستقل بتقدير اعنى او هم الا يرى ان المص عد المستأنف مفصولا
عما قبله والمنصوب على المدح موصولا بما قبله اعلم ان المص قدم كون الصفة مخصصة اذا
الاصل فيها التخصيص والاحتراز بناء على ان المعتبر في القيود التخصيص واطلاق القيد على الامر
المساوى صورى ثم كونها موضحة لانها لكونها كاشفة تشابه المخصصة في تبيين ما هو المراد
من الموصوف لكن المخصصة تقلل الشركاء دون الموضحة فهى اقوى منها وبالتقديم احرى وفي
الكشاف وقع عكس هذا واخر كونها مادحة لنقصانها عن الغرض المقصود من القيود ولذا قالوا
ان في قوله مسوقة للمدح اشارة الى انه اقل من اخويه ولذا اخره لان لفظ السوق يشعر بانه
لا يفيده بنفسه ولذا غير الاسلوب ثم اخر كونه منصوبا او مرفوعا على المدح لما قال قدس سره
قد فرق بين المدح صفة والمدح اختصاصا بان الوصف في الاول اصل والمدح تبع وفي الثاني
بالعكس وبان المقصود الاصلي من الاول اظهار كمال والممدوح والاستلذاذ بذكره وربما
يخصص بعض صفاته بالذكر تنبيها على ان الصفة المذكورة اشرف من سائر صفاته ومن الثاني
اظهار ان تلك الصفة احق بالاستقلال المدح من باقي صفاته الكمالية اما مطلقا او بحسب
ذلك المقام حقيقة او ادعاء انتهى ثم ذكر كونه مستأنفا لعدم اتصاله بما قبله لفظا ومعنا
وان كان مرتبطا به نوع ارتباط لكن نقل عنه قدس سره انه لما كان الاستيناف ارجح لم يكن في
الترجيح بين هذه الاقسام فائدة انتهى ونظر المص الى الاتصال بما قبله وعدم الاتصال
قوله والايمان في اللغة لما بين حال الجملة بانها اما موصولة او موصوفة حاول تفصيل مفردات
الكلام فقال والايمان فهو افعال من الامن وقد كان متعديا فتعدى بالهمزة الى الاثنين
مثل امنته غيرى اى جعلت غيرى امنا عنه وقيل ان الهمزة للصيرورة كاغد البعير اذا صار ذا غدة
وفي نسخة عبارة عن التصديق والمراد باللغة الوضع الثاني لما قيل ان صاحب الكشاف قال ثم
يقال امنه اذا صدقه وحقيقته امنه التكذيب والمخالفة ووهم منه ان الايمان استعماله
في التصديق مجاز لغوى لاستلزامه اياه لان من صدقك امنك تكذيبه وقد صرح في الاساس
انه حقيقة فيه ولفق بينهما بان كلامه في المعنى الحقيقي الذى وضع له اللفظ اولا في اللغة ثم وضع
فيها لمعنى اخر يناسبه وهو دأبه في تحقيق الاوضاع الاصلية وبيان مناسبات المعاني اللغوية
بعضها لبعض مع كون اللفظ حقيقة لغوية في كل منهما فلا خلاف بين كلاميه وهو الحق ولذا قال

المحقق في شرح المختصر انه في اللغة التصديق بالاجماع انتهى والمص نقح كلامه وازال ما توهمه
البعض لكن من اين يعلم انه في المعنى الاول وضع له اولا في اللغة ثم وضع فيها لمعنى اخر يناسبه ولم
يجري هذا في الاشتراك الذي يناسب احد المعنيين او المعاني الاخر فالظاهر من كلامه انه مجاز
لغوي في التصديق اذ قوله ماخوذ من الامن كان المصدق بيان للعلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي
وهذا التوجيه يلايم ما قيل ان اللفظ اذا دار بين كون المعنيين مشتركا لفظيا او احدهما حقيقة
والاخر مجازا فالحمل على الثاني اولى فيكون قوله في الاساس حقيقة للمبالغة كانه حقيقة لكثرة
الاستعمال **قوله** ماخوذ اي مشتق من الامن الذي هو ضد الخوف **قوله** كان المصدق بكسر
الدال امن المصدق بفتح الدال اشارة الى بيان العلاقة بين التصديق وبين جعل الشيء آمنا
الذي هو معنى الايمان بعد النقل من المجرد الى الافعال كما ذهب اليه بعض المحشين ولا يخفى ان كلمة
كان غير متعارف في بيان معنى النقل وانما استعماله في الاكثر في المجازات لا سيما في الاستعارات فالوجه
ما تقدم من انه بيان العلاقة وانما اتى به مع انه محقق للتأدب اذ جعل العبد مولاه تعالى آمنا من
التكذيب لا حسن له على انه نبه به على انه لا يخطر بالبال وانما التصديق نسبة الخبر الى الصدق بالاختيار
غايته يلزم ذلك ولذا قال كان المصدق ولم يقل لان المصدق لعدم كونه مقصودا وحاضرا بالبال
عند افادة المعنى المراد **قوله** وتعديته بالباء جواب سؤال بان التصديق متعد بنفسه فما وجه تعديته
هنا فاجاب لتضمنه اي لدلالته على الاعتراف ضمنا او بمعنى التضمين المصطلح وهو كما قاله قدس سره ان يقصد
بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى اخر يناسبه ويدل عليه بذكر صلته كاحمد اليك فلانا لاحظت
مع الحمد معنى الانهاء ودلت عليه بذكر متعلقه وصلته يعني الى اي احمده منهيا اليك حمدي اياه وفائدة
التضمين اعطاء مجموع المعنيين فالفعلان مقصودان معا قصدا او تبعا واما نحو قولهم هيجني شوقا
معدى الى مفعولين وان كان معدى بالى لتضمنه معنى ذكر مسندا الى فاعل فيما قالوا فان ذكر المنصوب
الثاني من متعلقات الثاني فلا حاجة الى ما قيل ان الاحسن ان يزيد قول او حذف شيء من متعلقات الاول
بعد قوله ويدل على الثاني بذكر شيء من متعلقاته بشمل نحو هيجني شوقا الا ان يخص المتعلق بحرف
الجار لكنه بعيد واختلفوا في حقيقة التضمين فذهب بعضهم الى ان المضمن مراد بلفظ محذوف يدل
عليه بذكر متعلقه فتارة يجعل المذكور اصلا في الكلام والمحذوف قيدا فيه على انه حال كقوله تعالى ولتكبروا الله
على ما هداكم اي حامدين وتارة يعكس فيجعل المحذوف اصلا والمذكور مفعولا كما مر في احمده اليك فلانا
او حالا كما في يؤمنون بالغيب اي يعترفون مؤمنين به كذا نقل عنه قدس سره لكن الاولى يعترفون
مصدقين به ثم الاحسن ان يجعل المذكور اصلا هنا والمحذوف حالا اي يصدقون معترفين به
لان يكون اشارة الى ان التصديق اصل في الايمان والاقرار اما شرط او ركن يحتمل السقوط وايضا
جعل الجملة مفعولا لما لا يعمل في الجمل مخالف لما صرح به ائمة العربية وتأويله بالمصدر كما اشير اليه بقوله
حمدي اياه وان صح مثل تسمع بالمعيدي لكنه بلا سابك كان المصدرية قليل نادر ثم قيل ان الاول

ارجح لان المضمن احق ان يجعل قيدا ورجح الثاني بان ذكر صلة المتروك وحذف صلة
المذكور يدل على ان المضمن مقصود اصلي فلا يليق به ان يجعل قيدا ورد بان ذكرها انما
يدل على كونه مرادا في الجملة اذ لولاه لم يكن مرادا اصلا والاولى ان يقال ان وجد القرينة
على ان المراد بالاصالة هو المضمن لكونه موقوفا عليه للمضمن فيه او اصالة مثلا فالمضمن جعل
اصلا والمضمن فيه قيدا ولو كان عكس ذلك فالمضمن فيه جعل اصلا والمضمن قيدا و هذا
هو اللايق بالاعتبار لا مجال للنزاع لاولي الابصار وما ذكروه امر لفظي لا يعبأ به وذهب
بعضهم الى ان كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريق الكناية وهذا ضعيف اذ يلزم
ان يراد بلفظ واحد في اطلاق واحد معناه الموضوع له وغيره معا لذاتهما وهو غير صحيح
كما صرح به في التلويح ومختار السيد قدس سره ان اللفظ مستعمل في معناه الاصلي قصدا
واصالة لكن قصد تبعية معنى اخر يناسبه من غير ان يستعمل اللفظ فيه فلا يرد عليه ما يرد
على الكناية ومن غير ان يقدر فيه لفظ اخر انتهى وهذا بناء على ان اللفظ قد يدل معنى دلالة
صحيحة بغير الطرق الثلثة الحقيقة والمجاز والكناية على ما اختاره قدس سره استدلالا
بمستتبعات التراكيب كانكار المخاطب الحكم او تردده فان قولنا ان زيدا قائم يدل عليه
مع ان الكلام بالنظر اليه ليس بحقيقة ولا مجاز ولا كناية فكذا الحال فيما نحن فيه ولا يخفى ما فيه
فان القياس عليها سخيف جدا فانها منفهمة باشارات التراكيب والكلام في دلالة الكلام على
المعاني المقصودة من اللفظ وذا لا يكون الا باحدى الطرق الثلثة كما حققه المحقق التفتازاني
في بحث الكناية في شرح التلخيص فالاولى هو الوجه الاول وما اورد عليه من انه هو الحذف فلا
معنى تسميته بالتضمين فمدفوع بانه لا بعد في ان يسمى قسم من الحذف شايع في كلام العرب
بحيث قال ابن جني لو جمع تضمينات كلام العرب فصارت مجلدات باسم خاص واما تسميته بخصوص اسم
التضمين فلان المحذوف اعتبر في ضمنه والاطراد في وجه التسمية ليس بشرط فلا اشكال اصلا والاعتراض
بانه لا يوجد في الكلام امنت الله او الرسول بل الباء لازمة وقد ذكرها الشيخ الرضي انه اذا كان الغالب
في فعل التعدية بحرف فهو لازم متعد بالحرف جوابه ان اللزوم انما نشأ من نقله شرعا الى هذا المعنى
واما في اصل معناه فلا لزوم الابري يقال آمنته ثلاثي وآمنته رباعي غيري ثم يقال امنه اذا صدقه كما في الكشاف
وقد يطلق على الوثوق قيل انه مجاز كما اختاره السعد والسيد وهو الراجح لما ذكرنا من ان الاشتراك
خلاف الاصل وما في الاساس في بيان الحقيقة وما امن بشيء ما يقول اي ما اصدق وما اثق وما
او من ان صحابه بقوله نادي السفر اي ما اثق ان اظفر ارافقه يشعر كونه حقيقة واما كلمة قد فلا تدل على
التجوز بل على قلة الاستعمال فالاول احسن لكثرة استعماله كما اشار اليه المص بتأخيره وكلمة قد وبالجملة فالايمان في اصل اللغة بمعنى جعل الشيء امينا ثم نقل في عرف اللغة تارة الى التصديق وتارة الى الوثوق
للمناسبتين المذكورتين بقوله كان المصدق في الاول من حيث ان الواثق في الثاني هذا اذا قيل انه حقيقة

ع وعلى ما اختاره قدس سره العامل في متعلقه الفعل المحذوف على ما اختاره البعض وايضا ما معنى قولهم ان المتعلق الاجنبي المذكور يدل على المحذوف مع ان المتعلق لا يكون الا اللفظ

لغوية فيهما والاول لايمان مجاز فيهما للعلاقة المذكورة قوله من حيث ان الواثق صار ذا امن فالهمزة
ح للصيرورة لا للتعدية وان امن لازم ويعدى بالبا فح لا يحتاج الى التضمين لكونه مستعملا بالبا وفيه
اشارة الى عارية اصل المادة فى هذا الفرع ايضا على ما هو قاعدة اللغة من كون اصل المادة معتبرا فى جميع
اللغات المأخوذة منه وان كان على انحاء شتى قوله ومنه اى من الايمان بمعنى الوثوق ما آمنت
بمدة الهمزة اى ما وثقت ان اجد صحابة بان اجد رفقاء فالكلام على الحذف والايصال فالصحابة بالمعنى
اللغوى اى الرفقاء والصحابة بالكسر والفتح مصدر صحب كسمع ويستعملان بمعنى الاصحاب اطلاقا
للمصدر على المشتق وهذا كلام يقول من نوى السفر ثم تأخر عنه بهذا العذر قوله وكلا الوجهين حسن
اى هنا وان كان الاول احسن لما ذكرنا من انه كثير الاستعمال فالمعنى على الاول يعترفون به مصدقين
او مصدقون معترفين به او يثقون به اى بانه حق واجب الاعتقادية فالوجه الاول هو التصديق
والتعدية بالبا بتضمين معنى الاعتراف والوجه الثانى المعنى الوثوق والتعدية بالبا اصالة وفيه اشارة
الى ان ابقاء التصديق هنا على اللغة صحيح لامكانه لكن الكلام فى الرجحان وبعضهم لوح الى رجحان اللغوى
حسبما امكن لقوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا لكن الراجح المعنى الشرعى حتى صرح صاحب المرآة بان المعنى
اللغوى مهجور حسبما امكن المعنى الشرعى قوله واما فى الشرع معطوف على قوله فى اللغة وعديله
اذ المعنى اما فى اللغة كذا واما فى الشرع او استيناف كانه قيل قد علم معنى اللغوى فما معناه الشرعى فلا يكون
عطفا ووجه التاخير لانه منقول من اللغوى فيتوقف على معرفته والقول بان تصدير كلمة اما اشارة
الى ان المقصود هو معرفة الايمان الشرعى وبيان اللغوى انما يحتاج اليه ليعرف المناسبة بينهما لا يعرف له
وجه اذ افادة كلمة اما لهذا المعنى مما لم يعهد اصلا فالمعنى الشرعى اختلف فيه اهل القبلة على عشرة
اقوال اصحابها فرق اربع كما فصله الامام سيجيء والاشارة اليه ايضا قوله فالتصديق بما علم الخ
فهو من قبيل نقل العام الى الخاص اذ اللغوى مطلق التصديق وفى الشرع التصديق بامور
مخصوصة هذا اذا كان الايمان الشرعى التصديق المذكور وحده واما اذا كان التصديق والاقرار
معا فالنقل من قبيل نقل العام الى ما هو الخاص جزء منه وهذا غير متعارف او من قبيل نقل
الدال على الحقيقى الى المجاز وهذا شايع ذايع والمراد بما علم بالضرورة ما علم بلا نظر واستدلال انه من
دين محمد عليه السلام كوجوب الصلوة والزكوة وحرمة الخمر ونحوها مما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلم
الخواص والعوام من غير افتقار الى النظر سواء كان الحكم فى نفسه ضروريا او نظريا ويرد عليه انه
ان اريد التصديق بما علم بالضرورة تفصيلا فلا يتناول الايمان الاجمالى وهو معتبر بالاتفاق فيما يلاحظ
اجمالا وان لم يعتبر فيما لوحظ تفصيلا وان اريد التصديق بما علم بالضرورة اجمالا فلا يعتبر فيه كونه
معلوما بالضرورة بل التصديق بجميع ما جاء به اجمالا واجب سواء علم ضرورة اولا فالاولى ما وقع
فى بعض الكتب من انه هو التصديق بجميع ما جاء به النبى عليه السلام ويمكن ان يتكلف بان يقال يكفى
فى الايمان الاجمالى التصديق بجميع ما علم بالضرورة من الدين اجمالا كما اشير اليه فى المواقف حيث قال

التصديق للرسول عليه السلام فيما علم بمجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما
علم اجمالا او يقال من ضروريات الدين ان جميع ما جاء به النبى حق فالتصديق به تصديق بما علم
بالضرورة انه من دين الرسول عليه السلام فالايمان الاجمالى داخل فى التفصيلى من وجه كما قاله عصام
بعض الافاضل وحاصله ان من صدق اجمالا بجميع ما علم بالضرورة انه من الدين صدق ان جميع ما
جاء به الرسول عليه السلام حق فان هذا داخل تحت ما علم بالضرورة فليتأمل قيل ويلزم على هذا
ان لا يكون انكار الحكم القطعى الغير المشتهر كفرا ثم اجاب بان المراد ما علم باليقين فخرج ما ثبت
بالظن فانه لا يجب التصديق به فيراد بالخواص المجتهدون وبالعوام ما عداهم من العلماء
انتهى فح يلزم ان يكون انكار الحكم القطعى الغير المشتهر كفرا لاشتهاره بين الخواص والعوام
من العلماء الاعلام فلا اعتداد بعدم اشتهاره فيما بين العوام الهوام من الجهلاء الانام ولا يخفى
ان فيه حرجا عظيما وهو مدفوع بالنص قوله ومجموع ثلثة امور عطف على التصديق فى قوله فالتصديق
فالنقل من التصديق اللغوى الى هذه الامور بوجه ما ذكرناه انفا اعتقاد الحق اى اعتقاد
ما علم بالضرورة انه من الدين والاعتقاد افتعال من العقد اى عقد القلب وهو الجزم او الظن
الغالب لانه عام ولهذا يقيد فى بيان اليقين اعتقاد جازم مطابق للواقع والظاهر ان المراد
الجزم كما ان المراد من التصديق الجزم واليقين اذ كون الظن الغالب معتبرا فى باب الايمان مختلف
فيه وعندنا معتبر بشرط عدم خطور احتمال النقيض صرح به السعدى فى سورة الحاقة فى قوله تعالى
انى ظننت انى ملاق حسابيه وعند المص لا يعتبر اصلا قوله والاقرار به اى بالحق تفصيلا او اجمالا
والتلفظ بكلمة الشهادة اقرار معتبر شرعا لكنه اجمال والعمل بمقتضاه اى بالحق فيما اذا كان الحق
عمليا ولم يقيده لظهوره ولو قيل الضمير فى بمقتضاه راجع الى اعتقاد الحق لاستغنى عن هذا
العذر ويؤيده لفظ مقتضاه وان لزم التفكيك فلا ضير فيه لعدم الالتباس عند جمهور المحدثين
لكن كون العمل جزءا من الايمان مثل كون اليد جزءا من الانسان حيث لا يلزم من انتفائه انتفاء
المركب فكما لا ينتفى الانسان بانتفاء اليد بل ينقص كذلك لا ينتفى الايمان بانتفاء العمل هذا عند
جمهور المحدثين وحاصله انه جزء من كماله وكذا من قال ان الاقرار ركن من الايمان يريد هذا المعنى
ولذا قيل انه ركن يحتمل السقوط واما عند المعتزلة والخوارج فالاعمال جزء اصلى كالتصديق
ينتفى الايمان نفسه بانتفائها وقوله وكافر عند الخوارج دليل على ما ذكرناه وكون العمل جزءا من الايمان
منقول من الائمة الشافعية بهذا التاويل ولما كان العمل جزءا سواء كان من اصله او من كماله
قال عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فجمع بينهم لظهور القرينة على المراد ولما كان القرينة
واضحة لا يتوجه عليه الايراد فلفظ الايمان حقيقة عندهم فى التصديق وحده او فيه مع الاقرار
واما الاطلاق على مجموعها فمجاز عند جمهورهم وحقيقة عند المعتزلة والخوارج اذ المركب من الكل
والخارج خارج فمن قال فلفظ الايمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق والاعمال

فاطلاقه على التصديق فقط او على مجموع التصديق والاعمال حقيقي فيختل كلامه من وجوه وتنظيره
بالشجرة حيث قال كما ان المعتبر في الشجرة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها فقط ومجموع
الساق والاوراق والشعب ولا يتطرق اليها الانعدام ما بقي الساق ضعيف جدا **قوله** ومن اخل
بالاعتقاد تفريع لمجموع البيان يقال اخل اذا افتقر لانه صار داخلا اى احتياج وفقر على ان الهمزة
للصيرورة داخل بالشيء اذا تركه او قصر فيه وهو المراد ههنا عبر به ليعم الشك والوهم واعتقاد خلاف
الحق وحده اى اقر وعمل او اقر فقط فهو منافق واما المخل بالاعتقاد والعمل ايضا فكافر عند الخوارج
وخارج عن الايمان عند المعتزلة وليس بمنافق اتفاقا بل منافق عند اهل السنة والمقصود بيان
كونه منافقا اتفاقا وهو مختص بمن اخل بالاعتقاد ولذا قيده بقوله وحده والمنافق من يظهر
الايمان ويبطن الكفر فهو كافر لكن ذكره في مقابلة لانه موه الكفر وخلط به استهزاء ولذا صار
قسما اخر يباين الكافر وهو اخبث الكفرة سيجيء التوضيح من المص ومن اخل بالاقرار اى قادرا عليه
معاندا غير مكره فهو كافر سواء اعتقد وعمل اولا هذا عند من يقول ان الاقرار ركن من الايمان
لمن قدر على التكلم به بان لا يكون اخرس وبان لا يكره على تركه بنحو القتل وقطع وتركه يكون كافرا
مجاهرا بينه وبين الله تعالى كان المص اختار كونه ركنا لكن قوله والذي يدل على التصديق وحده
يأباه وان الراجح عند الاشاعرة والمص منهم ان الايمان هو التصديق والقول الاخر التصديق
مع الاقرار وهو الراجح عند معاشر الحنفية الماتريدية وهو قول اكثر اصحابنا والقول الاول
مذهب المحققين من اصحابنا فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى
وكان من اهل النار عند من يقول بان الاقرار ركن وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وكثير
من الفقهاء واما من ذهب الى ان الاقرار ليس بركن فهذا عندهم مؤمن عند الله تعالى غير مؤمن
في احكام الدنيا كما ان المنافق عكس ذلك قال في شرح المقاصد الخلاف فيما اذا كان قادرا على التكلم
وترك التكلم لا على وجه الاباء انتهى اما من صدق بقلبه ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا
وفاقا على ما فهم من شرح المقاصد وفي شفاء قاضي عياض في اوائل التقسيم الثاني ان صدق المكلف
بقلبه ثم اخترم ومات قبل اتساع وقت الشهادة بلسانه فاختلف فيه انتهى بين هذا المذكور في الشفاء
وبين ما في شرح المقاصد مخالفة ظاهرة لكن قال علي القاري في شرح الشفاء القول بان من لم يتمكن من
من اتيان الشهادة لا يكون مؤمنا مع تحقق التصديق بقلبه ضعيف انتهى فالتعويل على ما ذكر في شرح
المقاصد واذا صادف وقتا يمكن الاقرار فيه وطولب فيه الاقرار وابى عنه لا يكون مؤمنا اتفاقا فيكون
كافرا كفر اعناد او اذا لم يقر مع التمكن منه بدون الاباء فمختلف فيه واذا عرفت هذا التفصيل ظهر لك
ما في كلام المص من الاجمال والاهمال فيجب حمل كلامه على صورة كونه كافرا **قوله** ومن اخل بالعمل
بان تركه تكاسلا ولو بطريق الانهماك او ارتكب الكبيرة مستقبحا اياها ففاسق اى بالمرتبة الاولى
او الثانية من المراتب الثلثة للفسق ووفاقا قيد للاخبار قوله وكافر الخ عطف عليه وهو قيد للاخير

بالفروع ولقد ابعد من قال انه قيد للثلاثة اذ يضطرب ارتباط قوله وكافر الخ مع ان المخل
بالاقرار غير كافر عند بعض كما فصلناه وكافر عند الخوارج اذ ذهب جمهورهم الى ان كل معصية
ولو صغيرة كفر وبعضهم ذهبوا الى ان الكبيرة كفر دون الصغيرة وكلام المص يشير الى هذا المذهب
لقوله وخارج عن الايمان فان هذا في الكبيرة عند المعتزلة فانهم يثبتون المنزلة بين المنزلتين اى الكفر
والايمان لانهم يجعلون الكفر ضد الايمان فيجوز ارتفاعهما لا نقيضه حتى يمتنع وانما قيدناه بذلك لان مراده
فاسق اتفاقا الا انه مؤمن فاسق عند اهل السنة ومن تابعه في ذلك وكون الفاسق مؤمنا مقيدا بها
سيجيء التفصيل في قوله تعالى وما يضل به الا الفاسقين ولم يذكر حال جمهور المحدثين لما ذكرنا من ان
كون العمل جزءا من الايمان بمعنى كونه جزءا من كماله فهم يحكمون بفسقه لا بكفره ولا بخروجه من الايمان
وقد اوضحناه سابقا **قوله** والذي يدل الخ لما بين المذاهب حاول اثبات ما هو الصواب المختار
لدى الاخيار ولم يتعرض كون الايمان لمجموع التصديق والاقرار لما سيجيء التنبيه عليه وترجيحه على غيره
اى ما يدل على ان الايمان وضع في الشرع وحده لا لمجموع ثلثة بل لمجموع الامرين التصديق والاقرار
انه تعالى اضاف الايمان اى نسبه واسنده الى القلب فالاضافة لغوية وهي في الاصل الامالة
وقد تطلق على تعلق خاص مثل كونه صفة وملابسة ملابسة تامة لا ادنى ملابسة فانه تعالى
جعل القلب ظرفا للايمان ولو مجازا تارة واسند الايمان اليه ولو سلبا تارة اخرى فيكون بينهما ملابسة
تامة فيكون الايمان من احواله **قوله** فقال تفصيل لما اجمله اولئك اى الذين لم يوادوا اعداء الله
كتب في قلوبهم الايمان اى اثبته فيها وهو دليل على خروج العمل من مفهوم الايمان فان جزء الثابت
في القلب يكون ثابتا فيه واعمال الجوارح لا تثبت فيه كذا قاله المص والمناقشة بانه يجوز ان يكون
كتابة الايمان كناية عن لزوم قلوبهم التوجه بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع الثلثة او الامرين
مدفوعة بان القرينة الصارفة عن ظاهره منتفية والاحتمال الناشي لا عن دليل بل عن وهم لا يعبأ به
وقلب مطمئن بالايمان لم يتغير عقيدته قال المص وفيه دليل على ان الايمان هو التصديق بالقلب
والاشكال بان الاطمينان القلب لا يجب ان يكون بالتصديق لانه قد يطمئن القلب والمال
فلم لم يجز اطمينان القلب بالاقرار والعمل الصالح سخيف جدا مبني عن الذهول عما قبل الكلام
اذ ماله ان من تلفظ بكلمة الكفر وترك الاقرار لا يضره حال الاكراه حال كونه قلبه ثابتا على عقيدته
لم يتغير عن حاله ولم تؤمن قلوبهم اى المنافقين وجه الاستدلال مع انه نفي اذ النفي فرع الاثبات
فاذا اثبت الايمان للقلوب كما في موضع دل على المطلوب فكذا النفي ولما يدخل الايمان في قلوبكم الخطاب
للمنافقين حال من ضمير قولوا اى ولكن قولوا اسلمنا ولم تواطئ قلوبكم السنتكم بعيد والكلام فيه
مثل ما قبله ومعنى عدم دخوله فيها ما ذكره المص من عدم التواطئ والتوافق فلا يقال ان اتصاف
الذات بالوصف لا يعبر عنه بدخول الوصف فيه فلا يقال في بيان اتصاف الذات بالحمرة انه دخل
فيه الحمرة **قوله** وعطف عليه العمل الخ قال في سورة البقرة الاصل ان الشيء لا يعطف على نفسه وما هو

داخل فيه انتهى فلا يعدل عن هذا الاصل مالم يتحقق صارف عنه وايضا لا يكون من قبيل حافظوا
على الصلوات والصلوة الوسطى اما اولا فلانه عطف الخاص على العام وهنا ليس كذلك بل هو
كل وجزء واما ثانيا فلان النكتة المذكورة في مثل هذه الاية منتف هنا واما تخصيص العمل بالنوافل
فغريب اذ ترتب الثواب ورفع الحجاب على الفرائض والواجبات غاية الامر ان بالنوافل مع الواجبات
يضاعف الاجر في دار الثواب والنجاة عن العقاب مواضع لا تحصى وفيه مبالغة جدا اذ الكثير
يعبر عنه بعدم الاحصاء قوله وعطف يفيد عدم ركنية العمل فقط ولا يفيد عدم ركنية الاقرار
فلا يتم التقريب وعلى هذا اخره الا ان يقال لا قائل بالفصل والدليل مسوق لعدم كونه عبارة عن
مجموع امور ثلثة فاذا ابطل ركنية العمل بطل ركنية الاقرار وفيه بحث وقرنه بالمعاصي عطف
على عطف وشروع ببيان عدم الضرر بارتكاب المعاصي وان العمل اى ترك المنكرات ليس جزء
من الايمان وقد عرفت ان الترك بمعنى كف النفس من قبيل الفعل الواجب كما نقلناه عن التلويح
فالعمل في قوله والعمل بمقتضاه شامل للمتروك بهذا المعنى كشموله فعل الفرائض والواجبات الوجودية
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا تقاتلوا والجميع باعتبار المعنى فان كل طائفة جمع وجه الدلالة
انه تعالى اثبت لهم الايمان مع الاقتتال المنهي عنه بالنظر الى احد الفريقين فان تعلق الحكم بالمبني موصوف
بصفة يدل على حصول تلك الصفة حال التعلق نص عليه سيبويه كذا قيل فلو كان ترك المعاصي
بمعنى كف النفس عنها جزء من الايمان لما ثبت لهم الايمان لانتفائه بانتفاء جزئه يا ايها الذين امنوا
كتب عليكم القصاص في القتلى الفاء للسببية كهي في قوله تعالى لمتمني فيه الاية والقتلى جمع قتيل
والاتيان بصيغة الجمع للاهتمام في المنع عن التعدي فانه اذا كان ممنوعا في قتيل جماعة فالمنع عنه
في قتيل واحد بطريق الاولى فاثبت فيها الايمان مع القتل الموجب للقصاص وهو القتل عمدا الذي
هو اكبر الكبائر بعد الاشتراك يرد عليه ان اثبات الايمان في مثل هذين الايتين لم لا يجوز
باعتبار ما كان فتامل الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اى بمعصية غير الكفر وهو وان كان
قول البعض ومرجوحا عند المص اذ المختار عنده الشرك فلا ينافي سبب ايراده هنا لكنه اختار هنا وجه
الدلالة ان اللبس يقتضي استتار الملبوس بالملبوس به فتفيد اجتماع الايمان مع المناهي وفي
بيانه هذا يؤيد ما ذكرنا ان المنقول من الشافعي وهو كون العمل جزء من الايمان مؤول بانه
جزء من كماله ولا ننكره فالنزاع لفظي ثم قيل ان كل واحد من هذه الادلة وان كان محلا للمناقشة
لكن بالمجموع يحصل الطمانينة انتهى ولعل لهذا اورد الايات المتعددة ولم يكتف بالاية الواحدة
لكن ضم الظن الى الظن لا يفيد القطع فالاولى ما ذكرنا من ان الاحتمال لا عن دليل لا يعتد به
قوله مع ما فيه من قلة التغير اشارة الى الدليل العقلي بعد بيان الدليل النقلي وجعله اصلا باد خال
مع لانه اقرب الى الاصل اذ اصله وهو معنى اللغوي التصديق المطلق فاذا كان المعنى الشرعي التصديق
الخاص يكون التفاوت بينهما قليلا وهو المتعارف في المنقولات واما في قولهم فمع ذلك زيادة الاقرار

والعل

والعمل وفي بعض النسخ وانه اقرب الى الاصل لظهور القرب بين المطلق والمقيد واما في النسخة
الاولى فتعليل لما قبل والقول بانه سر هذا الاختلاف وترجيح ما ذكر راجع الى ان المكلف الروح
فقط والبدن آلة لها ومركب او البدن او مجموعهما فان قلنا بالاول فهو التصديق وان قلنا
بغيره فهو يعتبر عمل اللسان والجوارح ضعيف اما اولا فلان مقتضى ما ذكره لو سلم صحة اعتبار
عمل اللسان دون عمل الجوارح كما حقق في التوضيح والتلويح واما ثانيا فلان كون المكلف مجموع
البدن والروح هو المختار واما ثالثا فلان هذا الاختلاف راجع الى ان الاعمال ركن من الايمان
وان المخل بها يخرج متمسكين بظواهر الايات والاحاديث وعند اهل الحق ان الايمان التصديق
فقط او الاقرار معه واجابوا عن شبهاتهم كما فصل في علم الكلام قوله وهو متعين الارادة
الظاهر ان هذه جملة حالية كما ان قوله مع ما فيه كذلك والمعنى انه يدل على ان الايمان مجرد التصديق
ما ذكرنا مقرونا بما فيه الا والوفاق المذكور بيننا وبين المعتزلة والخوارج والمعنى وهو متعين
الارادة من المعاني الشرعية فلا ينافي قوله فيما سبق وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب فمعنى
قوله اذ المعدى بالباء هو التصديق اى لا المجموع فلذا قالوا ان النزاع في لفظ الايمان اذا لم يكن
موصولا بالباء كما في النصوص السابقة كذا قالوا وح يرد عليه ان لا وجه لايراد صورة الوفاق
في بيان الاستدلال على ان الايمان هو التصديق وحده ثم ان كلام المص بناء على الوجه الراجح
وهو كون الباء للصلة وهذا كاف في مرامه فلا ينافيه ما سيأتي من جواز كونها للمصاحبة او للالة
وان مراده بالتصديق المعنى الشرعي فان ضمير هو في قوله وهو متعين نقل عن الامام انه قال
اجمعنا على ان الايمان المعدى بالباء يجري على طريقة اهل اللغة اما اذا ذكر غير معدى فقد اتفقوا على انه
منقول عن المسمى اللغوي وهو التصديق الى معنى اخر وهذا يخالف لما تقرر من انه اذا وقع في
القران لفظ يصح حمله على المعنى اللغوي والشرعي يتعين حمله على المعنى الشرعي كما نقلناه سابقا عن
المرأة ولو قيل ان المعدى بالباء على المعنى اللغوي قبل ذكر معموله وبعد ذكره يكون بالمعنى الشرعي
اذ مطلق التصديق يتحقق ح في ضمن المقيد الشرعي لا غير فح يرفع النزاع والا فارادة المعنى
الشرعي او لا يحتاج الى التجريد او التاكيد وارادة المعنى اللغوي مطلقا ومتحققا في ضمن المقيد
الغير الشرعي مما لا مجال فيه قوله ثم اختلف الخ لما اثبت ان الايمان هو التصديق وحده حاول بيان
اختلاف القائلين بانه هو التصديق اذ بيان الاختلاف موقوف على الاول ولهذا اورد هذا بثم
الدالة على التراخي بالقلب تركه اولى هل هو كاف في كونه مؤمنا عند الله تعالى لان المقصود من
التكليف واما الاقرار فانما هو لاجراء الاحكام الدنيوية كالصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين
واسقاط الجزية والخراج وغير ذلك وهذا منقول عن الاشاعرة والراجح عندهم فمن صدق بقلبه
وترك الاقرار مع تمكنه منه لكن على وجه الاباء كان مؤمنا بينه وبين الله تعالى ويكون مقره الجنة
ام لا بد من اقتران الاقرار اى غير كاف بل لا بد من انضمام الاقرار به اى بالتصديق في كونه مؤمنا

بعينه وبين الله تعالى وحاصله ان الاقرار ركن اخر من الايمان الا ان الاصل هو التصديق ولهذا
من اقترن الاقرار فمن صدق بقلبه وترك الاقرار مع التمكن منه يكون كافرا مؤبدا في النار وهذا
هو الراجح عند اصحابنا وقدم التفصيل بما لا مزيد عليه بقي الاشكال بانه بعد كون الايمان التصديق
وحده فكيف يعد الاقرار جزءا من حقيقته وجوابه على ما اشير اليه في كشف البزدوي ان الاقرار
ليس معدن التصديق الذي هو الاصل في الايمان وهذا يقتضي ان لا يكون الاقرار ركنا لكن اللسان
لما كان معبرا عما في القلب كان الاقرار دليلا على التصديق وجودا وعدما فيصح ان يكون ركنا يحتمل
السقوط فيكون جزءا معتبرا معه في حالة الاختيار حتى يكون عدمه في غير حالة الاكراه دليلا على عدم
التصديق فالركنية بهذا الاعتبار اعني باعتبار كونه دليلا على التصديق الذي وضع لفظ الايمان له
في الشرع لا ينافي كون حقيقة الايمان التصديق وحده فان قيل لم لا يجوز ان يكون مراد القائل
بانه لا بد من انضمام الاقرار الانضمام على وجه كونه شرطا خارجا عن مسماه فلا اشكال قلنا ان اريد
بالشرط الخارج عن مسماه الشرط في اجراء الاحكام الدنيوية فهو مسلك الطائفة الاولى فالوجه
ما ذكرناه هكذا ينبغي ان يحقق هذا المرام لانه مشتبه الاعلام قوله للمتمكن منه قدم التوضيح في الدرس
السابق **قوله** ولعل الحق هو الثاني وهو كون الاقرار جزءا معتبرا مع التصديق ولم يجزم لتعارض
الادلة ولكون الدليل القائم على حقيته مجابا بما سيجيء وعدم كون الاقرار ركنا والراجح عند الاشاعرة
ومنهم المص المعاند من عرف الحق يقينا وجحده والجاهل المقصر من لا يعرف الحق لتقصيره في النظر الصحيح
حيث قال تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني الاية في ذم الجاهل وقال تعالى فويل
للذين يكتبون الكتاب بايديهم الاية **قوله** وللمانع اي لمن منع انضمام الاقرار الى التصديق ان
يقول الذم المذكور لانكار الحق مع معرفته وقد مران من ترك الاقرار اباء وعنادا فكافر بالاتفاق
ركنا كان الاقرار اولا اذ لا شك انه علامة التكذيب لا لعدم الاقرار فان ترك الاقرار مع تمكنه
لا على وجه الاباء لا يضر التصديق الذي هو الايمان وانما يضر اجراء الدنيوية عليه وههنا مذهب
رابع اختاره الكراهية وهو ان الايمان الاقرار فقط كما سيشير اليه المص في قوله تعالى وما هم
بمؤمنين ولم يلتفت هنا لظهور فساده فحاصل المذاهب ان الايمان اما اسم لفعل القلب
فقط او لفعل اللسان فقط او لفعلهما جميعا وحدهما او مع فعل سائر الجوارح **قوله** والغيب
مصدر يقال غاب الشيء غيبا وغيبة وغيابا ومغيبة وصف به اي الذات به اي يقال شيء
غيب للمبالغة بجعله كانه هو فيكون اسنادا الى الذات مجازا عقليا ثم اقيم مقام الذات واسم
الفاعل ولم يلتفت الى كونه مصدرا بمعنى المفعول لما ذكره ابو حيان في البحر من ان الغيب مصدر غاب
وهو لازم فلا ينبغي منه اسم المفعول كالشهادة وهي ايضا مصدر وصف به الذات للمبالغة
ثم اقيم مقام اسم الفاعل اي الشاهد وهو ما يحس ويشاهد ولكونها اعرف في هذا جعلها مشبها بها
لكن الاولى وكذا الشهادة **قوله** والعرب تسمى المطمئن بفتح الهمزة اسم مكان فلا مجاز وبكسرها

اسم فاعل تجوزا في الاسناد والتذكير على هذا الاعتبار صفة المكان واما على كونه اسم مكان فلا
يحتاج الى التوجيه وهي الوحدة المنخفضة من الارض غيبا مجازا لغويا لانه لا يغيب عن الحس
بالكلية بل في الجملة ولعل هذا قال والعرب تسمى لها والا فجميع الالفاظ اللغوية تسمي العرب معناها
وايضا فيه استشهاد على اطلاق المصدر على الذات والحمصة بفتح الحاء وسكون الميم وفتح الصاد
والحفرة الكائنة في الجنب متصلة بالكلية بضم الكاف واحدة الكليتين وهما يكونان في جنبي كل
حيوان يقال بالفارسية كرده وهي في الاصل الجوعة سمي به الحفرة المذكورة لانه يعلم منه جوع
الحيوان وشبعه قوله التي تلي الكلية وصف موضح قيل والمقصود ان الغيب جاء اسم جامد غير
المصدر لانه تأييد لقوله مصدر وصف به لانه لا مبالغة فيه اصلا وهذا بعيد فالوجه ما تقدم
ثم تسمية الحمصة غيبا غير واضح لانه في حال الجوعة ظاهر وبعد الشبع لا يبقى حفرة فلا يسمى حمصة
قوله او فيعل عطف على قوله مصدر وصف به وهو في الاصل غيب بالتشديد على وزن فيعل
خفف بحذف احدى اليائين فصار وزنه فيل او فعل كقيل اصله قيل بالتشديد ثم خفف فصار
قيل بفتح القاف واحد اقيال او اقوال وهو الملك دون الملك الاعظم من ملوك حمير ينفذ ما
يقول كانه الذي له القول قال لا ينبغي ان يدعي في قيل وامثاله ذلك حتى يسمع من العرب مثقلا
كنظائره نحو ميت وهين فانه سمعت مخففة ومثقلة ولعل لهذا اخر الشيخان هذا الاحتمال
مع ان الوصف حينئذ لكونه صفة مشبهة على ظاهره وايضا يفوت فيه المبالغة المذكورة **قوله**
والمراد به اي بالغيب الخفي الذي لا يدركه الحس اي لا يقع تحت ادراك الحواس الظاهرة مطلقا
ولا يقتضيه بديهة العقل وان ادرك بالعقل ولذا لم يقل ولم يدركه العقل والمراد ببديهة العقل
ما لا يحتاج الى فكر ونظر من بده بداهة وبدها اذا بغت وفاجاء في الكشاف والمراد به الخفي الذي
لا ينفذ فيه ابتداء الا علم اللطيف الخبير وانما نعلم منه نحن ما علمناه او نصب لنا دليلا عليه ولهذا
لا يجوز ان يطلق فيقال فلان يعلم الغيب انتهى وما ذكره المص اولى لانه اوضح في المقصود
وان سلم ان هذا بعينه ما ذكره المص لا يتناول الخبر الصادق من اسباب العلم ولو قيل ان
هذا مندرج تحت بديهة العقل فمع ما فيه من اباء البديهة يكون ذكر الحس مستدركا فانه داخل
فيه ايضا اذ مرجع الكل هو العقل والحواس آلة له ويمكن العناية فتامل **قوله** قسم لا دليل عليه
فضلا عن نصبه اذ النصب يقتضي وجود الدليل فاريد هنا نفي الدليل لا نصبه اذ نفي نصبه اعم
من وجوده وعدمه والمراد عدمه والمعنى قسم لا يعرف له سبيل لنا اليه اصلا لا بالحس ولا
بالعقل بديهة او نظرية ولا بسبب من الاسباب الا باعلامه تعالى **قوله** وهو المعني بقوله تعالى
وعنده مفاتح الغيب الاية بناء على ان المفاتح جمع مفتح بالفتح بمعنى المخازن فيفيد اختصاص علم
غيب به تعالى لدلالة قوله لا يعلمها الا هو واما اذا جعلت جمع مفتح بالكسر فيكون جعل كون مفاتح
الغيب عنده كناية عن اختصاص علم غيب لا دليل عليه به تعالى وسياتي توضيحه في تفسير هذه

الآية ان شاء الله تعالى قوله وقسم نصب عليه دليل يعرف ذلك الغيب بالنظر الصحيح ولهذا
قيد فيما مر ببديهة العقل احترازا عنه كالصانع لنا فانه تعالى نعرفه بالايات المنصوبة في الافاق
وفي انفسنا وبالنظر الصحيح فيها قيل والغيب والغائب ما يجوز عليه الحضور والغيبة واطلاق
المتكلمين قولهم قياس الغائب على الشاهد لا يصلح سندا له وجوابه ان السلف مطبقون على تفسيرها
بما ذكر وكفى بنا سندا قيل وليس فيها اطلاقه عليه بخصوصه فليس هذا من قبيل التسمية ولو سلم
هذا فيما نحن فيه لا يسلم في قولهم قياس الغائب على الشاهد فالاولى ان يكتفي بقوله فليس هذا
من قبيل التسمية والقول بانه يقال الله غيب ولا يقال انه غائب ويعنون بالغائب ما لا ايراك
ولا تراه وبالغيب ما لا تراه انت ضعيف لما مر من تعبير السلف في قياس الغائب على الشاهد والتفسير
المذكور غير منقول عن السلف ثم جواز اطلاق الصانع عليه بما ورد في حديث مسند وهو ان الله تعالى
صانع كل صانع وصنعته كذا قيل وهذا مبني على جواز الاطلاق بخبر الاحاد وهو المختار واليوم الاخر
فانها وان كانت غائبة عنا لكنه نصب عليها دليل نقلي قوله وهو المراد في هذه الاية فالغيب الذي
يؤمنون به الله تعالى وصفاته وما يجب اعتقاده اجمالا او تفصيلا وعدم كون المراد القسم الاول
اذ لا يمكن التصديق بما لا طريق اليه بخصوصه وباعتبار انه لا يعلمه الا الله تعالى داخل في القسم الثاني
حيث نصب عليه دليل نقلي وهو قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب الآية ولا يبعد ان يكون تعرضه لهذا
القسم الاول ونقل هذه الاية للاشارة الى هذه الدقيقة البارعة فلله دره ما ادق نظره تغمده الله
بغفرانه قوله هذا اي ارادة القسم الاخير اذا جعلته اي قوله بالغيب صلة للايمان اي المفعول به
بواسطة حرف الجار الصلة في اصطلاح النحاة صلة الموصول والمفعول به بواسطة الحرف
وتطلق على الزائدة كالباء في كفى بالله ولدفع هذا الاحتمال قال واوقعته موقع المفعول به فالضمائر
راجعة الى قوله بالغيب لا الى الباء كالباء قوله واوقعته اذ لا وجه لرجوع ضميره الى الباء والتفكيك
خلاف الظاهر واطلاقه على المفعول به بواسطة الحرف مصرح في اصطلاحهم كاطلاقهم على الحرف الجر
زائدة او غير زائدة قدمه لان تعدية الايمان بالباء كثير في استعمالاتهم بخلاف الاخريين ولهذا
قال فيما سبق وهو متعين الارادة الخ ولم يلتفت الى الاحتمالين الاخريين توهينا لهما ولذا
اورد هنا اذا للتحقيق وفي الثاني ان للشك وفي الثالث وقيل قوله وان جعلته حالا الخ فعلى هذا
الايمان بمعنى التصديق الشرعي بلا تضمين معنى الاعتراف ولا تجوز في الوثوق والغيبة صفة
للمؤمنين والمؤمن به محذوف للتعميم مع الاختصار ويخالف الاول من وجوه ثلثة وايضا لا يحتاج
فيه الى التجريد او التاكيد في حمله على التصديق الشرعي بخلاف في الاول اذا حمل على التصديق الشرعي
على تقدير ملتبسين بالغيب اشارة الى ان الباء حينئذ للملابسة كما سيجي لكن قوله ملتبسين بيان
حاصل المعنى لا تقدير العامل كان اي الغيب بمعنى الغيبة والخفاء فلا ينافي كونه محسوسا غائبا
اذ بعد كون المحسوس غائبا عن الحس والمجلس يطلق عليه الغيب بمعنى الخفي لا بمعنى الامر الخفي كما كان كذلك

في الوجه الاول والمعنى اي ح انهم يؤمنون بجميع ما جاء به النبي عليه السلام او يجدثون الايمان
فيكون منزلا منزلة اللازم لكن لا يناسب المقام غائبين عنكم بيان حاصل المعنى فلا محذور في
اسقاط الجار ونبه ايضا على ان المراد بغير الصحابة رضي الله تعالى عنهم لما روى ابن مسعود رضي الله عنه
والا فلا محذور في التعميم بان كان المعنى غائبين عنك خطابا للرسول عليه السلام بل هذا انسب لقوله
لا كالمنافقين ولمية التخصيص بغيرهم هو ان الصحابة رضي الله تعالى عنهم لمشاهدتهم للنبي عليه السلام
او لمشاهدته عليه السلام لهم ومعجزاته وهو مما يجب الايمان به فليس ايمانهم كله بالغيب وكذا في الوجه
الاول ولو قيل المراد بالايمان بالغيب ثباتهم على الايمان في الغيب الابري قوله لا كالمنافقين الذين
فان مقابله هذا المعنى لا ذلك المعنى فيعم وما نقل عنه قدس سره من ان هذا مدح للمؤمنين بانهم
ليسوا كالمنافقين بل حالهم في الحضور والغيبة سواء انتهى ملخصا وكون الموصول موصولا
لما قبله يقتضي العموم اذ المراد بالتقوى كما عرفت مجازا اولى وغير مختص بغيرهم فتخصيص الصفة يوجب
اختلال الانتظام وتخصيص الموصوف ايضا يأبى عنه المقام اذ كون الكتاب هدى للاصحاب الكرام
وافادة ذلك من اجل المرام وايضا هو الانسب لظاهر الحصر في اولئك هم المفلحون فلا حاجة الى
القول بانه يجوز ان لا يخصصها اما على انه من اسناد ما للبعض الى الكل مثل بنو فلان قتلوا او التخصيص
بالغيب لفضل الايمان في الغيب وشرافته قوله او عن المؤمن به عطف على عنكم والمراد بالمؤمن به
النبي عليه السلام وفي الكشاف ويعضده ما روي ان اصحاب عبد الله ذكروا اصحاب رسول الله عليه السلام
وايمانهم فقال ابن مسعود ان امر محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كان بينا لمن راه والذي لا اله غيره ما امن
مؤمن افضل من ايمانهم بغيب ثم قرأ هذه الآية انتهى فيكون المراد بالمؤمن به النبي عليه السلام
وانما قال ويعضده لاحتمال عموم المؤمن به والاثر المذكور لكون النبي عليه السلام داخلة في جملة
المؤمن به ويكفي الدخول في هذا فالباعث الى التخصيص قول ابن مسعود ان امر محمد لعله من
بعض الرواة اذ الدعاء والذكر باسمه الشريف ليس بمستحسن وابن مسعود هو عبد الله بن
مسعود وهو من اجل الصحابة وفقهائهم قيل وهذا اثر صحيح مخرج في السنن موقوف عليه ثم قيل
وبمعناه ما روي مرفوعا في السنن ايضا ان ابا عبيدة بن الجراح قال يا رسول الله احد خير منا
اسلمنا وجاهدنا معك قال نعم يكونون قوم بعدكم يؤمنون بي ولم يروني انتهى فالمناسب
ان يتمسك بهذا الحديث المرفوع لقوته ثم المراد بقوله ما آمن مؤمن افضل من ايمان بالغيب
ان ايمانا لغيب افضل مما عداه لان هذا المعنى شايع في العرف لهذا المبنى واما بالنظر الى اللغة فيحتمل
المساواة ايضا والمعنى العرفي هو المتبادر وعن هذا ورد الاشكال بان هذا يقتضي ان ايمانهم افضل
من ايمان الصحابة رض والجواب ان معنى كون ايمانهم افضل اشد اعتدادا واعجب حالا ممن آمن به
بعد ما رآه ومعجزاته عيانا وهو اسهل والايمان بالغيب اصعب والوصول اليه اتعب وهو من هذه
الحيثية افضل واكثر ثوابا واما الصحابة رضي الله تعالى عنهم فهم خير الناس لنيلهم شرف القرب من الرسول عليه السلام

قوله خطابا بالرسول عليه السلام
فلا يتبعهم اتح بعون عين العوجه
الآتي وبه قولان او عن المؤمن به
فان بينهما فرق ظاهرا
منه

وكون المراد به النبي عليه السلام لا ينافي تناوله
للصحابة اذ المراد به نبوته ورسالته وهي غير
محسوسة ولا مدركة بالحس الا ان يقال
ان معجزاته الدالة على النبوة لما كانت
مشاهدة لهم كان المؤمن به محسوس
لهم دون من عداهم ويومي اليه
اثر ابن مسعود رض
منه

وتزكية ظواهرهم وبواطنهم بالنور المقتبس من حضرة النبوة وملازمة الاستقامة وكمال الخشية
والتقدس عن دنس المعصية والترقي من الغيبة الى الحضور وايمانهم في القوة والوثاقة والضياء
كبدر البدور وعن هذا قال عليه السلام لو وزن ايمان ابي بكر رضي الله تعالى عنه مع ايمان جميع الخلائق
لرجح فايمانهم بحسب الكيفية والشدة والطمانينة افضل بمراتب كثيرة من ايمان غيرهم وجواز
وجود منقبة في المفضول مع عدم وجودها في الفاضل مما لا ريب فيه **قوله** القلب لانه غائب
مخفي لكن صدق التعريف المذكور عليه غير ظاهر فيكون الغيب بمعنى الغيبة والخفاء كما في الوجه
الثاني فلا يضره كونه مدركا لبديهة العقل كما لا يضر كونه مدركا بالحواس في الوجه الثاني قوله والمعنى
اي على هذا التقدير يؤمنون بقلوبهم وجمع القلوب لان الغيب مصدر اما شارة الى ان اللام للاستغراق
وفيه نقل ولو تم هذا الوجه لدل على ان الايمان هو التصديق قوله لا كمن يقولون بافواههم اي لا
كالمنافق فيتحد ماله مع الوجه الثاني على بعض احتمالاته **قوله** فالباء الفاء للتفريع على الاول
للتعدية اي جعل الفعل اللازم متعديا بتضمنه معنى التعبير بادخال الباء على فاعله فمعنى ذهبت بزيد
صيرته ذاهبا فالمعنى هنا يصدقون الغيب لكن الغيب ليس فاعلا للفعل اللازم وفيه نوع التخالف
للقاعدة المذكورة ولعل لهذا قال المص واوقعته موقع المفعول به ولم يقل وجعلته مفعولا به
واما التعدية بمعنى ايصال الفعل الى معموله بواسطة حرف الجر فليس بمختص بالاول وايضا
يحتاج في الاول التضمين وعلى الثاني الى التقدير بخلاف الثالث **قوله** وعلى الثاني للمصاحبة
اشار الى ان الملابسة والمصاحبة لا فرق بينهما قيل لكن فرق بينهما بان الباء التي للمصاحبة متعلقة
بمحذوف بخلاف التي للملابسة وادعى ان الفرق بينهما مشهور فقد ركب شططا انتهى قال الرضي
تكون الباء بمعنى مع وهي التي يقال لها باء المصاحبة نحو قوله تعالى وقد دخلوا بالكفر وهم
قد خرجوا به قيل ولا يكون بمعنى مع الا مستقرا والظاهر انه لا مانع من كونه لغوا انتهى ونقل
بعض المحشين عكس ما ذكره القائل الاول فقال قيل اذا جعلت الباء للمصاحبة لا يلزم ان يكون
المتعلق محذوفا حتى يكون حالا فالوجه تعلق الباء بالايمان ومامر من تقدير الحال معنى النسخ لكن
لا من حاق اللفظ انتهى انظر هذا النزاع بلا طائل والاضطراب بين كلامهم فالحق ان الحالية
في كلام المص على ظاهره وعليه اكثر المحققين من القدماء والمتاخرين وناهيك بيانهم في
بسم الله وقيل ان قصد بباء المصاحبة مجرد كون الفعل معمول مصاحب لمجرد رهاز مان
تعلقه به من غير مشاركة في معنى العامل فمستقر في موضع الحال وان قصد مشاركته فيه
فلغو فاشتريت الفرس بسرجه يحتمل المعنيين بخلاف نحو مت بالعامة فانه لا يحتمل اللغوية
انتهى وما نحن فيه من قبيل مت البارحة بالعامة فيتعين الحالية ولا يحتمل اللغوية فمن ذهب
اليها فقد لغى لغوا فاحشا لكن سهى في جعل الباء متعلقة بدخلت في دخلت عليه بثياب
السفر فالقاعدة المذكورة هي الحق والصواب يجب حفظها على اولي الالباب وينكشف منها

ان المصاحبة

ان المصاحبة على تقدير الثاني بمعنى مع وهذا محمل ما ذكره نجم الائمة الرضي وعلى تقدير الاول يكون
بمعنى الملابسة وهذا اشار اليه المص هنا وبهذا التلفيق يرتفع النزاع بين العلماء **قوله**
اي يعدلون اركانها الاولى ويعدلون اركانها لئلا يتوهم كون الواو زائدة ذكر ليقيمون الصلوة
اربعة معان هي على الاولين استعارة تبعية وعلى الاخيرين مجاز مرسل فقدم الاقرب ثم الاقرب
وكون بعض الوجوه كناية ضعيف اركان جمع ركن وركن الشيء جانبه وفي الاصطلاح جزء
الشيء والموقوف عليه الخارج لا يسمى ركنا والمراد هنا افعالها لانها بامرها اجزاؤها اما بحسب
الوجود الشرعي نفسه وهي فرائضه او بحسب الكمال والكيفية المعبر بالاحسان وهي فرائضها
وواجباتها وسننها وادابها قلبا وقالبا وهذا هو المراد هنا وعن هذا ويحفظونها من ان يقع الخ
وتعديلها اي تسويتها اتيان تلك الاركان على وجه مشروع مع جمع الخاطر وسكونة الظاهر والترقي
الى مرتبة الاحسان كانه يرى مولاه الملك المنان هذا اذا اريد بالتقوى المرتبة الثانية او المرتبة
الثالثة وان اريد بها المرتبة الاولى فالامور موكولة اليك اذ المراد بالاركان والاجزاء هنا مثل
ما عرفت في بحث الايمان من انها ينتفي الكل بانتفائها او ينتفي كمال الكل بانتفائها فالتفاوت بهذا
الاعتبار شايع ذايع **قوله** ويحفظونها عطف تفسير وفيه تنبيه على ان التعديل هنا مستعار
لهذا الحفظ الزيغ الميل عن الاستقامة في افعالها اي الصلوة فالاضافة لادنى ملابسة اذ الفعل
اي الايقاع على ما هو المعنى المصدري او بمعنى الحاصل بالمصدر وهو المراد هنا للمصلي والمراد بها يعم التروك
ايضا بمعنى كف النفس عن الافعال والاقوال المفسدة والموقعة للكراهة التحريمية والتنزيهية
او التحريمية فقط ثم اشار الى كونها استعارة بقوله من اقام العود اذا قومه اي اذا سواه بازالة
اعوجاجه فهو قويم تنبيها بالقائم ضد القاعد توضيحه ان الاقامة بالمعنى اللغوي جعل الشيء قائما اي منتصبا
وهذا من خواص الاجسام ثم قيل اقام العود اذا قومه وازال اعوجاجه فصار قويما يشبه بالقائم
ثم استعير من تسوية الاجسام تسوية المعاني اي كتعديل الاركان لزيادة المناسبة بين الحقيقي
والمجازي او بين المعاني ولو جعل الاستعارة من تحصيل القيام في الاجسام لم يتحقق المناسبة بهذه
المرتبة وقد قيل الاقامة بمعنى التسوية حقيقة في الاعيان والمعاني فلا حاجة الى الاستعارة فعلى
هذا معنى قوله من اقام العود من باب اقام العود لا بانه مستعار من اقام العود لكن كونها مجازا
في المعاني راجح مختار اذ التسوية لا توجد حقيقة فيها وايضا الاشتراك خلاف الاصل وقد صرح به
غير واحد من الفحول وانما حمله على ذلك كثرة الاستعمال فيها وهذا ضعيف اذ المجاز المشهور كثير
الاستعمال ولو اراد انه حقيقة عرفية فلا مناقشة لكن كلامه آب عنه وما قيل ان ما استند اليه من
ان التقويم عام للقبيلتين من الاعيان والمعاني وحقيقة فيهما لا يستلزم كون الاقامة كذلك
اذ معناها جعل غير المستقيم مستقيما بازالة اعوجاجه ولا شك ان التسوية المتعلقة بالمعاني معناها
الاتيان بالمعنى على ما ينبغي لا جعلها مستقيمة بعد ان لم يكن فمدفوع بانه لم لا يجوز ان يكون من قبيل

قال الامام المراد بالصلوة الصلوة المفروضة
انتهى قال الفاضل التعميم اولى لان التعميم الاعم
في الكل ولو سلم التخصيص فيعلم حال النفل
بالدلالة ع
منه

قوله فصار قويما يشبه بالقائم اي صار قائما وقومه
اي ان اقام العود مستعار في قومه
وازال اعوجاجه
منه

ضيق فم البئر وهذا المعنى شايع ايضا قوله او يواظبون عليها وظب على الامر وظبا ووظوبا
وواظب عليه لازمه ودوامه فصيغة المفاعلة للمبالغة نبه المص على ان المواظبة يعدى بعلى لكن
الاقامة التي بمعنى المواظبة لا يلزم ان يعدى بعلى كنطقت الحال بكذا بمعنى دلت مع ان الدلالة
تعدى بعلى وسره ان كون فعل بمعنى فعل اخر لا يستلزم الاتحاد في الصلوة فلا حاجة الى ان فيه
حذفا وايصالا قوله من قامت السوق اذا انفقت اى معنى المواظبة للاقامة مأخوذ من هذا
او انه من بابه ومثله قال قدس سره انفاق السوق كانتصاب شخص في حسن الحال وظهور
التام فاستعمل القيام فيه والاقامة في انفاقها اى جعلها نافقة ثم استعيرت منه للمداومة
على الشيء فان كلا من الانفاق والمداومة يجعل متعلقه مرغوبا متنافسا فيه متوجها اليه انتهى
فمعنى قام الصلوة نفقت ونفاقها كانتصاب شخص الى اخر ما ذكره قدس سره فمعنى النفاق مجاز
للقيام فالقيام مستعار فيه والاقامة استعملت في انفاقها اى جعلها نافقة استعارة ثم
استعيرت منه للمداومة واثما لم يجعل الاقامة اولا للمداومة مع انها المقصودة لعدم المناسبة
بينهما فيحتاج الى طول المسافة فقامت السوق واقمتها وقامت الصلوة واقمتها من باب
واحد فيكون معنى قوله من قامت السوق انه من بابه ومثله اولى من انه مأخوذ منه فلا اشكال بان
المشابهة في هذه الاستعارة خفية غاية ان لا تكون مبتذلة لا عاميا وهذا كتشبيه البنفسج بنار الكبريت
ولا ريب في مقبوليته وقد اوضح قدس سره وجه الشبه بين القيام والنفاق وبين الاقامة
والمداومة اذ الاقامة المستعارة للمداومة بمعنى الانفاق لا بمعنى كون الشيء قائما منتصبا حتى يقال
ان في هذه المشابهة خفاء ولا شك في ان مداومة الصلوة يجعل الصلوة مما يرغب فيه كما ان الانفاق
يجعل الشيء نافقا اى جاء مرغوبا فيه فلا وجه للقول بان مداومة المصلى لو سلم انها تناسب النفاق
لكنها لا تناسب الانفاق اى جعل الشيء مما يرغب فيه الغير بل مناسبة المداومة للانفاق اظهر منها
بالنفاق وايضا التجوز عن المجاز سواء كان المجاز واصلا الى مرتبة الحقيقة او لا مصرح في كلام
المفسرين كقوله واعتصموا بحبل الله جميعا الاية وسيجيء في كلام الكشاف ان التجوز من المجاز في قوله
الصلوة من الصلوين التجوز عن المجاز شايع واما اعتبارهم العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي
دون المعنيين المجازيين اما مبنى على ما هو الغالب او المعنى المجازي الاول بمنزلة الاصل والحقيقة
للمعنى المجازي الثاني او لكونه معلوما بالمقايسة ولقد اغرب من قال انه لا يجوز تفرع المجاز عن
مجاز اخر وادعى ان المفهوم من كلام السيد ههنا وفي حاشية شرح المختصر ذلك ولم يدر ان كلامه
قدس سره ههنا صريح في جوازه حيث قال ثم استعيرت منه للمداومة ولا يذهب عليك ان المواظبة
بدون تعديل الاركان وعكسه ليس مما يمدح به بل الممدوح من جمع بينهما فلا يحسن التقابل وحمل
لفظة او على منع الخلو مما لا مساغ فيه هنا لوجود المعنى الثالث والرابع الا ان يقال ان غرض
المص بيان المعاني المحتملة هنا ولا ينافيه اعتبار معنى اخر حين يراد منه معنى من المذكور بقرينة

تقتضيه

تقتضيه فالمواظبة معتبرة حين ارادة التعديل وبالعكس لدليل دل على ان المواظبة بلا تعديل
الاركان وبالعكس ليست بمعتبرة في الشرع ولا كافية في حصول التقوى قوله قال اى الشاعر
اقامت غزالة علم امراة شبيب الخارجي قتله الحجاج وهي من شجعان النسا لما قتل زوجها خرجت
على الحجاج بعسكر تطلب دمه وحاربته سنة كاملة فهجمت عليه فهرب فصلت في جامع صلاة
الصبح بسورة البقرة اظهارا لاهانة وقصتها مشهورة كما في كامل المبرد والبيت اهجو الحجاج
اسد على وفي الحروب نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر هلا برزت الى غزالة في الوغاء اذ كان
في قلبك في جناحي طائر سوق الضراب استعارة مكنية وتخييلية شبه الضراب اى المضاربة
بالسيوف في الذهن بالاشياء الرائجة في الرواج والكثرة واثبت له السوق تخييلا مرادا به معناه
اذ المجاز في الاسناد وجعله تمثيلية بعيد وابعد منه كون السوق استعارة مصرحة البيت لابن
حزيم الانصاري من بحر المتقارب كذا قالوا والاستشهاد بمجيء اقام السوق بمعنى جعلها نافقة
اى رائجة لاهل العراقين اى الكوفة والبصرة حولا اى سنة كاملة قميطا بالطاء المهملة اى تاما
تاكيد للحول دفعا لاحتمال المجاز واصل القميط ما يشد بالقماط وهو ما يشد به الصبي في المهد قيل
ومن جملة حكاياتها العجيبة حكاها ابن دريد وهي انها دخلت الكوفة ومعها ثلثون فارسا وكان
فيها ثلثون الف مقاتل من اتباع الحجاج فصلت صلوة الصبح وقرأت فيها سورة البقرة ثم هرب
الحجاج ومن معه قوله فانه اذا حوفظ عليها اشارة الى وجه الشبه لكن الاولى اذا وظب عليها
كانه نبه به على ان المواظبة والمحافظة بمعنى واحد لكن فرق بينهما بان المداومة المواظبة على ادائها
كما صرح به العلامة في قوله تعالى على صلوتهم دائمون والمحافظة رعاية سننها وادابها فالدوام
راجع الى نفس الصلوة والمحافظة الى احوالها كذا نقل عن العلامة في قوله تعالى على صلوتهم يحافظون
لكن المص لا يسلم المغايرة كما يفهم من تفسير هاتين الآيتين كانت اى الصلوة كالنافق وكان
المصلي المواظب ايضا كالمنفق الذي جعله مرغوبا فيه متوجها اليه بل هذا هو المناسب لمقام بيان
الاقامة لكن المتداول بيان الثاني لكونه اصلا قوله او يتشمرون لادائها قال في المصباح التشمر
في الامر السرعة فيه وشمر في العبادة اذا اجتهد وبالغ والاداء لغة دفع ما يحق دفعه وتوفيته كاداء
الدين والامانة قال تعالى فليؤد الذي اؤتمن امانته وفي الاصطلاح اخص منه لانه عبارة
عن فعل الشيء الذي عين له الشارع وقتا معينا في وقته اولا باى جزء كان والقضاء الفعل
بعده هذا هو الاصل الذي اراده المص هنا وقد يطلق القضاء بمعنى الاداء والاداء بمعنى
القضاء قوله من غير فتور الخ بيان ما هو المراد من تشمر ادائها من قولهم قام بالامر واقامه لما
اشار الى ان الباء للتعدية لان مأله اقامه ولما توهم ان يقال ان الاقامة اذا كانت مأخوذة من
ذلك كان معناه على مقتضى التعدية جعل الصلوة متجلدة ومتشمرة لان المصلي متشمر في ادائها
بلا فتور وايضا لا يصح ذلك المعنى الاداء وصفت الصلوة بما هو لفاعلها نحو جد جده اشار الى دفعه

بقوله اذا جد فيه وتجلد فاشار الى ان الجد والتجلد على تقدير كون الباء للتعدية ايضا صفة
المصلى دون الصلوة كذا قيل فالمانع من جعله كجد جده للمبالغة قال قدس سره وحقيقة
قام بالامر والقيام به على الاعتناء به بشانه ويلزمه التشمر والتجلد فاطلق القيام على لازمه
ومنه قامت الحرب على ساقها اذا التحمت واشتدت كانها قامت وتشمرت لسلب الارواح وتخريب
الابدان انتهى وما نحن فيه كان الصلوة قامت وتشمرت اخراج المصلى عن عهدة ادائها والخلاص
عن تبعة تركها وذلك لا يتحقق ولو ادعاء الا بتشمر المصلى لادائها على وجه شرعى فتشمره لازم
لجعلها متشمرة فكل من اقام بالامر واقامه استعمل فى لازم معناه وهو الجد والتجلد فيكون مجازا
مرسلا وجعل الباء للملابسة بناء على ادعاء انه مفهوم من كلامه قدس سره لا يفيد اذ النظم
الشريف من اقامه لا من قام به فلا ريب فى ان المعنى على هذا يجعلون الصلوة متشمرة للمبالغة
فى تشمر المصلى كانه بلغ تشمره مبلغا تجاوز الى الصلوة فذكر قام به للمناسبة فلا يكون للملابسة
بل للتعدية والنزاع فى مثل هذا خلاف النحوى نعم اذا جعل قوله تعالى ويقيمون الصلوة من باب
الحذف والايصال لكان للنزاع فى ان الباء للملابسة فيكون التشمر صفة المصلى بلا عناية او للتعدية
فيحتاج الى التمحل وجه لكن لم ينقل هذا من الثقات وان ذهب بعض اليه والصواب ما القينا اليك
فمعنى قوله من قام بالامر اى من بابه ومثله **قوله** وضده اى ضد المذكور قعد عن الامر وتقاعد
اى عن الامر يعنى ان الثلاثى والتقاعد بمعنى واحد والضدية بينهما باعتبار المعنى اللازم لهما
فاذا كان فى الاول الجد والتجلد يكون فى الثانى التكاسل والفتور فالضدية فى المفهوم بهذا الاعتبار
لا فى المركب فلا اشكال والضدية باعتبار اصل المعنى وهو القيام والقعود وان صحت لكن
لا يناسب المقام لعدم كونه مرادا من الكلام قبل ان عن تجئ للتعدية كما فى رضى عنه وارضاه
فاى مانع من جعل قعد عنه بمعنى اقعده اى تركه واهمله على ان التعدية بمعنى التصيير مختص بالباء
صرح به العارف الجامى فمعنى رضى عنه كونه بمعنى ارضاه وكون معنى قعد عنه اقعده سهو فاحش
فلا يتم قولهم ان جعل الباء فى قام به للتعدية يبطله قولهم فى ضده قعد عن الامر لانه لازم قطعا
لكن قعد عنه كونه بمعنى اقعده بناء على كون رضى عنه بمعنى ارضاه غير منقول عن السلف والقياس
فى اللغة ليس بمقبول فالاولى فاى مانع من جعل ضد القيام المتعدى القعود اللازم باعتبار
اللازم فان القيام المتعدى مستلزم للقيام اللازم على ان الضدية كما عرفت باعتبار المعنى اللازم
فلا يضره كون احدهما متعديا والاخر لازما باعتبار اصل المعنى ولا تنس ما سبق من ان التشمر وحده
لا يكفى فى التقوى بل مع المداومة ومراعاة التعديل ثم الاولى او يتشمرون فى ادائها كما يشعر به قوله
اذا جد فيه اذ يتشمرون لادائها يناسب المواظبة والمداومة وهذا ليس بمقصود والا يكون عين
ما سبق بل المراد التشمر فى ادائها بلا فتور **قوله** او يؤدونها الا معنى رابع ليقيمون الصلوة **قوله**
عبر عن الاداء بالاقامة مجازا ولا ثم عبر عن ان يؤدونها بقوله يقيمون الصلوة تبعا ففيه اشارة

الى ان المجاز

الى ان المجاز المرسل كالاستعارة يكون مجازا مرسلا بالتبع لكونه مجازا بالاصالة ففيه تردد
لما كان التأدية والاداء واحدا اذ الاداء اسم مصدر للتأدية قال عبر عن الاداء ولم يقل عن
التادية يعنى ذكر الاقامة واريد بها الاداء مجازا مرسلا والاداء فعل الصلوة فى الوقت المعين لها
وهذا معنى قول ائمة الاصول الاداء تسليم عين الواجب وفى اختياره على يصلون مع انه المراد
واخصر تنبيه على انهم يفعلون الصلوة فى وقتها ويسارعون الخروج عن عهدتها ويراعونها
حق رعايتها وهذا المعنى هو الذى رجح المحقق السعد حيث قال انه لا يفهم من اقامة الصلوة
الا اداؤها وايفاؤها دون غيره من المعانى السابقة ويؤيده عندى تعيينه فى كثير من الاحاديث
الصحيحة كحديث البخارى امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة فاذا فعلوا ذلك فقد عصموا منى دماءهم
واموالهم الا بحق الاسلام ولا يخفى على ذى لب تعيينه فيه انتهى وهذا عجب منه اذ مجرد الاداء
يكفى فى العصمة عن القتل ونهب الاموال ولا كلام فيه وانما الكلام فى تحقق التقوى ولا ريب
فى انه لا يكفى مجرد الاداء كما يشير اليه المصنف بالصوت الاعلى مع انه قيل عليه انه ان اراد ان
القيام مطلق على الصلوة لكونه بعض اركانه ثم يؤخذ منه الاقامة ورد عليه ان الهمزة
ان جعلت للتعدية كان معنى اقامة الصلوة جعلت الصلوة مصلية وان جعلت للصيرورة
كان معنى اقام صار لا صلوة فلا يصح ذكر الصلوة معه الا ان يجعل مفعولا مطلقا والكل
مما لا يرتضيه الطبع السليم وان اردت ان القيام لما كان ركنا منها كان فعله وايجاده
اعنى الاقامة ركنا لها ايضا توجه عليه ان ركنها فعل القيام بمعنى تحصيل هيئة القيام
فى المصلى حال الصلوة لا بمعنى تحصيلها فى الصلوة وجعلها قائمة فان قيل لعله اراد ان القيام
جزء منها فيكون ايجاده اى الاقامة جزء من ايجاد جميع اجزائها الذى هو اداؤها فعبر عن ادائها
بجزئه قلنا فمعنى يقيمون حينئذ يؤدون الصلوة فيحتاج فى ذكر الصلوة معه الى ارتكاب
كونها مفعولا مطلقا كذا نقل عنه قدس سره وهذا لا يلايم قوله لاشتمالها القيام فوجه
المجاز كون الصلوة مشتملة القيام الذى هو ركنها وينصره قوله كما عبر عنها بالقنوت
واعتذر بعضهم بانه لما جعل فى الشرع التعبير عن الصلوة التى فعل المصلى بجزئها شريعة جعلت
تعبير عن تحصيل كلها بتحصيل بعضها شريعة فعبر عن ادائها بالاقامة التى هى تحصيل جزئها ويقيمون
الصلوة تجريد وذهب البعض الى انه لا تجريد فيه اذ الاداء متعلق بالصلوة من غير ان يكون الصلوة
داخلة فى مفهومه وانت خبير بان العلاقة المعتبر هى الكلية والجزئية لا لتحصيلها فالتعبير عن
تحصيل الكل بتحصيل البعض غير منقول اذ لا جزئية بينهما حتى يكون مجازا مرسلا واما جعل البعض
الاقامة التى هى ايجاد القيام جزء من ايجاد جميع اجزائها كما نقلناه آنفا فمن قبيل اشتباه
العارض بالمعروض والشريف العلامة لم يرض بذلك وعدم رده لتزييف ما ذكر بوجه اخر

غاية الامر سكت عنه ولا يفهم منه عدم الرد والظاهر انه لا تركيب فى الايجاد الا بالاعتبار كالتركيب
الحاصل من الحجر الموضوع فى جنب الانسان على ان الايجاد لكونه مصدرا امر اعتبارى لا وجود
فى الخارج فضلا عن ان يكون له جزء وتركيب بخلاف القيام والقراءة وغيرهما من الاركان وبهذا
التقرير يندفع ما قيل من ان ايجاد ركن الشئ لا يلزم ان يكون ركنا له ولو لزم ذلك يكون لايجاد
ايجاده ركنا له وهلم جرا فيلزم التسلسل ووجه الاندفاع ان التسلسل اما غير متحقق فى الامور
الاعتباريات او غير مستحيل فيها فالوجه ان يقال القيام الذى هو مفهوم من الاقامة التى
هى ايجاد القيام كما اعترفوا به مجاز فى الصلوة لاشتمالها عليه ويلزم منه بالضرورة كون الاقامة
مجازا فى ايجاد الصلوة تبعا كما هو شان المجاز والاستعارة فى المزيدات فذكر الصلوة بعده
اما محمول على التجريد او على التاكيد او على تعيين القيام المفهوم من الاقامة كما قيل نظيره وفق
سواء السبيل فى قول الشيخين لاشتمالها يكون على ظاهره **قوله** كما عبر عنها بالقنوت
فى قوله تعالى وكانت من القانتين اى المصلين اذ القنوت يطلق على القيام فى الصلوة
والركوع فى قوله واركعوا مع الراكعين والسجود كقوله تعالى وكن من الساجدين والتسبيح
كقوله تعالى فلولا انه كان من المسبحين اى من المصلين على قول والعلاقة الجزئية لكن لا ينتفى
الصلوة بانتفائها كسائر الاركان بل ينتفى كمالها بانتفائه فيكون جزء من كمالها والا فالعلاقة
خفية **قوله** والاول اى المعنى الاول من المعانى الاربعة اى يعدلون اركانها اظهر وعين
هذا بالتقديم البتة ثم بينه بوجوه ثلثة بقوله لانه اشهر باعتبار كثرة موارد استعماله
نحو قوله تعالى واقيموا الوزن الاية وقوله تعالى ولو انهم اقاموا التورية والانجيل الا اى
حفظوهما وغير ذلك والاكثرية امارة الظهور والى الحقيقة اقرب ظهر من التقرير السابق كيف لا
وقد قيل الاقامة حقيقة بمعنى التسوية فى الاعيان والمعانى فلا حاجة الى الاستعارة واذا لم يكن
حقيقة فى المعانى كما هو الراجح فلا جرم فى قربه الى المعنى الحقيقى لاشتراكهما فى الاشتمال على معنى
التسوية وانما الفرق فى متعلقها العين والمعنى ولو قيل اقامة الصلوة ازالة اعوجاج الصلوة
وتسويتها وهذا مقيد والمعنى الحقيقى هو مطلق التسوية وازالة الاعوجاج فالمطلق اقرب اليه
المقيد لا سيما اذا كان جزء من المقيد لكن الاول هو الاوفق لقول المص من اقام العود والمراد
بالمعنى الحقيقى تسوية الاجسام كالعود وازالة اعوجاجه كما هو الظاهر مع انه مجاز ايضا فان
الاقامة فى اللغة كما مر جعل الشئ منتصبا فكونه معنى حقيقيا بالنظر الى العرف ولو اريد به جعل الشئ
منتصبا لم يبعد لانه اقرب من الثانى وغيره وان كان بينهما واسطة كما فى المعانى البواقى لان بالتسوية
صار الشئ قويما مشابها بالقائم اما كونه اقرب من الثانى فلثبوت الواسطة بينه وبين المعنى
الحقيقى لان الاقامة حقيقة جعل الشئ قائمة ثم استعملت بمعنى الانفاق وجعل الشئ رائجا
ثم جعلت بمعنى المداومة واما بالنظر الى المعنى فلان الاقامة جعل الشئ منتصبا والقيام الانتصاب

قيل حاصل كلامه ان الصلوة لما كانت مشتملة على
القيام الذى يلزم الاقامة التى هى ايقاع القيام
عبر عن اداء الصلوة الذى هو ايقاع الصلوة بالاقامة
تعبيرا عن الملزوم الذى هو الاداء باللازم الذى هو
الاقامة فيكون كناية لكونه انتقالا من اللازم الى
الملزوم ولا يغرنك قوله لاشتمالها على القيام
ان يكون هذا مجازا مرسلا من باب اطلاق الجزء على
الكل لان ذلك انما يتم اذا عبر عن الصلوة بالقيام انتهى
وهذا التعبير عن ادائها باقامتها والجزئية بينهما على ان
وينفع بهذا البيان المذكور هنا الاشتباه على
قوله لكونه انتقالا من اللازم بناء على مذهب السكاكى
وهو مزيف كما فى التلخيص وشرحه ومنهم من اختار
كونه استعارة فانه شبه الصلوة المركبة من القيام
الذى هو صفة المصلى بشخص قائم لاشتراكهما فى القيام
وتولد منه تشبيه من يوقع الصلوة بمن يجعل الشخص
قائما وادعى انه لا خلاص من الاشكال سوى الاستعارة
ولا يدرى ان هذا على تقدير تمامه شرح لا يوافق
المشروح

وهو يشعر الاعتناء وبواسطة الاعتناء استعمل فى لازمه وهو الجد والتجلد واما بالنظر الى
الرابع فلان الاقامة كما مر جعل الشئ منتصبا والقيام حقيقة الانتصاب ثم استعمل فى
الصلوة مجازا ثم استعمل الاقامة فى اداء الصلوة واما قرب الثانى وتقديمه فلانه مع كمال المناسبة
بمقام المدح اقل تكلفا من الثالث وكذا الثالث بالنسبة الى الرابع كما فهم من التقرير البارع
قوله وافيد بالياء وافود بالواو افعل تفضيل من الفائدة لانه واوى ويائى كما فى القاموس
والفائدة ما استفيد من علم او مال والاول هو المراد هنا قيل انه عطف على اظهر لا على اشهر واقرب
لكن لم يبين وجهه والظاهر انه يحتمل ان يكون معطوفا عليه ويكون من تتمة التعليل ولا شك
فى كون الافيدية سببا للاظهرية لتضمنه اى يقيمون الصلوة على هذا التقدير التنبيه على
ان الحقيق بالمدح بانهم يقيمون الصلوة من راعى حدودها اى من عدل اركانها وهو المعنى الاول
او التنبيه على ما سيمدحون به من قوله اولئك الخ والاول هو الظاهر المتبادر ولذا قال قدس سره
يعنى ان يقيمون الصلوة لما كان فى معرض المدح بلا دلالة على ايجاب كان حمله على تعديل الاركان اولى
فان المناسب لترتب الهدى الكامل والفلاح التام الشامل والاقبال على الله تعالى بقلبه المفسر بان
تعبد الله تعالى كانك تراه وهذا يلايم كون المراد بالتقوى المرتبة العليا او الوسطى دون المرتبة
الاولى وقد جوز كونها مرادة ايضا ثم الاخرى بهذا التنبيه كون المعانى الاربعة مرادة معا بعموم
المجاز اى يتصفون بما يطلق عليه لفظ يقيمون وقد مر مرارا ان اعتبار المعانى فى صورة ارادة
معنى واحد منها لازم بقرينة خارجية الا يرى ان من راعى حدودها بدون المواظبة وبدون
التشمر لا يستحق المدح ولذلك اى للتنبيه المذكور ذكر فى سياق المدح والمقيمين الصلوة هذا
برهان انى يفيد العلم بذلك التنبيه واما كون المراد بالاقامة المعنى الاول فلشهرته واقربيته
فغرضه بيان فائدة ذكر والمقيمين فى سياق المدح وتركه فى معرض الذم وعدم الايراد فى الموضعين
على نسق واحد لا ان المراد بالمقيمين المعنى الاول فانه مفروغ عن بيانه فلا وجه للايراد بانه لا يدل
على مدعاه من ان الاول اولى اذ يمكن ان يكون الاقامة بمعنى المواظبة والمداومة والساهون
عن الصلوة كما نقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما المنافقون الذين يتركونها اذا غابوا ويؤدونها
اذا حضروا والمعرض بكسر الميم وفتح الراء كما هو المشهور معناه فى الاصل اللباس الذى تتزين
الجارية به اذا عرضت للبيع فاستعيرت للسياق او للعبارة الواقعة فيه والاول هو المناسب
هنا لوقوعه فى حذاء السياق فاختيار السياق اولا والمعرض ثانيا للتفنن وعدم اختيار عكسه
لنكتة تعرف بالتامل **قوله** والصلوة فعلة بفتح العين فاعلت فصارت صلوة وجوز سكونها
فتكون حركة العين منقولة من اللام وكذا الزكوة الماخوذة من التزكية وهى التنمية او التطهير
ثم نقل الى المعنى الشرعى وهو القدر المعين من المال وهذا مستعمل فى القران واما فى اصطلاح
الفقهاء هو تمليك ذلك القدر المعين قوله من صلى اى ماخوذة منه فينتظم المذهبين اذا دعا

اى النداء والسؤال مطلقا او من الادنى الى الاعلى وهذا هو الشايع فى الاستعمال واما الاول
فوجه صحته لكونه بمعنى النداء لكنه مهجور الاستعمال وتخصيص الصلوة بالدعاء مع انها مشتركة
بين الرحمة والاستغفار والدعاء اذ المناسب ههنا الدعاء لقوله وانما سمى الخ والاشتراك
بين هذه المعانى لفظى او معنوى بيانه مذكور فى التوضيح مفصلا قيل جعل الصلوة من صلى لعدم
استعمال التصلية بمعنى الدعاء حتى قال فى القاموس اسم يوضع موضع المصدر فيقال صلى
صلوة ولا يقال صلى تصلية انتهى وكذا فى الصحاح يعنى ان صلوة اسم للمصدر لكن يوضع موضع
المصدر فيكون مفعولا مطلقا والقياس صلى تصلية لكن لم يسمع استعمالها بمعنى الدعاء بل معناها
اتيان الصلوة على النبى عليه السلام وايضا فى قوله من صلى اشارة الى ان الثلاثى المجرد منه لم يسمع
ولا يكون صفة التفعيل للكثرة والمبالغة **قوله** كتب بالواو مع ان الظاهر ان يكتب بالالف
اذ مدار الكتابة على التلفظ فاشار الى وجهه بقوله على لفظ المفخم بكسر الخاء المعجمة المشددة والمراد
بالتفخيم ههنا امالة الالف نحو مخرج الواو لا ترك الامالة واخراج اللام مغلظة فى اسفل اللسان كما
كلام الله اذا لم تل كسرة وهذا معنى التفخيم ضد الترقيق وهو الشايع عند ارباب التجريد فعلم منه
ان للتفخيم معان ثلاثة الامالة المذكورة وترك الامالة وضد الترقيق **قوله** وانما سمى الفعل الخ
اشار الى وجه المناسبة بين المنقول عنه وهو المعنى اللغوى الذى هو الدعاء والمنقول اليه وهو
المعنى الشرعى الذى هو فعل مخصوص والمراد بالفعل ههنا الحاصل بالمصدر وهو الاثر اعنى
الهيئة الحاصلة من تركب امور مخصوصة ولما كان الهيئة موحدة لامور كثيرة جعل الفعل
مفردا تنبيها على ذلك لكن فيه كلام فتأمل لاشتماله على الدعاء اشتمال الكل على الجزء فهو من قبيل
نقل الحقيقى الى المجازى اى من المنقول الذى غلب فى غير الموضوع له **قوله** وقيل اصل صلى
ليس دعاء بل حرك صلوين قائله صاحب الكشاف وتوضيحه انه يريد ان صلى مأخوذ من الصلا
بمعنى حرك الصلوين وهما العظمان الناتئان فى اعلى الفخذين يقال ضرب الفرس صلويه بذنبه
اى ما فى يمينه وشماله ثم استعمل بمعنى فعل الهيئات المخصوصة مجازا لغويا لان المصلى يحرك
صلويه فى ركوعه وسجوده ولما اشتهر هذا المعنى استعير منه بمعنى دعاء تشبيها للداعى بالمصلى
فى خضوعه وتخشعه وفيه ضعف من وجهين الاول ان الاشتقاق مما ليس بحدث قليل
الثانى ان الصلوة بمعنى الدعاء شايعة فى اشعار العرب ولم يرد عنهم اطلاقها على ذات الاركان
بل ما كانوا يعرفونها فانى يتصور لهم التجوز فالصواب ما ذهب اليه الجمهور من ان لفظ الصلوة
حقيقة فى الدعاء ومجاز لغوى فى الهيئات المخصوصة المشتملة عليه كما فى حقق فى اصول الفقه
كذا نقل عن الفاضلين فى شرحه ويرد عليه انه ان اريد بان الاشتقاق مما ليس بحدث قليل
انه قليل بالنسبة الى الاشتقاق من الحدث فلا يضر وان اريد انه قليل فى نفسه خارج عن الفصاحة
وغير مسلم وقد بين العلامة فيما سيأتى وقوعه فى مواضع كثيرة كاستحجر واستنوق وابل

اذا احسن رعى ابله واترب الكتاب اذا القى عليه التراب وزفت الاناء وغير ذلك مما سيجى من
الشيخين من التصريح به فى محله وصاحب الكشاف من ارباب اللغة وله كتاب فى اللغة يعتنى به
الفحول ويتلقاه بالقبول وقد صرح به المحققون من ارباب العربية كابى على الفارسى حيث قال
الصلوة من الصلوين لان اول ما يشاهد من احوال الصلوة تحريك الصلوين للركوع واما
القيام فلا يختص بها قال ابن جنى وهو حسن وكذا فى الروض الصلوة اصلها الانحناء والانعطاف
من الصلوين وهما عرقان فى الظهر الى الفخذين ثم قالوا اصلى عليه اى انحنى عليه رحمة وفيه مخالفة
فى تفسير الصلوين لما مر من تفسيرهما وهذا قول اخر وقيل فى الفخذين وقيل عظمان ناتئان
فى جانبى الذنب ثم قوله ولم يرد عنهم اطلاقها على ذات الاركان بل ما كانوا يعرفونها اعجب من
ذلك اذ عدم الرواية انما يعرف بالاستقراء التام وهو متعسر بل متعذر والاستقراء الناقص
غير مفيد على ان تصريح هؤلاء الثقات كاف فى الرواية ولولاه لارتفع الامان فى التحرير والبيان
فالمناسب لشراح الكشاف ان يقولوا ولم يعرف الرواية عنهم الخ والقول بانهم ما كانوا يعرفونها
فى غاية من الغرابة فان الصلوة الشرعية عبادة قديمة شرعت فى كل شريعة وان تفاوتت وقتا
وكمية وكيفية كما ذكرت فى مواضع من النظم الجليل والقول بان اهل الجاهلية برمتهم غافلون
عنها بعيد عن السداد ومناف للرشاد والله رؤف بالعباد غاية الامر ان ما اختاره المص
مذهب الجمهور وفيما بين العلماء هو المشهور وعن هذا مرضه ولم يرض به **قوله** واشتهار هذا
اللفظ الخ وفى التفسير الكبير ان ما اختاره الزمخشرى من الاشتقاق يفضى الى الطعن فى كون
القران حجة لان الصلوة من اشهر الالفاظ واشتقاقه من تحريك الصلوين من ابعد الاشياء
معرفة فلو جوزنا ذلك وقلنا انه خفى واندرس بحيث لا يعرفه الا الاحاد لجاز مثله فى سائر الالفاظ
ولو جاز ذلك لما قطعنا بان مراد الله تعالى من هذه الالفاظ ما يتبادر الى افهامنا اليه لاحتمال
ارادة تلك المعانى المندرسة الى اخر ما قاله اشار المص الى جوابه بان اشتهار هذا اللفظ وهو
الصلوة لا صلى وعادته فى المعنى الثانى اى المنقول اليه وهو الاركان المعلومة مع عدم اشتهاره
اى لفظ الصلوة فى الاول اى تحريك الصلوين لا يقدح لا يضر فى نقله عنه اذ قد يغلب النقل بحيث
يهجر المعنى الاول كما يشتهر المجاز بحيث يكون الحقيقة مهجورة بالكلية حتى ان الائمة اختلفوا فى ان
المجاز المتعارف اولى او الحقيقة المهجورة واشتقاق اللفظ من ابعد الاشياء معرفة لو كان مؤديا
الى ما ذكره الامام لبطل غلبة النقل والمجاز والتزامه اشد عيبا مما عابه قوله واشتهار هذا الى وانما
سمى ليس بموجود فى الكشاف الذى عندنا وعن هذا اشار المص لكن بعض ارباب الحواشى قال وانه
كله مقول القول فانه بعينه كلام الكشاف ولو صح ذلك قوله واشتهاره الخ ليس جوابا للامام بل
يقال ان كلامه هذا يرد ما ذكره الامام كانه غفل عن هذا اللفظ فاشتغل باعتراضه قوله لا يقدح
اى لا يضره وهو مجاز من قولهم قدح فى عرضه ونسبه اذا عابه هذا هو المراد بنوع تسامح والاولى

والقدح بمعنى العيب ثم صار شايعا في الضرر فصار كانه حقيقة فيه قوله وانما سمي
الداعي هذا من مقول الكشاف مراده دفع اشكال بان الداعي يسمى مصليا مع انه لا يحرك
الصلوين فلا علاقة بين المعنيين اشار الى الجواب بانه اتخذ التسمية باعتبار المعنى الثاني
الذي اشهر في الصلوة بمعنى الدعاء فرع الصلوة بمعنى الاركان المعلومة والمشابهة بينهما
في التخشع والتذلل اشار اليه بقوله في تخشعه بالراكع والساجد اي بالمصلي مجازا وانما اختاره
اذ التخشع والتذلل اظهر فيهما من غيرهما من الاركان وفيه دليل على جواز التجوز من المجاز
كما سبق توضيحه قوله الرزق في اللغة الحظ اي النصيب هذه الجملة معطوفة على يقيمون
والجامع خيالي اخره اذ الاصل ام العبادات وما موصولة او موصوفة وحملها على المصدرية
ضعيف وغير ملايم لكلام المص وقيل في اللغة العطاء وقيل الملك وما اختاره المص اوفق
للمعنى الشرعي قال الله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اي حظكم المعطى اذ لا معنى لارادة
المعنى المصدري والاستشهاد بالاية باحد وجهيه وهو عدم القول بالحذف لا مطلقا كذا قيل
ويخدشه ان المص فسر هذه الآية بتقدير المضاف وهذا بناء على الحمل على العرف حتى قال
بعض المحشين حمل الاية على اصل اللغة دون العرف كما حمله غيره وفسرها بانكم تجعلون شكر
رزقكم لان التقدير خلاف الاصل ويعارضه ان العدول عن العرف ايضا كذلك انتهى وهذا
التفسير هو الذي اختاره المص في سورة الواقعة ثم الا ان يقال تمشي في الموضعين على
الاحتمالين ولا يخفى بعده في مثل هذا المقام ثم هذا القائل قال في حل قول المص وكلا الوجهين
حسن في يؤمنون بالغيب وابقاء النظم على اللغة ما امكن اوفق لقوله تعالى انا جعلناه قرانا
عربيا وهنا يدعي ان العدول عن العرف خلاف الظاهر مع امكان اللغة والغرض مجرد الاستيناس
واحتمال اللغة كاف فيه ولهذا قال الراغب في تفسيرها تجعلون نصيبكم من النعم تحري الكذب والمص
تبعه هنا فيه قوله والعرف خصصه اي الظاهر من كلامه ان الرزق بالكسر اسم للحظ المعني والتفسير
بتخصيص الشيء يناسب المصدر الا ان يقال هذا من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اي الشيء
المخصص ولكمال مدخلية التخصيص فسر به يؤيده قوله للانتفاع به اذ الانتفاع لا يكون الا بالشيء المخصص
لا التخصيص وينصره قول شارح المواقف الرزق كل ما انتفع به حتى سواء كان بالتغذي او بغيره
مباحا او حراما انتهى والمراد بغيره المشروب والملبوس والعبيد ولهذا قال تخصيص الشيء ولم يقل
تخصيص المال ونحوه ومعنى التخصيص قصر الشيء عليه بحيث لا يوجد في غيره ولما كان المعنى
اللغوي شاملا للغذاء ولغيره وللامور المحسوسة والمعنوية وللحرام والحلال والاولاد والازواج
والعرف خصصه والمعنى اللغوي عام والعرفي خاص ببعض افراد العام قوله للانتفاع به علة غائية
للتخصيص والانتفاع به كالاكل والشرب واللبس والركوب والسكنى ونحوها واحترز به عن تخصيص
الشيء بالحيوان لا للانتفاع بل للمضرة وتمكينه منه بالجر اي ولتمكينه منه اي من الانتفاع به بحيث لا يمنعه

اذ الرزق لا ينفق وتاويل المصدر بالمفعول
راجع الى كونها موصولة فيطول الكلام
بلا طائل. منه

مانع منه بان ساق الله تعالى اليه واعطاه اياه لينتفع به وليس معنى التمكين اعطاء القدرة
اذ لا خلاف في ان اصل القدرة من الله تعالى وان القدرة المتعلقة بالفعل ليس منه تعالى وانما
الخلاف هل يسوق الحرام الى العباد ويعطيهم اياه لينتفعوا به ام لا فعندنا الشق الاول مختار
وعند المعتزلة الشق الثاني كما سيجيء قوله والمعتزلة لما استحالوا اي عدوا محالا فسين
استفعل للعدان يمكن من الحرام بناء على اصلهم الفاسد من ان التمكين من القبيح قبيح
وخلقه ايضا قبيح فان مذهبهم ان الحسن والقبح يعرفان بالعقل والحاكم بهما العقل
قوله قالوا الحرام ليس برزق اي شرعا لان الاضافة الى الله تعالى مأخوذ في مفهوم الرزق
قال الله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وقد عرفت انه تعالى يستحيل منه ان يمكن
من الحرام بمعنى ان يسوق الله تعالى الحرام الى العباد ويعطيهم اياه لينتفعوا به وهذا غير واقع
من الله تعالى في زعمهم لانه مأخوذ في مفهومه ان لا يمنع من الانتفاع به شرعا وذلك لا يكون
الا حلالا اذ الاذن في التصرف الشرعي لا يكون في الحرام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان استحالة تمكينه
من الحرام يقتضي ان لا يكون سوق الحرام منه تعالى لا ان لا يكون رزقا لما من ان ذلك السوق
غير واقع منه تعالى قيل ذهب بعض اهل السنة الى مذهب المعتزلة بناء على انه لا يملكه الخبث
كما قاله النسفي وفي احكام القران للجصاص اطلاق اسم الرزق انما يتناول المباح دون المحظور
لانه لو كان رزقا جاز انفاقه والتقرب به اليه تعالى وجوابهم يظهر من جوابنا المعتزلة ثم
اختلف في عمل الخير بمال مغصوب فقال ابن عقيل لا ثواب للغاصب لانه آثم ولا لرب المال لانه
لا نسبة له وانما يؤخذ من حسنات الغاصب بقدر ماله وقيل انه نفع حصل بماله كمن له ولد
صالح بوجوبه انتهى والقول الاول هو المعول فان الاعمال بالنيات وتمثيله بالولد غير
مقيد لان الاجر به لكونه سببا له ولا يجري هنا مثله وايضا لو كان الامر كذلك لزم ان لا يؤاخذ
الغاصب في دار الجزاء قوله الا يرى تنوير لتقوية الدليل المذكور لا لاثبات اصل المدعى
فانه مثبت واثبات الثابت تحصيل الحاصل فلا وجه للاشكال بانه لا تنوير لاختصاص الرزق
بالحلال يعني ان الرزق في نفسه يجوز ان يكون عاما للحرام ايضا واختصاصه بالحل هنا لاجل
لان استفادة الحل من الاسناد كيف يدل على اختصاص الرزق بالحلال
الاضافة اليه تعالى وتخصيص العام بقرينة شايع وجه الاندفاع هو ان اسناده تعالى الرزق
الى ذاته مع ملاحظة انه تعالى لا يمكن القبيح يؤيد اختصاص الرزق بالحلال بل يدل عليه بملاحظة
تلك المقدمة والحاصل انه بذلك الاسناد يعرف اضافته اليه تعالى ولهم مقدمة ثابتة عندهم
فبملاحظتها يتم المقصود وغرضه توضيح ما اجمله الكشاف وينحل بذلك ايضا ما اورد على الكشاف
حيث جعل الاسناد للاعلام بحل ما ينفقون ان التعبير عما ينفق بالمرزوق يغني عن استفادته
من الاسناد ولا حاجة الى جوابه قدس سره بانه لما كان الرزق في اصل اللغة بمعنى الحظ وهو يشمل
الحلال والحرام تمسك بالاسناد وجه الاخلال ظاهر مما تقدم على انه قدس سره اشار الى ان اللغوي

وعن هذا قال الجصاص ولا خلاف
بين المسلمين في ان الغاصب محظور
عليه الصدقة بما غصبه وفي الحديث
لا يقبل الله صدقة من غلول
ولم يلتفت الى هذا القول بمعنى قوله
والخلاف لا خلاف منعه. منه

للرزق مراد ههنا وقدم مرارا ان المعنى العرفي راجح والقول بانه الجواب عنه ان التنوير باعتبار ان
الاسناد للايذان بكمال الحل كما يرشد اليه وصف الحل بالطلق يرد عليه ان الكلام في اثبات الحل
وتنويره لا في كماله فهو اجنبي عن المقام وان كان في نفسه من تتمة المرام والطلق بكسر الطاء
وسكون اللام وقاف الحلال كما في النهاية او الخالص صفة مشبهة بوزن ملح **قوله** فان انفاق
الحرام لا يوجد المدح الاولى فان انفاق الحرام يوجب الذم المجاوزة الى غاية الايذان والفائدة
المترتبة عليه قدم البيان في انفاقه هل يوجب الثواب لمالكه مع ان الغاصب لا يثاب عليه اتفاقا
حتى قالوا لو تمنى الثواب يخشى عليه امر عظيم واما كون المنفق المال الذي لا يعرف صاحبه كاللقطة
مثابا عليه فليس مما نحن فيه فانه باذن الشارع ودفع قيمته اذا عرف صاحبه وطلب ماله فلتصرفه
مال الغير بغير اذنه كما بين في محله **قوله** وذم المشركين عطف على اسند ومن تتمة التنوير وجه
الاستدلال على طريق التنوير ان المشركين انما ذموا بعد الحرام رزقا فيشعر ان الحرام ليس
برزق **قوله** واصحابنا ردوا ذلك حيث جعلوا الاسناد للتعظيم ومنعوا كون الاسناد
للايذان المذكور بل لتعظيم الرزق بسند ان ما عظم قدره عنده تعالى واراد اظهار عظمته
اضافه الى ذاته مثل بيت الله وناقة الله مع ان الاضافة الى ذاته تعالى يوذن بانه مخلوق له تعالى
واما ايذان الحل فلا الا على اصلهم الفاسد وقد بينا في موضعه ما فيه وما عليه وبسند ما تمسك
اصحابنا كما سيجيء ووجه التحريض على الانفاق انه اذا علم ان الرزق منه تعالى وله لا يناسب
الامساك ونعم ما قيل الجود بالموجود ثقة بالمعبود ولذا قال عليه السلام انفق بلالا ولا تخش
من ذي العرش اقلالا وقيل انه لتعليم حق الانفاق بان يعرف انه معط من مال الله تعالى لعبيده
فلا يضيفه الى نفسه لانه امين يصرف ماله المستحقه وهذا جيد لو لم يفهم انه تعالى ملكهم وجعل
العبيد مالكين له ولك ان تقول وفيه زجر على المنفق عن المن على الفقراء ببيان ان المن له تعالى
حيث رزقهم الله تعالى بيد غيرهم فما اعطاهم رزقهم لا رزقه كما قال تعالى فما الذين فضلوا برادي
رزقهم على ما ملكت ايمانهم فهم فيه سواء الآية ولا ريب ان حال الفقراء يفهم منه بطريق الدلالة
هذا جواب الاول واما الجواب عن الثاني فما اشار اليه بقوله والذم اي ذم المشركين لا لعدهم
الحرام رزقا كما زعموا بل التحريم ما لم يحرم اي بل لحكمهم برأيهم تحريم ما لم يحرم اي الله مثل ما اشير اليه في
قوله تعالى وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا الاية فانهم حكموا
باختراعهم بلا استناد من الدليل فذمهم الله تعالى بوجهين جعل ما احل الله تعالى حراما واختراعهم
التحريم بارائهم الفاسدة وهذا المعنى كالتصريح في النظم الابري ان قوله تعالى قل الله اذن لكم الآية
يؤيد هذا واما تحريم المجتهد وتحليله فليس من هذا القبيل لانه لاخذه من النص الدال على المقيس
مستند الى الدليل لا الى الاختراع **قوله** والاختصاص ما رزقناهم جواب سؤال مقدر من
طرف المعتزلة بان ما رزقناهم مختص بالحلال عندكم ايضا فثبت ان الاسناد للايذان المذكور فاجاب

بان تخصيصنا

ولو قيل انه فقد ظهر منه ان اصل الحل معتبر
في مطلق الرزق والمسند منه الى الله
تعالى حلال مطلق يكن الجواب بان
الرزق مأخوذ في مفهومه الاضافة
الى الله تعالى ولا يوجد رزق مطلق
غير مسند اليه تعالى ولذا قال
هذا القائل تأمل
عبد الرحمن الآمدي

بان تخصيصنا للقرينة المشعرة بذلك الاختصاص وهي ان المقام مدح المتقين والاتصاف بالتقوى
يدل على ان الانفاق من الحلال اذ التعاطي بالحرام يخل بالتقوى وكذا الاسناد اليه ينصرف عند الاطلاق
الى ما هو افضل واكمل وهو الحلال واما اذا انتفى القرينة ووجد المانع عن الحمل الى ما هو اكمل فلا اختصاص
اذ الاشياء كلها مسندة اليه تعالى واما المعتزلة فلا يجوزون اسناد الحرام اليه تعالى لتعاليه عن
القبايح وزيف المص الوجهين من التنوير ولم يتعرض الجواب عن شبهتهم المشار اليها بقوله والمعتزلة
لما استحالوا الطول ذيله ولشهرته في علم الكلام وقد اشرنا اليه ولما ابطل شبهاتهم حال بيان ادلة تدل
على ان الحرام رزق فقال وتمسكوا اي اصحابنا عطف على جعلوا التمسك بمعنى الاخذ يقال
تمسك به بمعنى اخذ به وتعلق ثم تجوز به عن الاستدلال ولا يستعمل الا فيما له قوة ووثاقة الا على
سبيل التهكم **قوله** في حديث عمرو بن قرة بضم القاف وتشديد الراء المفتوحة وبعدها تاء مثنية قيل
وهو في سنن ابن ماجه عن صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله عليه السلام اذ جاء عمرو بن قرة
فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب على الشقوة فلا اراني ارزق الا من دفي بكفي فاذن لي
في الغناء من غير فاحشة فقال عليه الصلوة والسلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت يا عدو
الله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله واخره
اما انك لو قلت بعد هذه النوبة شيئا ضربتك ضربا وجيعا كما في التفسير الكبير واللباب وجه الاستدلال
ان المراد من قوله عليه السلام من رزقه من حرام بقرينة من حلاله لانه ذكر في مقابلة فقد اطلق
الرزق على الحرام وايضا من رزقه بيان لما في قوله ما حرم الله فقد اضاف الرزق الحرام اليه تعالى
وفائدة عليك للزجر عنه والا فما اختاره حرام مطلقا لانه حرام في نفسه نعم قد يحرم الشيء على شخص
دون غيره لعدم حرمته في ذاته كالمغصوب على الغاصب دون المالك ولمن اذن له المالك كان الحل
كذلك كالميتة ولحم الخنزير للمضطر دون غيره وبهذا البيان يضمحل ما قيل عليه انه لا يدل على انه رزق
لمن حرم عليه فليكن رزقا لمن حل له ولذا استدل به المعتزلة على مذهبهم وجه الاضمحلال ان مراده
الكسب بالغناء فهو حرام مطلقا فلا يحل لاحد قطعا غايته ان المخاطب لكونه سائلا قال عليه السلام
ما حرم الله عليك وللفائدة ذكرناها انفا فما معنى فليكن رزقا لمن حل له مع ان الكلام في كسب الخبيث
قوله عليه السلام يا عدو الله يشعر بانه كافر او منافق لكن نقل عن ابن حجر انه قال في الاصابة انه ذكره غير
واحد في الصحابة واسندوا هذا الحديث له ولم يزد على ذلك فيه فعلى هذا يكون قوله عليه السلام
يا عدو الله للزجر عن مثل هذا الخبيث وفيه دلالة على حرمة الكسب بالغناء واضافة الحديث الى
عمرو بن قرة لكونه سببا لوروده اذ الراوي صفوان كما مر ثم تمسك اصحابنا بهذا الحديث كالمعارضة
بالقلب لان المعتزلة استدلوا على مذهبهم بهذا الحديث كما صرح به في التفسير الكبير واللباب **قوله**
وبانه لم يكن رزقا عطف على قوله بقوله عليه السلام اي وبان الحرام لو لم يكن رزقا يلزم ان لا يكون
المتغذي به طول عمره اي في جميع عمره مرزوقا وهذا باطل مخالف لقوله تعالى وما من دابة في الارض

الآية المتغذى من التغذى تفعل من الغذاء بالذال المعجمة مطلق الطعام واما بالدال المهملة فمختص بالطعام اول النهار هذا دليل عقلى تمسك اصحابنا بعد الدليل النقلى قدم النقلى لوثاقته واما الدليل العقلى فيرد من طرفهم عليه انه قد ساقه الله تعالى اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنه لسوء اختياره وبانه منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما فاهو جوابكم فهو جوابنا والجواب انه لابد من تحقق مادة النقض ومثل هذا الشخص لانم تحققه اذ هو مرزوق فى بطن الام بالدم وقد صرح به الفقهاء والمفسرون قال الشيخ البيضاوى فى قوله تعالى وان لكم فى الانعام لعبرة الاية فيندفع الزائد اولا الى الرحم لاجل الجنسين انتهى والقول بانا نفرض ذلك الشخص انه مات فى بطن امه اذا نفخ فيه الروح بلا تغذى اصلا مدفوع بانه لانم تحققه فلابد من اثبات مادة النقض للناقض ودون اثباتها خرط القتاد ونحن فى وراء المنع فيكفينا الجواز كما قيل انه يرد عليكم مثل ما اورد عليهم من ان وجود من لم يتغذ طول عمره بحلال غير مسلم كالملازمة فى قولكم بانه لولم يكن الحرام رزقا لم يكن المتغذى به مرزوقا ممنوعة فالجواب ان وجود ذلك الشخص فى غاية الظهور خصوصا فى زماننا الا ترى ان الصبيان الذين من الزوانى والبغايا واهل الهواء الذين لاشغل لهم دون كعب الحرام كثيرا ما يموتون قبل ان يصلوا الى صلاحية الكسب فيتحقق وجود شخص اغتذوا فى جميع العمر بالحرام والبان امهاتهم لكونها متولدة من الغذاء الحرام لاحكم بحله ومنع هذا مكابرة واما قولهم انه قد ساقه الله تعالى اليه كثيرا من المباحات فمدفوع بان الكلام فى رزق ساقه الله تعالى اليه فياكله قال قدس سره فى شرح قول صاحب المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى الغير فاكله ليس ما ذكره تحديدا للرزق بل هو نفى لما ادعى من تخصيصه بالحلال انتهى فما لم يوكل ولو سلم ذلك فدليلنا النقلى سالم عن هذه المناقشة وقيل اقول الجواب عن الاول هو ان المفروض مرزوق هو الصبى قبل البلوغ وقبل ان يكون اهلا للاكتساب ولو كان بالغا قادرا يفرض انه تعالى لم يسق اليه شيئا من المباح فان قيل فح يكون مضطرا فيباح له ذلك قلنا قد تقرر فى الاصول ان المحرم والحرمة باقيان فى صورة الاضطرار واما عن الثانى فهو ان معنى الاية والله اعلم وما من دابة تتصف بالمرزوقية الا على الله رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين كل حيوان يتصف بالمذبوحية ليندفع السمك انتهى ولا يخفى عليك ان هذا المعنى لا يناسب جزالة النظم الجليل اذ تخصيص العام اما باللفظ المستقل او الغير المستقل واما بغير اللفظ كالعقل والعرف والعادة والكل منتف هنا واما المثال المذكور فمخصص بالعادة والوجه ما قدمناه **قوله** وانفق الشئ وانفده اخوان خلا ان فى الثانى معنى الاذهاب بالكلية دون الاول والمراد بالاخوة توافقهما فى الاشتقاق الاكبر وهو الاشتراك فى اصل المعنى واكثر الحروف مع التناسب فى الباقى فى المخرج والى هذا اشار بقوله ولو استقريت الالفاظ الخ حيث اقتصر على الفاء والعين وجدت كل ما فاؤه نون وعينه فاء نفد ونفذ ونفر ونفس ونفث ونفخ ونغخ ونفى ونفض ونفل والا على معنى الذهاب وان لم يكن الذهاب بالكلية وكذا الخروج

والانفاق يذهب بسببه بعض المال **قوله** والظاهر من انفاق ما رزقهم تعالى صرف المال الخ اذ ابقاء المطلق على اطلاقه ما لم يتحقق ما يوجب التقييد هو الظاهر بل بمنزلة الواجب وهنا كذلك وانما قال صرف المال مع ان الظاهر صرف الرزق تنبيها على ان الرزق هنا كما اشار اليه فى تفسيره مطلق المال لا بمعنى ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فياكله وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق لكونه بصدده فى سبيل الخير ووقع فى بعض النسخ فى سبيل الله بدله ومعناه جهة القربة والطاعة ويجئ الاشارة اليه من المص من الفرض كالزكوة ونفقة الزوجات والاقارب والانفاق على النفس والنفل اى المندوب ومن فسره بالزكوة لا يريد التخصيص لانه خلاف الظاهر بل ذكر افضل انواعه واكمله والاصل فيه اى فى الانفاق وكونها اصلا فيه بالنسبة الى الانفاق على نفسه وعلى من يجب نفقته محل تامل الا ان يقال مراده بالنظر الى النفل او تعميم الزكوة او خصصه بها اى اراد التخصيص ولم يجعل عاما لاقترانه بما هو شقيقها اى اختها ونظيرها فح لا يظهر نكتة العدول من يؤتون الزكوة او الزكوة يؤتون واحتمال الاول ارجح اما اولا فلحمل المطلق على اطلاقه واما ثانيا فلان مقام المدح يناسبه العموم ودخول الزكوة تحت العموم كاف فى الاقتران بما هو شقيقها والمراد بها الصلوة من حيث ان كلا منهما ام العبادات اما الصلوة فام العبادات البدنية واما الزكوة فام العبادات المالية وافضلها او من حيث استتباعهما لغيرهما **قوله** وتقديم المفعول اى المفعول به بواسطة الجر وهو ما ينفقون لا لمجموع الجار والمجرور بتاويل بعض ما رزقناهم لان قوله وادخال من التبعيضية عليه يأباه لكن المنفق بعض المرزوق لا نفس المرزوق وعن هذا قال قدس سره الجار والمجرور مفعول للفعل على الاطلاق تنبيها على انه بحسب المعنى مفعول به اى بعض ما رزقناهم وان كان بحسب اللفظ صفة مفعول مقدر اى شيئا مما رزقناهم وفى مثل هذا لا تسامح فى قولهم الجار والمجرور مفعول به فتدبر فمعنى قوله وادخال من التبعيضية عليه اى على المجرور من المفعول تسامحا ولو ترك لفظ لكان خاليا عن المسامحة للاهتمام به والمراد الاهتمام العارض بحسب اعتناء المتكلم او السامع بشانه واهتمامه بحاله لغرض من الاغراض وهو كونه نصب عين المنفق فى حال الانفاق لشرف المكتسب من اسناده اليه تعالى فلا اشكال بانه بمجرد الاهمية لا يكون نكتة فى التقديم ما لم يبين وجه الاهمية ثم المراد بمجرد الاهمية بلا اعتبار الحصر والتخصيص كما هو الظاهر او الاهتمام والتخصيص معا اذ يحتمل ان يكون المنفق البعض الذى هو متحقق فى ضمن انفاق الكل ولدفع هذا الاحتمال قدم للتخصيص او لدفع احتمال انفاق بعض ما رزقهم غيره تعالى لعدم وجوده وامتناعه والمعنى وينفقون بعض ما رزقناهم فقط لا كل لعدم مشروعيته او ينفقون بعض ما رزقناهم لا بعض ما رزقهم غيرنا لامتناعه وهذا الاحتمال الاخير وان يرى خلاف الظاهر لكنه ادخل فى التحريض على الانفاق والترغيب فيه وقيل تقديمه لان المكتسب مقدم على الانفاق انتهى قال تعالى وانفقوا مما رزقناكم ونظائره كثيرة فى القران **قوله** والمحافظة على رؤس الآى بالمد جمع آية اى لمحافظة الفواصل ويسمى سجعا فى غير كلام الله تعالى وفى القران يسمى

والحاصل ان التخصيص ان اعتبر بالنظر الى المضاف فقط فهو قصر بعض ما رزقهم وان لوحظ المضاف مع المضاف اليه فيتحقق الاحتمال الثانى منه

الفاصلة ولا يقال في القران اسجاع للتأدب قيل وقال البقاعي في كتاب مصاعد النظر اختلف في السلف
فقال ابو بكر الباقلاني في كتاب الاعجاز ذهب اصحابنا الاشاعرة كلهم الى نفي السجع في القران كما ذكره ابو
ابو الحسن الاشعري في غير موضع من كتبه وذهب كثير ممن خالفهم الى اثباته انتهى ولا يعرف للانكار وجه
لان مثل ما يطلق على غير كلام الله تعالى من السجع بانواعه وهي مطرف وترصيع ومتوازن متحقق في
كلام الله تعالى ايضا ونفيه من كلامه تعالى مع اثباته في غير كلامه تعالى ظاهر وتحكم بحث وما قاله
ابو حيان في قوله تعالى ولا الظل ولا الحرور انه لا يقال في القران قدم واخر كذا للسجع لان الاعجاز
ليس في مجرد اللفظ بل فيه وفي المعنى فمع مخالفته ما قرره في والصافات من ان التعبير بمارد دون مريد
للفاصلة مدفوع بان القران معجز من جهة النظم كما انه معجز من جهة المعنى قال البيضاوي في قوله تعالى
وجعلنا على قلوبهم اكنة الآية ولما كان القران معجزا من حيث اللفظ والمعنى اثبت لمنكريه ما يمنع
عن فهم المعنى وادراك اللفظ وفي مرآة الاصول في بحث الشرط الراوي بخلاف القران فان فهم
تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر في حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة نعم ان البلاغة لكونها
ليست صفة اللفظ من حيث انه لفظ وصوت بل من حيث افادته المعنى المصوغ له الكلام ولا شك
في افادة المعنى حال رعاية الفاصلة قوله ومتى حول اللفظ لاجل السجع عما كان لا يتم به المعنى بدون
سجع نقص المعنى ضعيف فانه يرد في كل وجه ذكر في التقديم والتاخير وبعضهم حاول التوفيق
فقال والحق انه وقع في القران من غير التزام فمن نفاه نفى التزامه ومن اثبته اراد وروده
بلا التزام انتهى ملخصا وبهذا حصل التوفيق بين ما ورد في الحديث الشريف من السجع ومن الشعر
وبين نهيه عليه السلام عن ذلك قوله كالكف عن الاسراف الخ وانما قال كالكف لان الكف ليس
بصريح ولما كان عند المص كون المراد صرف المال في سبيل الخير عاما للفرض والنفل راجحا اكتفى بهذه
النكتة اذ الاسراف انما يتصور في النفل اذ الزكوة لا تكون بجميع المال واما على تقدير تخصيصه
بالفرض فلان الفرض البعض فللتنبيه على ذلك ادخل من التبعيضية ثم ان هذا مختص بمن لم
يصبر على الفاقة واما من صبر بتوفيق الهي فانفاق الكل محمود كما روي ان ابا بكر الصديق فعل ذلك
وانت خبير بان الكف عن الاسراف في النظم الجليل مطلق وايضا قال تعالى خطابا بالنبيه ولا تبسطها
كل البسط فتقعد ملوما محسورا فمن يعاول الرسول عليه السلام في الصبر المذكور فاذا منع عليه السلام
عن ذلك فمنع الغير يكون بالطريق الاخرى والقول بان الكف عن الاسراف في معلل بعدم الصبر
والسؤال عن الناس فاذا انتفى العلة انتفى الحكم يخدشه منع النبي عليه السلام عن ذلك
الاسراف المنهي عنه قوله المعاون بوزن المساجد جمع معونة وهي ما يستعان به من العون
وهو المظاهرة يقال استعانه واستعان به والاسم منه المعونة وزنها مفعلة بضم العين فجمعه
على معاون على خلاف القياس وبعضهم جعل الميم اصلية ووزنها فعولة وجمعها على معاون على القياس
والعون اعم من النصرة كما سيجيء من المص بيانه وفي بعض النسخ المعادن بالدال المهملة جمع

معدن بكسر الدال المهملة والنسخة الاولى هي الاولى قوله آتاهم الله تعالى اشارة الى
ان الرزق بمعنى الاعطاء مجازا بعلاقة الاطلاق والتقييد او العموم والخصوص وكذا الانفاق
مجاز للايصال بطريق استعمال المقيد في المطلق فيدخل فيه المعنى الحقيقي والمجازي واستعمال
اللفظ في المعنى المجازي الشامل للمعنى الحقيقي والمعنى المجازي جائز بالاتفاق مثل استعمال
لا اضع قدمي في دار فلان في الدخول حافيا الذي هو من معناه الحقيقي والدخول متنعلا
وراكبا الذي هو معناه المجازي بعموم المجاز وهو الدخول مطلقا الشامل للدخول حافيا
وراكبا ومتنعلا لا بطريق الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة وما نحن فيه استعمل
الرزق والانفاق في الاعطاء والايصال مجازا الذي هو شامل للرزق الحقيقي والانفاق
الحقيقي والمجازي منهما قوله من النعم الظاهرة كالاموال والباطنة كالعلم وبذله وتعليمه
انفاق قوله ويؤيده قوله عليه السلام ان علما لا يقال به وهو الصحيح وفي نسخة يقاد وفي
نسخة لا يقال فيه وهذا حديث اخرجه ابن عساكر في تاريخه عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما مرفوعا
ومعنى لا يقال به لا يحدث به في محل ينبغي ان يحدث فيه فانفاق العلم تعليمه وانفاق ذي الجاه
شفاعته الحسنة وذي القدرة نصر العاجزين وجه التأييد هو انه يتضمن التشبيه علم يقال
وبحدثه بكنز ينفق منه فيصح تعميم الانفاق الى انفاق المال وغيره قوله واليه اي الى هذا
الاحتمال الذي يراد به الانفاق من جميع المعاون ذهب من قال ومما خصصناهم الخ التعبير
بالتخصيص لرعاية اصل معنى الرزق وفائدة التبعيض ح الاشارة الى ما ورد من انه كلم
الناس على قدر عقولهم لا على قدر عقولكم فالاحتراز عن الاسراف بل عن التبذير واجب
هنا ايضا لكن لا الضرر يعود الى المنفق بكسر الفاء كما في انفاق المال بل الضرر يعود الى المنفق بفتح الفاء
وجه الفرق ان التبذير صرف المال في غير محله وهو حرام ولو فلسا وكذا تعليم العلم وتحديث في غير
ممنوع كما ان الاسراف وهو البذل متجاوز الحد كما حرام وممنوع فيهما والرزق على هذا الاحتمال
وان كان عاما لكن الذاهب خص انوار المعرفة بالذكر لشرفها وللاشارة الى ان الانفاق التام
والجود الكامل بذل الحكمة والعلم فان متاع الدنيا عرض زائل وينقصه الانفاق واما العلم فيزيد
بالانفاق والتعليم ولا يضره عدم تحقق معنى الذهاب لانه معنى مجازي وهذا الذاهب لم يدع ان هذا
مختص بانفاق المعرفة اذ لم يذهب اليه احد بل مراده التعميم لكنه اظهر لما خفي واعرض عما ظهر فلا اشكال
بان المذهو قال والى هذا التعميم ذهب من قال مع انه لم يذهب اليه بل الى تخصيص انفاق المعرفة
فاضافة الانوار من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه ويحتمل ان يكون استعارة مكنية وتخييلية
بتشبيه المعرفة بالنيرين ويفيضون استعارة تبعية من فاض الماء فيضا وفيضوضة اذا
كثر حتى سال على جانب الوادي والفيض في الاصطلاح انما يطلق على فعل فاعل يفعل دائما
لا لعوض ولا لغرض كذا في حاشية المطالع فاختيار يفيضون حاو على اشارات بارعة ورموز

فايقة منها التنبيه على مداومة التعليم ومنها التحديث بلا عوض ولا غرض من الاغراض الفانية
وتوضيح الاستعارة مفوض الى السليقة المستقيمة قوله هم مؤمنوا اهل الكتاب ذكر
في توجيه العطف اربعة اوجه قدم هذا الوجه لرجحانه اما اولا فلانه مأثور عن الصحابة كابن عباس
وابن مسعود رضي الله عنهم واما ثانيا فلان التغاير في العطف هو الاصل مع قربه والمراد باهل
الكتاب اليهود والصحيح ما ذكرناه لان العموم ظاهر ولا قرينة للتخصيص كعبد الله بن سلام
بتخفيف اللام وهي متشددة في غيره من الاعلام صحابي انصاري وهو من اليهود وبني اسرائيل
من بني قينقاع بفتح القاف وسكون اليا وفتح النون قبيلة من اليهود من ولد يوسف عليه السلام
فكان اسمه الحصين فسماه النبي عليه السلام عبد الله وقد شهدت له النبي عليه السلام بالجنة
واختلف في زمان اسلامه وانه توفي بالمدينة سنة ثلث واربعين من الهجرة النبوية والاضراب
جمع ضرب بفتح الضاد وكسرها والزمخشري رجح الثاني وقيل جمع ضريب على وزن شريف واشراف
ماخوذ من يضرب بالقداح اي قداح الميسر ثم تجوز به عن كل نظير وشبيه فاضرابه امثاله
قال قدس سره الجمهور على انه جمع ضرب بالفتح وعند المص ره بكسرها فعل بمعنى المفعول كالطحن
وهو الذي يضرب به المثل ولا بد ان يكون مماثلا للمضروب فيه ويعضده مثل وشبه ولعل هذا
معنى عرفي له والا فهو مخالف لما ثبت في اللغة وفي بعض النسخ اصحابه اي الذين صاحبوه في
الايمان مع كونهم من اهل الكتاب سواء كانوا من اهل التورية او اهل الانجيل قوله معطوفون
وفي بعض النسخ معطوف والجميع باعتبار المؤمنين والافراد باعتبار لفظ الذين على الذين
يؤمنون بالغيب لم يكتف بالذين مع عدم الالتباس للتنبيه على ان كون الموصول معطوفا
عليه ومعطوفا باعتبار ملاحظة الصلة الا يرى قال معطوفون اي مؤمنوا اهل الكتاب
سواء كان منقطعا عن المتقين او موصولا به داخلون معهم في جملة المتقين اما على تقدير
كونه موصولا بالمتقين فظ واما على تقدير كونه منقطعا عن المتقين فلانه وان لم يكن جاريا
عليه حقيقة لكنه كالجاري عليه فيكونون داخلين في جملة المتقين وقدم التوضيح هنا
وجعل مؤمني اهل الكتاب تابعين لهم لسبقهم في الايمان اذ المراد كما سيصرح به الذين امنوا
عن الشرك ولا ريب في سبقهم قوله داخلون خبر ثالث للفظ هم كما ان معطوفون خبر ثان
وتعدد الخبر بلا عطف جوازه مذهب البعض والمختار عند المص دخول اخصين مفعول مطلق
واخصين بفتح الصاد مثنى اخص وجوز كسر الصاد على انه جمع مذكر سالم لاخص باعتبار المعنى
وهو تكلف وغير شايع الاستعمال اذ المراد باولئك يعني الذين يؤمنون بالغيب الذين امنوا
عن الشرك اي ايمانا متباعدا عن الشرك والانكار جزم كون المراد اولئك وان كان عاما
بحسب المفهوم لاولئك ولهؤلاء لاقترانهم في الذكر باهل الكتاب كما قال تعالى لم يكن الذين
كفروا من اهل الكتاب والمشركين الاية ولقول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وهذا كاف

ع يروى عنه ابو هريرة رضه منه

ص قيل اسلم اول ما قدم النبي عليه السلام المدينة وقيل تأخر اسلامه الى سنة ثمان منه

في ايراد الكلام في صورة الجزم توهينا لما عداه من الاحتمال فاتضح كون اولئك اخص من المتقين
واما اخصية هؤلاء فلان المراد بهم لا يتناول الطائفة الاولى اذ المراد بالايمان بما انزل من قبلك
الايمان تفصيلا وهو مختص باهل الكتاب اذ وجوب الايمان بذلك على من عدا اهل الكتاب اجمالا
دون تفصيل كما سيصرح به المص في اخر الدرس فظهر ايضا اخصية هؤلاء ايضا وثبت ايضا تباين
المتعاطفين فقوله اذ المراد دليل للاخصية ظاهرا ومثبت للتباين ايضا والمراد بالشرك عبادة الاصنام
ونحوها فلا يدخل فيهم اهل الكتاب فانهم وان كانوا مشركين لقولهم عزير ابن الله ولقولهم المسيح ابن الله
لكنهم ليسوا عابدين الاصنام ولا مشركين بهذا المعنى وايضا يزعمون انهم موحدون وعن هذا يحل
ذبايحهم وتزوج نسائهم كما صرح به ائمة الفقهاء والمراد بالانكار الانكار النبي عليه السلام واما اهل الكتاب
فلا ينكرونه بل يعرفونه قال تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه الاية وان لم يكن تلك المعرفة ايمانا
ما لم يصدقه باختيارهم وبهذا البيان ظهر وجه قوله وهؤلاء مقابلوهم اذ بين الشرك والتوحيد
وبين الانكار والمعرفة تقابل وقد يطلق على المحل والموصوف به كما هو المراد هنا قوله تفصيلا للمتقين
سواء كان الموصول الاول موصولا به او مفصولا عنه قوله وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما
قيل اخرجه ابن جرير مسندا قوله او على المتقين هذا الوجه الثاني من الوجوه الاربعة وفي هذا
الوجه ايضا العطف عطف المتباين على المتباين كما في الاول وما ذكره فيه معتبر هنا ايضا خلا ان
الاية الاولى بيان للمتقين بخلاف الاية الثانية في هذا الوجه وعلى تقدير ان يكون الذين يؤمنون
بالغيب موصولا بالمتقين لئلا يلزم الفصل بالاجنبي بين المبتدأ والخبر وبين المعطوف والمعطوف
عليه وبهذا يظهر وجه تقديمه على ما بعده واما تاخيره عن الاول فلبعده عن المعطوف عليه قوله
فكانه قال هدى للمتقين عن الشرك اي فقط او عن جميع الكبائر او مع التبتل اليه تعالى بتمامه
فينتظم الاوجه الثلثة والذين امنوا اي وهدى للذين امنوا من اهل الكتاب بالقران بعد الايمان
بالكتب المنزلة قبله وهم وان كانوا متقين ومن افرادهم لكنهم ليسوا بمتقين عن الشرك بالمعنى
المذكور وبهذا الاعتبار صح المقابلة فلا اشكال بانهم من جملة المتقين كما صرح به اولا فكيف يصح
المقابلة والنكتة في هذا التخصيص للايذان بتنزههم عن حالتهم الاولى بالمرة لما فيها من كمال الخروج
عن الشرايع لاثرها المستدعية الانتفاء عن تلك الحالة الشنيعة بخلاف اهل الكتاب فانهم مستمسكون
باصول الشرايع وان حرفوا بعضها عن مواضعه وموحدون على زعمهم فلا تخرجوا عنها بالكلية
ولا يليق الايذان لانهم تنزهوا عن حالتهم الاولى بالمرة وهذا نكتة مصححة لا موجبة فلا تغفل
وانما قال فكانه قال هدى لها لعدم الجزم بهذا المعنى وانما قلنا ايمان اهل الكتاب بالكتب المنزلة قبل
الايمان بالقران لان ايمانهم بما انزل قبل القران ايمان قديم ليس بحادث ومثابون عليه كما قال تعالى
اولئك يؤتون اجرهم مرتين الاية قال المص هناك مرة على ايمانهم بكتابهم ومرة على ايمانهم
بالقران قال المص في اواخر سورة الحديد ولا يبعد ان يثابوا على دينهم السابق وان كان منسوخا

ببركة الاسلام اذ ايمانهم السابق بكتابهم كان معتدا به بسبب ايمانهم بالقران كما ان اعمال
الكفار الصالحات تكون معتدا بها بعد الايمان بالقران صرح به على القارى فى شرح حديث لاهل
الكتاب اجران ولذهول ابن الكمال عن هذه الدقيقة اللطيفة قال ان ايمانهم بما انزل من
قبله ايمان حادث لا ايمان ثابت لان ايمانهم السابق انكار له فى الحقيقة لا تصديق به وقد انطق الله
الحق فى تفسير الاية المذكورة فقال مرة لها على ايمانهم بكتابهم ومرة على ايمانهم بالقران **قوله**
ويحتمل ان يراد بهم الاولون فتعريف الموصولين للجنس وزيفه بالتعبير بالاحتمال لانتفاء ما هو
الاصل فى العطف وهو تباين المتعاطفين واما عدم كونه ماثورا فمشترك بين هذا وبين
الوجه الثانى والمراد بالاولين هم الذين امنوا عن الشرك والانكار وهذا ضعيف بل المراد بهم
جميع المتقين سواء كانوا من اهل الشرك او من اهل الكتاب فيجعل كلا الموصولين عبارة
عن الكل مندرجا تحت المتقين واندراج ايمان الكتب المنزلة فى الايمان بالغيب لا يضر لانه للاعتناء
بشانه ذكر بعده على ان الاندراج غير ظاهر سيجى التوضيح من المص والاعيان جمع عين بمعنى الذات
اى ما صدقت عليه الاسماء الموصولة فى النظم متحد بحسب الذات متغاير بحسب المفهوم والصفات
وذكر اعيانهم للتنبيه على ذلك اى ان المراد الاولون لكن من جهة الذات واما من حيث الصفات
فلا والى هذا اشار بقوله ووسط العاطف **قوله** ووسط العاطف جواب سؤال نشا من
بيان اتحاد الموصولين المتعاطفين مع ان العطف يقتضى التغاير فحاول بيان صحة ذلك العطف
وبين ان التغاير بحسب الصفات كاف فى العطف ونبه بايراد تعدد الشواهد على كثرة وقوعه فصاحته
لكن تلك الشواهد بمنزلة الدليل الانى الذى يفيد العلم واما سببه الخارجى فهو فى الحقيقة عطف
الصفة على الصفة وذكر الذوات لتعيين الموصوف **قوله** الى الملك القرم وابن الهمام لا البيت
من قصيدة من المتقارب القرم بفتح القاف وسكون الراء الفحل المكرم الذى لا يحمل عليه لاجله
ثم قيل للسيد المكرم بين قومه استعارة والهمام بضم الهاء عظيم الهمة من اسماء الملوك لعظم
هممهم او لانهم يفعلون ما يهمون به والكتيبة الجيش وليث بمعنى اسد تشبيه بليغ لا استعارة
وماول بالشجاع اللازم له اذ الكلام فى توسيط العاطف بين الصفات والمزدحم اسم مكان من
الازدحام اى موضع الازدحام اى معركة القتال بقرينة ان المقام مقام المدح **قوله** باللهف
اللهف كلمة تحسر نزل منزلة العقلاء فناداه اى يقال فان هذا اوانك وزيابة بفتح الزاء وتشديد
الياء التحتانية المثناة وبعد الالف موحدة اسم ام شاعر او اسم ابيه اجاب ابن زيابة التيمى عن
شعر قاله الحارث بن همام الشيبانى توعده بالقتل فى شعره فقال يا ابن زيابة ان تلقنى لا تلقنى فى
النعم القارب وتلقنى يشتد بى اجرد مستقدم البركة كالراكب يعنى يا ابن زيابة انك ان تجدنى لا تجدنى
راعى الانعام فى المراعى البعيدة مثلك بل تجدنى بخلافه والقارب من قربت الابل اذا بعدت فى المرعى
فاجاب باللهف زيابة لاى يا حسرة ابى او امى من اجل ذلك الرجل من الصفات فانه صابح اى مغير صباحا

وغانم وآيب راجع سالما قيل ذلك حقيقة على تقدير حصول تلك الصفات للحارث وتهكم
على تقدير عدم حصولها اذ الحارث توعد لابن زيابة بالقتل ثم نكص عن حرابه ولما كانت الغنيمة
تعقب الغارة والاياب تعقبها عطف بالفاء فهم منه ان العطف بتغاير الصفات يكون بالفاء
كالواو ونحوه **قوله** على معنى انهم الخ متعلق بقوله وسط لما ادعى اولا ان العطف بتغاير الصفات
والظاهر انه لا تغاير ههنا فى الصفات فان متعلق التصديق فى كلا المقامين واحد حتى قال
بعضهم فظهر ان ما فصل بقوله بما انزل اليك الاية بعينه ما عبر عنه اجمالا بقوله بالغيب الاية حاول
مغايرته لما قبله فقال على معنى انهم فبين ان متعلق التصديق فى الاول ما يدركه العقل جملة وفى
المعطوف متعلقه ما لا طريق اليه غير السمع فهذه الصفة تغاير تلك الصفة وعداه بعلى للاشتمال
الى ما وقع التوسط عليه من الوجه المخصوص به كما يقال بنيت الدار على طبقتين فيعدى بعلى
لا سلوبه الخاص كذا قيل نقلا عن المحقق الدوانى الجامعون بين الايمان بما يدركه العقل كتوحيد الله
وسائر صفاته العلى والاتيان بما يصدقه عطف على الايمان والضمير اليه تصديق الفرع بالاصل
فان العبادة فرع الايمان بوجوده تعالى لكنها امارة على وجود التصديق دالة عليه وهذا معنى لا
تصديق العبادة بالايمان والايمان مصدق بها بمعنى ان الايمان سبب لصحتها ووجودها شرعا
فلا محذور ولا يخفى ان الاتيان بما يصدقه فرع الايمان بما لا طريق اليه غير السمع وهو اخرى بان
تصدقه ذلك الاتيان ولا يخفى عليك ان ذكر الشى لا ينافى ما عداه فالاتيان المذكور مصدق لهما
وجه التخصيص بالاول لسبق ذكره وايضا ان الايمان بالغيب اهم واعظم لكون الثانى موقوفا
عليه فان العقل مقدم على النقل فبيان مصدقه اولى وبهذا ظهر وجه الفصل بين الايمانين باقامة
الصلوة وايتاء الزكوة من العبادات البدنية كالصلوة المفهومة من قوله ويقيمون الصلوة
وفى ايراد الجمع اشارة ان المراد باقامة الصلوة اداء جميع العبادات البدنية والزكوة المدلول
عليها بقوله ويؤتون الزكوة وهى عبارة عن اتيان جميع العبادات المالية وقد سبق توضيحه
وقد اشار الى تغاير المتعاطفين بوجهين بعد تغاير مفهومهما الاول ما اشار اليه بقوله جملة
اى اجمالا فى الاول وتفصيلا فى الثانى الاول عقلى والثانى نقلى وان كان الكل نقليا من جهة
الاعتداد والاولى الاكتفاء بالثانى اذ التفصيل فى الايمان الثانى فى مقام التفصيل واما فى مقام
الاجمال فالايمان الاجمالى كاف فيه ايضا وجه كون الايمان اجمالا اذ العقل عاجز عن ادراك تفاصيله
لكونه غائبا عرف بدلائله واماراته لا سيما اذا اعتبر فى الغيب المؤمن به اليوم الاخر واحواله
على ما مر من المص لكنه ضعيف بل انه داخل فى ما لا طريق اليه غير السمع ولهذا قال البعض الظاهر
ان الايمان بالاخرة داخل فى الايمان بالكتب المنزلة لا مترتب عليه وانما ذكره بعده للتعريض بمن
عداهم وعن هذا لم يقل ههنا وما يترتب عليه من الايقان **قوله** وكرر الموصول جواب سؤال مقدر
بانه لم اعيد الموصول مع ان ذات الموصولين متحدا على هذا الاحتمال واما على الاحتمالين الاولين

فذات الموصولين متغاير فلاعادة الموصول وجه فالاولى الاكتفاء بعطف الصلة بعضا على بعض
فاجاب بانه للتنبيه على تغاير القبيلتين اى قسمى الايمان من الايمان بما يدركه العقل والايمان بما لا طريق
اليه غير السمع فبسبب تغايرهما كان الموصوف بالاخرى غير الموصوف بالاولى فحسن اعادة الموصول
للتنبيه المذكور والمراد بالسبيلين العقل والنقل وهما متباينان ووجه الدلالة على ذلك ان فيه اشارة
الى استقلال كل من الوصفين وتنزيل تغاير الوصفين منزلة تغاير الذاتين فكان ذات الموصولين
مغايرا تنزيلا وادعاء متحدا حقيقة قال قدس سره رجح هذا الاحتمال على الاول بان الايمان
بالمنزلين مشترك بين المؤمنين قاطبة فلا وجه لتخصيصه باهل الكتاب ولا دلالة للافراد فى الاية
بالذكر على ان الايمان لكل منهما بطريق الاستقلال الاترى الى قوله تعالى قولوا امنا بالله وما انزل
الينا وما انزل الى ابراهيم الاية فقد افرد فيه الكتب المنزلة من قبل ولم يقتض الايمان بها على الانفراد
اقول قوله بان الايمان بالمنزلين مشترك بين المؤمنين ضعيف اذ المراد بايمان اهل الكتاب بالكتب
المنزلة قبل نزول ايمان قديم ثابت قبل البعثة لا ايمان حادث فى ضمن ايمان القران بدليل قوله
تعالى اولئك يؤتون اجرهم مرتين الاية وبقول الرسول عليه السلام لاهل الكتاب اجران وقد
بين شراح الحديث بان ايمانهم السابق معتد به بعد الايمان بالقران كما مر تفصيله فبمعونة هذه
القرينة الرابعة يدل الافراد فى الذكر على ان الايمان بكل منهما بطريق الاستقلال بخلاف قوله
تعالى قولوا امنا بالله الاية فانه لا دلالة فيه على الاستقلال لعدم القرينة بل القرينة قائمة على عدم
الاستقلال اذ الخطاب لنا وشتان ما بينهما الا يرى انه لم يدع فى هذا الاحتمال الثالث استقلال
الايمان بكل منهما فالنكات تختلف بالاعتبارات ثم قال وبان ما ذكره فى تقديم الاخرة وبناء يوقنون
على هم انما يقع موقعه اذا عم المؤمنين والا لاوهم نفيه عن الطائفة الاولى اقول ان المص دفع
هذا الوهم بتعميم الغيب الاخرة واحوالها فالايمان بالغيب شامل للايمان بالاخرة فانه نصب
عليها دليل سمعى فامن بها الطائفة الاولى ودفع ايضا بانه تعريض بمن عداهم من اهل الكتاب
على ان الايهام بطريق المفهوم فلا يعارض المنطوق ثم قال وبان اهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين
بجميع ما انزل من قبل فان اليهود لم يؤمنوا بالانجيل والنصارى لم يؤمنوا بالتورية ثم نقل الجواب
عنه ورده ثانيا اقول المراد من اهل الكتاب هم الذين امنوا بجميع الكتب المنزلة مطلقا سواء
انزل عليهم وامروا بالعمل بما فيه اولا ثم ادركوا الاسلام وامنوا بالقران لا مطلق اهل الكتاب ومنهم
الذين يقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض فان ايمانهم كلا ايمان وهم الكافرون حقا وقد مر مرارا
ان ايمانهم الثابت قبل البعثة معتد به اذا امنوا بالقران فذلك الايمان بجميع الكتب والى ما ذكرنا
اشار المص بقوله كعبد الله بن سلام واضرابه ولا يظن انهم امنوا بالتورية ولم يؤمنوا بالانجيل
وسائر الكتب الالهية قبل البعثة حاشاهم عن ذلك وايضا اشار المص فى اخر البحث الى ان المراد
بما انزل من قبلك التورية والانجيل وسائر الكتب السابقة ولا مساس لهذا المقام كون التورية

منسوخة بالانجيل او غير منسوخة به لما مر من ان المراد اعتقاد انها كتب الهية سواء امروا بالعمل
بما فيه اولا وبحثه سيجى ان شاء الله تعالى فى سورة ال عمران فى قوله تعالى ومصدقا لما بين يدى من
التورية الاية وهذا كله ظاهر من كلام المص لكن قدس سره تبع فى ذلك غيره وترك الاهم فان
حب الشئ يعمى ويصم قوله او طائفة منهم عطف على قوله الاولون وهذا وجه رابع لان حاصل
كلامه ان المعطوف اما ان يكون مباينا للمعطوف عليه بالذات اولا وعلى الاول اما ان يكون المعطوف
عليه الذين يؤمنون بالغيب وهو الوجه الاول او المتقين وهو الوجه الثانى وعلى الثانى اما ان يكون
متحدا بالمعطوف عليه بالذات وهو الوجه الثالث او طائفة منه وهو الوجه الرابع فعلى هذا تعريف
الموصول للجنس فى الاول وفى الثانى للعهد اذ المراد من الاول مطلق من امن بالغيب سواء
كان عن شرك وانكار اولا فيدخل فيهم مؤمنوا اهل الكتاب فيكون عطف الموصول الثانى على الاول
عطف الخاص على العام والنكتة الشائعة فيه متحققة والى ذلك اشار بقوله ذكرهم مخصوصين
بفتح الصاد الاولى عن الجملة الخ وفى هذا الوجه يدخل فى الايمان بالغيب ايمان ما يدركه العقل وايمان
ما لا طريق اليه غير السمع فلا يرام فيه تغاير الصفات بل يطلب تغاير الذوات تاويلا وادعاء كما اشار اليه
كذكر جبرائيل وميكائيل بعد الملائكة فانهما لكمال قربهما ورفعة منزلتهما عند ذى العرش كانهما نوع اخر مغاير
لجنس الملائكة واعلى منه كذلك مؤمنوا اهل الكتاب لاحرازهم الايمانين ومأجوريين عليهما كانهم
مغايرون لجنس سائر المؤمنين بالغيب واعلى منهم من هذه الجهة فحسن العطف بهذا التغاير الاعتبارى
فلا يلزم التفضيل على الخلفاء الراشدين وسائر عظماء الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لما سبق
من ان المفضول قد يكون له فضل لم يوجد فى الفاضل كفضل الغائبين بالايمان بالغيب كما مر من حديث
ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فلا اشكال قطعا قوله تعظيما لشانهم اى من هذا الوجه لا من كل وجه
وهذا يؤيد ما ذكرنا من ان المراد اهل الكتاب ادركوا الاسلام وامنوا بالنبى عليه السلام وكان ايمانهم
السابق معتدا به بسببه وترغيبا لامثالهم اى من الذين امنوا بالكتب السابقة ولم يؤمنوا بالقران
فى الايمان به حتى احرزوا بهذا الشرف كما مدح به السلف قوله والانزال الخ الفرق بين التنزيل والانزال
ان الاول تحريك الشئ من علو الى سفل على سبيل التدريج اذ صيغة التفعيل تدل على الكثرة والكثرة
هنا فى الفعل وذلك لا يكون الا بالتدريج بخلاف الانزال فانه اعم من ان يكون تدريجا كقوله تعالى انا انزلنا
اليك الكتاب بالحق الاية او دفعة كقوله تعالى انا انزلنا التورية الاية لكن فى اللغة لم يفرق بينهما
واستعمال التنزيل فى قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه القران جملة واحدة اما على معنى اللغة او المجازى
واختير هنا الانزال فى الموضعين لعموم التدريج وغيره قوله وهو انما يلحق بالمعانى المعانى هنا
مقابل للذات اى القائم بالغير والذات القائم بنفسه دون المقابل بالالفاظ بتوسط لحوق الذات
اذ الحركة لا تقع وصفا بالذات الا للمتحيز بالذات من الجواهر والاجسام فان الحركة الكون الاول
فى مكان ثان كما ان السكون كون ثان فى مكان اول وهذا اولى من القول بان الحركة كون الشئ فى انين

في مكانين والسكون كون الشيء في انين في مكان ولا شك في كونها وصفا للتحيز بالذات والمراد باللحوق التعلق لا العروض اشار اليه بقوله الحاملة لها دون المعروضة لها والحامل واسطة في عروض النزول للمعاني لكن لا يقتضي التجوز مطلقا اذ لا استحالة في حركة العرض بتبعية محله ثم ان القران المركب من الالفاظ والحروف كلام الله تعالى بمعنى انه ليس من مخترعات البشر لانه صفة تلقفه جبريل عليه السلام فنزله على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا اعتبر النسبة الى الله تعالى لا يتصور فيه النزول لا بالذات ولا بالواسطة واذا اعتبر نسبة الى جبرئيل عليه السلام الذي حمله وقيل انزل الله القران فان اريد بانزال القران تحريكه بتحريك جبرئيل عليه السلام من حيث انه محل وهو قائم به بالفعل لم يحتج الى التجوز بل غاية الامر ان يصار الى الحذف ويجعل التقدير نزل الفرقان بتنزيله محله والا احتيج الى التجوز اما في النسبة بان يجعل تنزيل جبريل عليه السلام من حيث كونه محلا في الجملة ولو عند الاداء الى المنزل عليه تنزيلا له مجازا كما يوصف الكتاب بوصف صاحبه نحو الكتاب الحكيم اصله هو حكيم في اسلوبه وكتابه فيكون حاله بني للفاعل واسند الى المفعول بواسطة حرف كما في المطول وما نحن فيه اسند الفعل الى الحال الملابسة المحل الذي ايقاع الفعل عليه حقيقة واما في المفرد بان يكون التنزيل مجازا عن الايجاد في قلب الرسول عليه السلام دون الايجاد في اللوح المحفوظ اذ الايجاد وان تحقق في اللوح لكن قوله اليك يأبى عنه **قوله** ولعل نزول الكتب الالهية لدفع اشكال يرد على قوله وهو انما يلحق المعاني بانه كيف حمل جبرائيل عليه السلام مع انه كلام ازلي قائم بذاته تعالى وان اعتبر اللفظ والمعنى جميعا كما هو الظاهر فكيف اخذه وحمله فاجاب اولا بان المراد بما انزل القران المركب من الالفاظ والحروف لكن امين الوحي جبرئيل عليه السلام ادركه بسرعة لانه تمثيل ليس في ذاته مركبا من حروف مقطعة يتوقف على تموجات متعاقبة فاذا كان ادراكه بطريق التمثل والارتسام الدفعي يكون ادراكه بسرعة وان كان كلاما طويلا مشتملا على اجزاء كثيرة بلا تقدم ولا تأخر بينها والموجب لبطؤ الادراك تموج الهواء المكيف بكيفية الحروف المقطعة الخارجة عن مخارجها لان ذلك الهواء المتموج يوصل تلك الكيفيات الى الصماخ متعاقبة حرفا بعد حرف فيحتاج ادراك بعضها الى انقضاء بعض وانصرامه على التعاقب فيلزم البطؤ هذا توضيح ما اشار اليه المص في اواخر سورة الشورى فمعنى قوله تلقفا روحانيا اي اخذا سريعا وقيل روحانيا اي معنويا غير ملتبس بكسوة الحروف والاصوات فينزل ويلقيه الى الرسول عليه السلام **قوله** او يحفظها هذا وجه اخر لكيفية انزال الملك بالكلام الالهي اي ويكون نزول الكلام على الرسول عليه السلام بان يخلق الله تعالى في اللوح المحفوظ صور الكلمات الدالة دلالة على الكلام النفسي ويخلق في الملك علما ضروريا بانه هو العبارات المؤدية لذلك الكلام النفسي القديم وهذا خلاصة ما قاله الامام فان قيل كيف يسمع جبريل عليه السلام كلام الله عز وجل وكلامه ليس من جنس الحروف والاصوات قلنا يحتمل ان الله تعالى يخلق له سماعا للكلام يقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك القديم فيسمع له كلاما بلا صوت كما يرى بلا كم ولا كيف عند الاشعري رحمه الله تعالى ويجوز ان يكون الله تعالى خلق في اللوح

ذهب النحرير التفتازاني الى ان المحال حركة العرض بمعنى زوال العرض عن محله وحصوله في جوهر اخر على ما عرف في موضعه لا حركة العرض بتبعية المحل لانه بذاته لا يستلزم الانتقال المحال واعترض عليه بعض تلامذته بانا لا نسلم لو كانت علة الاستحالة هي استلزامها الانتقال المذكور وغلط وهم لجواز ان يقال بعدم تحيز العرض وما ذكر من حركة العرض بتبعية المحل والظاهر انها ليست حركة الا بالمجاز اذ العرض لم ينتقل عن محله الذي هو الجوهر اصلا قال مثلا الجسم والمخطي مخطي لانه ان اراد بعدم تحيز العرض عدم تحيزه بالذات فمسلم لكن لا يلزم منه الا عدم حركته بالذات والكلام في الحركة بالتبع وان اراد عدم تحيزه مطلقا فممنوع وكيف والمذهب ان معنى قيامه به تبعية في التحيز فيكون نسبة الحركة بالتبع اليه نسبتها الى ما هي لخصوصها في العرف فان الجسم مثلا اذا انتقل انتقل معه اللون بحسب الحس الظاهري من اهل العرف ومدار الحقيقة عليها هو له عند المتكلم في الظاهر ولا يخفى انه ابطال مثل هذا السند ابطال المنع

المحفوظ

المحفوظ كتابه بهذا النظم المخصوص انتهى فالمص اشار الى هذا بقوله ولعل الخ وانما قال ولعل تأدبا لانه ليس بمأثور ولذا ذهب بعض السلف الى انه من المتشابهات اي نجزم بالنزول بلا معرفة بكيفيته لكن الاولين مؤيدان بالحديث الشريف روى الطبراني من حديث النواس بن سمعان مرفوعا اذا تكلم الله بالوحي اخذت السماء رجفة شديدة من خوف الله تعالى فاذا سمع بذلك صعقوا وخروا له سجدا فيكون اولهم يرفع رأسه جبرئيل عليه السلام فيكلمه الله تعالى بما اراد وحيه فينتهي على الملائكة كلما مر بسماء سأل اهلها ماذا قال ربنا قال الحق فينتهي به حيث امر فلا وجه للقول بان التوقف هو الحق لا سيما انه منقول عن الشيخ الاشعري واورد عليه انه غير صادق على ما نزل صحفا والواحا كما في انزال التورية فانها قد انزلت على موسى عليه السلام مكتوبة في اللوح والجواب انه بناء على الغالب **قوله** والمراد بما انزل اليك لم يتعرض لبيانه مع ظهوره للتنبيه على ان المراد القران باسره لا البعض الموجود منه كما يوهمه التعبير بالماضي قال المص في تفسير قوله تعالى فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا الاية بزيادة العلم الحاصل في تدبر السورة وانضمام الايمان بها وبما فيها الى ايمانهم انتهى ففهم منه ان الايمان الممدوح عليه هو الايمان بالموجود منه حتى روي عن امامنا رئيس المجتهدين ان زيادة الايمان محمولة على انهم امنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص والقول بان مراده الايمان اجمالا ضعيف اما اولا فلان المراد يكون ان الايمان بالموجود منه واجب تفصيلا وبما سينزل واجب اجمالا واراد بهما في اطلاق واحد مشكل واما ثانيا فلان هذا لا يلائم بقوله والايمان بالاول دون الثاني تفصيلا فان مقتضى هذا كون الايمان بالقران تفصيلا واجبا وذا غير ممكن فيما لم ينزل بعد فظهر ضعف ما قيل من انه يلزم المؤمن ان يؤمن بما انزل وبان كل ما سينزل حق وان لم يجب تفصيله اذ المراد ليس الايمان بانه حق فظهر بل مع التعبد بتفاصيله كما ظهر من كلامه الا يرى ان اصحاب الكتب المتقدمة لم يؤمروا بالايمان بما سينزل اذ لم يذكر ذلك في كتبهم **قوله** باسره اي بجملته والاسر ما يشد الاسير واذا اعطى الاسير بقيده فقد اعطى بكليته ثم اريد به ذلك مطلقا لكونه لازما له والشريعة عن اخرها بمعنى الى اخرها وقدم التوضيح في فلو كان من عند غير الله لما عجزوا عن اخرها فان القران تبيان لكل شيء من امور الدين على التفصيل او الاجمال بالاحالة على السنة او القياس واما القول فان الانزال يعم الوحي الظاهر والخفي فيعم الشريعة كلها فضعيف **قوله** تغليبا للموجود لشرافته وان كان قليلا على ما لم يوجد وباب التغليب كله من قبيل المجاز كما صرح في شرح التلخيص فههنا يكون مجازا من قبيل تسمية الكل باسم جزئه وتحقيقه ان انزال جميع القران معنى واحد يشتمل على ما هو حقه صيغة الماضي وما حقه الاستقبال فعبر عنهما معا بالماضي ولم يعكس تغليبا للموجود على ما لم يوجد فهو من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل او اطلاق اسم الجزئي على الكلي والمراد بالوجود الخارجي واما بحسب الوجود العلمي فكلها موجود والمراد بالوجود ليس ما هو حقيقته الموجودة في الخارج فانه كلام نفسي قائم بذاته تعالى فالانزال غير متصور فيه وهو ظاهر بل المراد الالفاظ المنطوقة المسموعة الموجودة في التلفظ ولو متعاقبا الدالة على الكلام النفسي دلالة عقلية الموجود

فی الاعیان وارادة النقوش بعیدة هنا اذ تلقف الملک لیس الا الالفاظ وانما وضحنا مع ظهوره
اذ المتبادر الموجود فی الاعیان وهو الکلام النفسی وارادته هنا متعذرة قوله او تنزیلا للمنتظر الخ
ای شبه مجموع المنزل بشیء نزل فی تحقق النزول لان بعضه منزل وبعضه منتظر سینزل قطعا
فیصیر انزال مجموعه مشبها بانزال ذلک الشیء الذی نزل فیستعار صیغة المضی من انزاله لانزال
المجموع فلا اشکال بتوهم لزوم الجمع بین الحقیقة والمجاز فی کلا الوجهین اما فی التغلیب فلانه
ارید به معنی واحد یترکب من الحقیقی والمجازی یعمهما ولم یستعمل اللفظ فی کل واحد منهما بل
فی المجموع ومثل هذا الجمع جائز بالاتفاق وقدم توضیحه فانزل استعمل فی انزال جمیع القران مجازا وهو معنی
واحد یشمل علی ما حقه صیغة الماضی وهو معنی حقیقی له ویشمل ایضا علی ما هو حقه صیغة المستقبل
وهو معنی مجازی له لکن لم یستعمل انزل فیهما لما عرفت واما فی الاستعارة فلانه استعمل فی مجموع ما نزل
وما سینزل لفظ انزل الذی موضوع للمشبه به وهو شیء نزل ولم یستعمل فی ما نزل وما سینزل
حتی یلزم الجمع بین الحقیقی والمجازی علی ان هذه العنایة انما یحتاج الیها فی کلام الشیخ الزمخشری لانه حنفی
المذهب واما فی کلام الامام البیضاوی فلا لانه یجوز عنده ذلک الجمع لکونه شافعیا واعترض ایضا
بان وجوب اشتمال الایمان علی السالف والمترقب لا ینافی الاخبار عنهم فی ذلک الوقت بانهم یومنون
بالفعل بالسالف اذ الایمان بالمترقب انما یکون عند تحققه وان ارید الایمان بان کل ما نزل فهو حق
فهذا حاصل الآن من غیر حاجة الی اعتبار تحقق نزوله واجیب بانه لما وجب لذلک وجب فی مقام
الاخبار عنهم بانهم یومنون بکل ما یجب الایمان به ان یتعرض لذلک سیما ولفظ یومنون المضارع
مبنی علی الاستمرار بلا اقتصار علی المضی وهذا ظاهر اذا ارید بالمؤمنین مطلق المؤمنین واما اذا ارید
الذین امنوا فلا یخلو عن تکلف ولا یخفی ان الفرق بین الاحتمالین تحکم لان المراد بالتکلف ان کان
انه ان اهل الکتاب من امن منهم الآن لا یعرف ما نزل حتی یتحقق عنده ویجب الایمان به یقینا
او المراد به ان ایمان اهل الکتاب السالف قد تحقق من قبل فلا یظهر فیه الاستمرار وعدم المضی او وجه
التکلف ان بعض المؤمنین من اهل الکتاب لم یدرک جمیع القران بل بعضه فلا یحسن ان یحکم بانهم
یومنون علی الاستمرار التجددی بحسب تجدد المنزل علیه فکل ما ذکر فی وجه التکلف جار فی مطلق المؤمنین
لا سیما الاخیر فان جمیع المؤمنین لم یدرکوا جمیع القران اهل الکتاب وغیرهم بل المراد ان مطلقهم
یدرکه کمطلق المؤمنین علی الاطلاق وان اعتبر الاستغراق فلا یصح ذلک فی الفریقین فالوجه ما قررناه
اول البحث والمضارع اما محمول علی بقاء الایمان لحظة فلحظة واما محمول علی حکایة الحال الماضیة ثم
قولهم انه من اطلاق الجزء علی الکل فیه خدشة اذ اطلاق الجزء علی الکل المعدوم غیر متعارف لیس له
نظیر ولو سلم ان اطلاق الجزء علی الکل المعدوم فلا یرد ما اورده البعض من قلة التدبر من ان المحقق
صرح فی التلویح انه لا یصح ان یقال لا تقتل الاسد ویراد الرجل والاسد فان ما نحن فیه لیس کذلک
فان القران مرکب من المنزل وما سینزل کالانسان المرکب من الاعضاء ترکیبا حقیقیا وفی التلویح

ان القران عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذی لا یختلف باختلاف المتلفظین انتهی فثبت
الترکیب ولیس هذا من قبیل لا تقتل الاسد ویراد به الرجل والا فی کونه اعتبارا محضا ومعلوم
بالبدیهة ان هذا الکل ای القران لازم للجزء لزوما عربیا بمعنی انتقال الذهن من الجزء من حیث
انه جزء الیه واللزوم العقلی منتف فی سائر الاجزاء قال فی شرح التلخیص واللزوم اما ذهنی
محض کاطلاق البصر علی الاعمی او منضم الی لزوم خارجی بحسب العادة او بحسب الواقع وح
اما ان یکون احدهما جزء للاخر کالقران للبعض الخ وایضا هو لازم بمعنی اذا انتفی الجزء انتفی
الکل فثبت صحة اسم الجزء علی الکل لتحقق شرطه ولا اضطراب فیما ذکر باسره وانما الاشتباه فی
اطلاق الکل علی المعدوم کما مر واما الاشکال بانه ان القول بالاستعارة یفضی الی احداث قسم
ثالث للاستعارة اذ لا شک انه لا شک انه لیس استعارة اصلیة وهو ظاهر ولا تبعیة لجریانها
فی المشتقات باعتبار المشتق منه وهنا لیس کذلک اذ الاستعارة هنا باعتبار الهیئة لا باعتبار
المادة وهذا الاشکال وارد فی مثل ونادی اصحاب الجنة الآیة وسیق الذین اتقوا الآیة وغیر
ذلک فجوابه ان الاستعارة هنا اعتبرت اولا فی الانزال بان شبه اولا الانزال فیما سینزل وما انزل
ای المجموع المرکب منهما بالانزال المحقق فی الماضی فی تحقق الوقوع فاعتبر الاستعارة اولا فی الانزال
المعتبر بالماضی للانزال المعتبر فی الاستقبال ثم اعتبر بواسطة ذلک فی انزل فیکون استعارة
تبعیة هکذا حقق فی فن البیان وان اختلف فیه العلماء الاعیان والقول بانه لم یعهد تشبیه
الجزء باطل لما یلزم من تشبیه الشیء بنفسه مدفوع بان المجموع من حیث المجموع مغایر للجزء وان المشبه به
لیس هو الجزء المنزل بالفعل فی الماضی بل الامر المنزل فی الماضی غیر الجزء کالتوریة مثلا علی انه
لا یجب ان یکون المشبه به امرا محققا بل یکفی کونه موجودا فرضا کما حقق فی قوله تعالی وسع کرسیه
السموات والارض الآیة والعجب من هؤلاء الفحول کیف ذهلوا عن ذلک التحقیق مع ان ذلک
کله مسطور فی کلام الثقات وفی الکتب المعتبرات قوله ونظیره قوله تعالی حکایة عن الجن انا سمعنا
کتابا انزل من بعد موسی النظیر یستعمل فی معنی المثال وفیما کان مثلا للشیء فی الاعتبارات فی غیر
تلک المادة وهذا هو المتعارف والظاهر انه مراد المص اذ سمعنا کتابا وانزل کتابا کلاهما یحتاج الی
احد التوجیهین المذکورین اما التغلیب او التنزیل والی ذلک اشار بقوله فان الجن لم یسمعوا
جمیعه ولا ریب ان المجموع لیس عین ما مر بل نظیره علی ان کونه مثالا لا معنی له اذ الجزئی لا یکون
مثالا للجزئی فیتعین ما ذکرناه والقول بانه لا یخفی ان المتبادر من سمعنا کتابا سمعنا بعض
کتاب وسمع بعضا آخر لانه غیر معلوم بخلاف الانزال فانه معلوم انه ینزل بعضا آخر تدقیق
خارج عن تحقیق اما اولا فمن این یعلم انهم لم یسمعوا بعده وعدم العلم بذلک لا یستلزم
العدم مع انهم امنوا به فلا بد من سماع البعض الاخر لتعبدهم به فان الجن مکلف بشرعنا اتفاقا
واما ثانیا فلانه لا فرق بین سمعنا کتابا وانزل کتابا بان المتبادر من الاول البعض والثانی الانزال

الكل بل هما سيان في ان المتبادر من كل منهما ما هو المتبادر من الاخر بل يمكن ان يقال الامر بالعكس
اذ بشهادة الايمان يعلم انه يجب عليهم سمع البعض الاخر المنزل واما انزال بعض اخر فمن ايمن
يعلم ما لم ينزل بعد فالتعبير بصيغة المضي في سمعنا وانزل اما للتغليب او للتنزيل اذ الكتاب
كالقران يراد به المجموع لا سيما وقد قيد بكونه من بعد موسى فهو كله لا بعضه ولا القدر المشترك
بينه وبين كله لكن يرد عليه ايضا ما يرد على ذلك فلا تغفل **قوله** وما انزل من قبلك التورية
لا التورية فقط ولا الانجيل فقط كما ذهب اليه البعض فالاولى التنبيه على مؤمني اصحاب
الانجيل بعد قوله كعبد الله بن سلام وتعميم الاضراب اليهم ضعيف اذ المتبادر امثال عبد الله بن
سلام من اهل التورية وفيه دليل على ما ذكرناه من ان المراد بالايمان بذلك الايمان بانه كلام الله تعالى
سواء كانوا مأمورين بما في ذلك الكتب اولا وظهر بطلان ما قيل من اهل التورية امنوا
بالتورية ولم يؤمنوا بغيرها واصحاب الانجيل امنوا ولم يؤمنوا بالتورية وقد نبهنا عليه
فيما مضى **قوله** والايمان بهما اى بما انزل اليك عليه السلام وما انزل من قبله جملة اى اجمالا فرض
عين على كل احد من الخواص والعوام والرجال والنساء وسائر الانام وبالاول اى القران دون الثاني
وهو الكتب المتقدمة تفصيلا اى الايمان بما فيه من الاحكام والقصص والواعظ وغير ذلك تفصيلا
فرض كفاية اى لا بوفى مسافة القصر من شخص يعلم ذلك ويحصل به الكفاية والا لكان كل من قدر على تعلمه
ولم يتعلم كان اثما فاذا تحقق ذلك في بعض شخص سقط عن الباقين والا فاثموا كلهم اذ الفرض
الكفاية فرض على الكل كالعين الا اذا قام به البعض سقط عمن عداهم بخلاف فرض عين قيل انه
لا بد من شخص كذلك في كل اقليم وهو الصحيح وقيل يكفي وجوده في جميع البلاد المعمورة الاسلامية المعاش
بفتح الميم مكسب الناس الذين يعيشون به اى يبقون في الحياة لانه من العيش وهو الحياة وهو
في الاصل مصدر كالمعيشة ثم سمي به ما به العيش والحياة متعبدون بفتح الباء وكسرها وهو
الظاهر اى مكلفون وفيه دليل على ذكرناه سابقا من ان الايمان بالقران المراد منه ليس الايمان بانه
حق فقط بل معه الايمان بما فيه تفصيلا للعمل بما فيه **قوله** اى يوقنون ايقانا اه اى ليس المراد الايقان
المشترك بين مؤمني اهل الكتاب وبين من عداهم بل الايقان المقيد بهذا القيد وهذا بناء على ما مر
ذكره من ان المراد من الاصول الثاني مؤمنوا اهل الكتاب وهو المختار عنده وغرضه بذلك دفع ما
عسى ان يورد على قوله وبالاخرة الاية انه لو كان المراد بالموصول الثاني مؤمني اهل الكتاب لذكر فيه
ما يختص بهم وليس كذلك اذ الايقان بالاخرة عام لهم ولغيرهم فاشار الى الجواب بان الايقان مختص
بهم اذ المراد الايقان المقيد والقرينة على ذلك القيد كون السوق شرحا لحالهم المختص بهم الا يرى
ان الايمان بما انزل من قبله استقلالا مختص بهم وكذا الايقان لوقوعه في جنبه فلا تعريض لمؤمني
اهل الشرك اصلا كما مر توضيحه سابقا قوله زال معه اى مع ذلك اليقين ولقد اجاد في قوله معه
هذا الوصف بمنزلة التعريف له اذ الايقان كما سيجيء اتقان العلم بنفي الشك والشبهة عنه بالاستدلال

وهو في شانهم ذلك المذكور فانهم امنوا بالاخرة ايمانا غير معتد به لقولهم ان الجنة لا يدخلها الا كونهم
قاطعون بذلك لا شاكون فيه الا ان ينزل قطعهم وجزمهم منزلة الشك ومعنى اليقين في حق
غيرهم اتقان العلم بحيث يزول معه ما كانوا عليه من الانكار او التردد فيه **قوله** واختلافهم مجرور
معطوف على قوله ان الجنة اى ومن اختلافهم في نعيم الجنة منهم من قال انهم لا يتناكحون ولا
ياكلون ولا يشربون وانما يتلذذون بالروايح الطيبة والاصوات الحسنة والسرور فان غيره
لاجل النماء والبقاء وهم في غنية عنه ومنهم من قال انهم ياكلون ويشربون ويتناكحون على حسب
مجراها في الدنيا وفي هذا البيان تصريح بان اليهود والنصارى معترفون بالمعاد الجسماني والظاهر
انه مذكور في التورية والانجيل فلا يعرف وجه ما قيل من ان الكتب السالفة لم تتعرض لتفصيل احوال
الاخرة فلذا ظن اهلها ظنونا فارغة بخلاف القران الناطق بتفصيلها وبيانها وفي شرح الطوالع
ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد الجسماني ولم يذكر التورية وانما ذكر في كتب حزقيل وشعيا والمذكور
في الانجيل انما هو المعاد الروحاني فتدبر انتهى فاذا لم يذكر المعاد الجسماني في التورية ولا في الانجيل ولم
يخبر نبيهما فمن اين يعلم اليهود والنصارى ذلك مع انه تعالى حكى عنهم اختلافهم في الدار الاخرة
وايضا انه باى طريق يعلم ان المعاد الجسماني لم يذكر فيهما ولم يذكر نبيهما فالبيان الثاني مطلوب
من موضعه ولا اعتماد فيما بهما في ايدي اليهود والنصارى للتحريف والتغيير ومثل هذا شبهة لورث فتنة
وقد قال تعالى وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء الاية اى كل من المصالح الدينية
والدنيوية واعظم المصالح الدينية بيان الاخرة واحوالها **قوله** وفي تقديم الصلة يعني بالاخرة
على عامله وهو يوقنون وبناء يوقنون اى جعله خبرا له وحاصله وتقديم المسند اليه وهو هم
على الخبر الفعلي فهنا تقديمان يفيد الحصر بمعونة المقام وفحوى الكلام الاول يفيد ان ايقانهم
مقصور على الاتصاف بكونه للاخرة لا يتعداها الى الاتصاف بكونها لغيرها وهذا مقتضى القاعدة
فيرد على ظاهره انهم يؤمنون بالاخرة ولا يؤمنون بغيرها وهذا غير صحيح فضلا عن التعريض فاشار
المص الى دفعه بان المراد بغير الاخرة المنفي عنهم ايمانهم ايمانهم بالاخرة التي يزعمها اهل الكتاب فمن قال
اى ايقانهم مقصور على حقيقة الاخرة لا يتعداها الى ما هو على خلاف حقيقتها اشار الى هذا الدفع
فالحصر اضافي لا حقيقي فلا اشكال فالقرينة عليه الاخبار اولا انهم يؤمنون بما انزل الاية فلا جرم
ان المعنى ما ذكر فح يكون في ذلك تعريض بان ما عليه مقابلوهم واضدادهم ليس من حقيقة
الاخرة في شيء وحاصل المعنى انهم يوقنون بالاخرة على ما هي عليه لا بغيرها مثل من عداهم من اهل
الكتاب والتقديم الثاني يفيد ان الايقان مقصور عليهم لا يتعداها الى غيرهم من اهل الكتاب
فالقصر ايضا اضافي بدلالة ان من عداهم من غير اهل الكتاب ايقانهم بالاخرة وغيرها مبتين
في الموصول الاول اذ الايمان بالغيب شامل للايمان بالاخرة فلا اشكال اصلا وقد نبهنا عليه فيما مر
فقوله وبان اعتقادهم في امر الاخرة غير مطابق اشار الى خلاصة القصر الاول وقوله ولا صادر

ع قال تعالى عن عيسى عليه السلام والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا وهذه الاية دلت على ان عيسى عليه السلام ذكر المعاد الجسماني في المهد صبيا فضلا عن ذكره بعد كونه نبيا منه

ط لاسيما اليهود في زمن موسى عليه السلام في معتقدهم فيلزم جوابا مخالف لمعتقدنا مع ان العلماء صرحوا كافة بانه لا اختلاف في الاعتقادات في جميع الشرايع منه

ط قال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وان لك موعدا لن تخلفه قال المص اى في الاخرة بعد ما عاقبك في الدنيا قوله تعالى وقال موسى اني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب ويجزيه لك في الاخرة ومن تكون له عاقبة الدار قوله تعالى يا قوم انما هذه الحيوة الدنيا متاع وان الاخرة هي دار القرار قوله تعالى وقلنا من بعده لبني اسرائيل اسكنوا الارض فاذا جاء وعد الاخرة جئنا بكم لفيفا فهذه الايات ناطقة بان موسى عليه السلام اخبر قومه بالمعاد الجسماني كما يظهر لمن نظر الى التفاسير لاسيما البيضاوي فمن ادعى خلاف فليبين دليله حتى ننظر اليه ونتكلم عليه فالاكتفاء بمجرد الدعوى بلا بيان بالبرهان الاقوى في مثل هذه المسئلة الفحول العلياء ما يتحير فيه العقول ويتوحش منه منه

عن ايقان اشارة الى حاصل القصر الثانى وانه قصر الصفة على الموصوف والاول قصر الموصوف
على الصفة كما اشرنا اليه فى اثناء التقرير ولغرض التعريض ذكر وبالاخرة هم يوقنون مع انه داخل
فى عموم ما انزل والنكتة المشهورة فى عطف الخاص على العام هى ان الايمان بالاخرة سبب لايمان
ما عداها قال تعالى والذين يؤمنون بالاخرة يؤمنون به الاية فبهذه الحيثية يكون لها شان وفخامة
ولا يضره شرافة سائر المؤمن به عليها وغرض التعريض يؤيده **قوله** واليقين اتقان العلم بالتاء
المنقوطة المثناة من فوق وهو الصحيح وفى بعض النسخ بالياء المثناة من تحت فلا وجه له اذ فيه
شائبة المصادرة بنفى الشك والشبهة وهذا مذهب البعض واختاره المص وبعضهم عرفوه
بالاعتقاد الجازم الثابت بحيث لا يزول بتشكيك مشكك المطابق وهو المشهور بين ائمة
الاصول والكلام فيتناوله وغيره لكن لا يتناول التصور وبعضهم اختاروا كالامام النسفى
هو العلم الذى لا يحتمل النقيض مطلقا فيتناول التصور ايضا وقال الامام القشيرى فى كتاب
مقامات الصوفية اليقين علم لا يتداخل صاحبه ريب على مطلق العرف ولا يطلق فى وصف
الحق سبحانه وتعالى لعدم التوقيف كذا قيل فعلى هذا عدم اطلاقه على الله تعالى لعدم السمع من
الشارع وهذا وان كان مرادفا للعلم لكن لا يجب من اطلاق احد المترادفين صحة اطلاق المرادف
الاخر واستوضح بالجواد والسخى فان الثانى لا يصح اطلاقه على الله تعالى مع صحة الجواد الذى مرادفه
لان الجواد من مسموع الشارع دون السخى فكذا هنا واما على ما اختاره المص فعدم اطلاقه لاشعاره
النقص اذ نفى الشك بالاستدلال معتبر فيه ولا ريب فى عدم الصحة فلا وجه للاعتراض على المص
بمذهب آخر قال فى الاحياء اليقين مشترك بين المعنيين الاول عدم الشك فيطلق على كل
ما لا شك فيه سواء حصل بنظر او حس او غريزة عقل او بتواتر كوجود مكة او دليل وهذا لا يتفاوت
قوة وضعفا والثانى وهو ما صرح به الفقهاء والصوفية وكثير من العلماء وهو ما لا ينظر فيه الى
التجويز والشك بل الى غلبة على القلب فكل ما غلب على القلب واستولى عليه فهو يقين وتفاوت
هذا قوة وضعفا ظاهر انتهى وهذا المعنى الاخير عند العلماء غير متعارف يناسب اذ ظاهره الظن
قوله واليقين اشارة الى ان الايقان واليقين متحدان لا فرق بينهما فمن وهم الفرق فقد وهم
ثم قوله ولذلك لا يوصف به علم البارى فيه سوء ايهام فانه يوهم انه ان فسر اليقين بغير ما ذكر
يوصف علم البارى به وقد عرفت انه لا يصح اطلاقه عليه تعالى باى معنى كان فالاولى الاكتفاء
بالعلم الضرورى والمراد بالضرورى ان كان البديهى الاولى فانه قد يفسر به فيكون مرادفا له فلا يرد
على المص انه فسر فى قوله تعالى عين اليقين بالرؤية التى هى نفس اليقين فان علم المشاهدة اعلى
مراتب اليقين فجعل المشاهد المحسوس يقينيا وهو من الضرورى المراد هنا فلا تناقض بين
كلاميه وان اريد به مطلق الضرورى الشامل للاوليات والحدسيات والمتواترات وغيرها كما هو
المشهور فكلامه هنا بناء على اصطلاح وكلامه هناك مبنى على اصطلاح اخر فلا تناقض ايضا واما الاعتراض

بانه لاحاجة

بانه لاحاجة الى اعتبار الاستدلال فى الآية لانه لو حصل الايمان بالاخرة بالحس والمشاهدة كان فى
اعلى مرتبة التقوى ولا يتوقف على الاستدلال فضعيف جدا اذ الاخرة من الغيب الذى لا يقتضيه
بديهة العقل ولا يدرك بالحس ولو فرض وقوعه فى حال التكليف لا يقبل واما الحس والمشاهدة لارباب
التقوى من المرتبة العلياء فمحمول على التنبيه لا على الحقيقة واجيب ايضا بان اعتبار الاستدلال
لكون الكلام فى مدح الكتاب وكونه دليلا للايمان وامر الاخرة نعم قد لا يتوقف التقوى على الاستدلال
بل قد يحصل بالالهام مثلا لكن الكلام مبنى على الاغلب وهو حصوله بالاستدلال بالكتاب انتهى وفيه ما فيه
اذ الالهام ليس من اسباب العلم لغير الانبياء عليهم السلام **قوله** والاخرة تانيث الاخر اسم فاعل
من اخر الثلاثى بمعنى تاخر وان لم يستعمل ولم يسمع من العرب كما ان الاخر بفتح الخاء اسم تفضيل منه صفة
الدار اى فى الاصل صفة الدار اذ الاخرة على ما عرفت اسم فاعل وصفة فلا بد له من موصوف اما الدار
بدليل مذكور او النشاة بدليل قوله ثم الله ينشئ النشاة الاخرة وما اختاره المص اكثر وقوعا فى القران
وهذا باعتبار وقوعها فى القران والا فموصوفها قد يكون غير الدار ايضا فغلبت بفتح اللام وتخفيفها كالدنيا
فانها فى الاصل صفة بمعنى القربى من الدنو اى القرب او الدنى من الدناءة وعلى المعنى الاول قوله ولقد
زينا السماء الدنيا الاية وقوله تعالى وما الحيوة الدنيا يحتمل المعنيين اى الحيوة القربى او الحيوة الدنية
الفانية الفارغة ثم غلبت على هذه الدار الدنية الفانية فاذا لم يذكر معهما موصوف فهما يراد بهما الدار
الاخرة الباقية والدار العاجلة الزائلة ما لم يوجد قرينة على خلافه والغلبة تكون فى الاسماء كالبيت
على الكعبة كما يجى وفى الصفات كالرحمن وفى المعانى كالخوض بمعنى مطلق الشروع غلب على الشروع فى
الباطل خاصة وغلبة الوصف قد تكون على موصوف معين لكثرة جريه عليه وخرج بذلك عن الوصفية
فى الجملة لا بالكلية مثل اسم الزمان والمكان اذ اصل الصفة ان توضع لمعنى قائم لذات مبهمة غير معينة
واسما الزمان والمكان موضوعان لذات معينة فى الجملة وهو الزمان والمكان وقد تكون تلك الغلبة
على موصوف غير معين بحيث خرج عن الوصفية بالكلية كالابطح فلا يجرى على الموصوف اصلا ويحمل
على هذا قول الرضى الغلبة تخصيص اللفظ ببعض ما وضع له فلا يخرج بها عن مطلق الوصف بل عن الوصف
العام فلا يطلق على كل ما وضع له ولا يتبع الموصوف فلا يقال فبداد هم وبين سره قدس سره فى
حواشيه عليه ان خصوصية الموصوف صارت بالغلبة داخلة فى مفهوم الوصف مع ملاحظة اتصافه
بمفهوم المشتق منه فلا يصح على غيره ولا على عينه ايضا اذ يصير معنى ادهم قيد فيه دهمة والحاصل ان
بالغلبة ان كانت بمنزلة الاسماء الجامدة بسبب قوة الغلبة يمتنع اجراؤها على الموصوف والا فلا يمتنع
وما نحن فيه من قبيل الثانى لصحة اجرائها على الموصوف كما مثاله وهذا اولى مما قيل ان السيد السند
جوز هنا ذكر الموصوف مع كون الكلمة مترقبة الى الاسمية فينافى ما ذكره فى تلك الحاشية ويمكن
التفصى عنه بان الترقى الى الاسمية لا ينافى استعماله على وجه الوصفية احيانا انتهى اذ كون الوصف
مترقيا الى الاسمية يعلم باستعماله بلا موصوف مثل الاسماء الجامدة واما اذا استعمل مع اجرائه

على الموصوف ولو احيانا يكون من قبيل الوصف الذى هو لا يخرج بالغلبة عن الوصفية الى
الاسمية بالكلية لا من الوصف الذى هو صار بالغلبة بمنزلة الاسم وهذا هو الانسب لامتياز
احد الوصفين الغالبين عن الاخر ولو صح صحة ذكر الموصوف مع الوصف الغالب المترقى بالغلبة
الى كونه بمنزلة الاسم الجامد لكان الحمل على انه للمبالغة فى كون الغلبة قوية بحيث كاد الوصف بها ان يكون
بمنزلة الاسم الجامد اولى من القول بان الترقى الى الاسمية لا ينافى استعماله على وجه الوصفية
احيانا فانه بأى طريق يمتاز احد الوصفين الغالبين عن الاخر وقلة الاستعمال وكثرته لا يجدى
نفعا فى الفرق لانتفاء الاستقراء التام قوله وعن نافع انه خففها الخ التخفيف هنا نقل حركة
الهمزة الى الساكن قبلها واسقاطها وهو نوع من انواع تخفيف الهمزة المفردة وهو لغة لبعض
العرب والتفصيل فى الشافية وشروحها وهذه رواية من ورش ولعل المص ظفر برواية عن نافع
قوله يوقنون الخ الواو اذا ضمت ضمة غير عارضة يجوز ابدالها همزة مطردا كما فى وجوده جمع
وجه ابدال الواو همزة فقيل اجوه فالواو هنا ليس بمضموم فالوجه فى ابدالها همزة لمجاورتها للمضموم
اعطيت حكمه وهو من احكام الجوار وهذا كثير مثل كسر الدال فى الحمد لله وضم اللام فى لله كما نقل عن
ابن جنى فى كتاب الخصايص قوله ونظيره اى نظير اجراء الواو وما قبلها مجرى الواو المضمومة نفسها
لحكم الجوار قول الشاعر وهو جرير يمدح بها موسى وجعدة ابناه بالكرم والاشتهار به وقيل البيت
لابى حية النمرى قوله لحب اصله حبب من الباب الخامس فادغم فصار حب بضم الحاء او نقل حركة
العين اليه او بفتح الحاء بدون نقلها اى صار محبوبا واللام جواب قسم مقدر ولم يؤت بقد مع
ان اتيانه فى مثله واجب لاجرائه مجرى فعل المدح مثل والله لنعم الرجل زيد اذ المعنى ما احبه الى
فانه يقال حب الى فلان وبفلان على زيادة الباء اى ما احبه الى فهو فى حكم نعم كذا قالوا لكن لفظ
حب بمعنى ما احبه فيه نظر ظاهر قولهم يقال حب الى فلان بمعنى ما احبه ظاهره انه مصنوع والا فلا بد
من استناده الى احد من الائمة العربية ولو قيل حذف قد لضرورة الشعر لكان حسنا والموقدان
ابنا جرير فاعل لحب الى بالياء المتكلم موسى وجعدة عطف بيان لموقدان او بدل كل منه
اذا اضاء بهما ان الوقود بضم الواو مصدر وبالفتح ما يوقد به وصف الشاعر ابنيه بالكرم والاشتهار
بحيث يتضمن وصف نفسه به ايضا على احتمال فكنى عن الاول بايقاد نارى القرى فانه ينتقل منه
الى الجود والكرم ولو بوسائط وعن الثانى باضاءة الوقود امامهما فان اضاءته يستلزم الاشتهار
فعلم ان الموقدان كناية او استعارة اذ قد عرفت ان الايقاد حقيقة ليس بمراد هنا وعلم ايضا
ان اذا اضاء بهما بدل من موسى وجعدة بدل اشتمال لكن الاولى كونه علة للمحبة او ظرف له
قوله ان جعل احد الموصولين مفصولا الخ اى ان جعل الذين يؤمنون بالغيب مفصولا
عن المتقين وجعل مبتدأ فجملة اولئك خبره كما صرح به هناك وانما اعاده هنا ليظهر صحة قوله
والا فالاستيناف لانه لو لم يضم اليه الموصول الثانى لاحتاج الى التاويل فى قوله والا فالاستيناف كعبارة

الكشاف

الكشاف والمعنى ان جعل احد الموصولين مفصولا سواء كان الموصولين مفصولا بان يجعل
الاول مفصولا ومبتدأ فانه يستلزم كون الموصول الثانى مفصولا اذ لا قائل بخلافه فانه يستلزم
الفصل بين الاول وخبره بالاجنبى او الموصول الثانى مفصولا فقط بجعله مبتدأ مع ان الاول
موصول بالمتقين وغرضه افادة هذا الموصول الثانى وانه اذا كان مفصولا فقط فالجملة ايضا
خبر وقد سكت عنه صاحب الكشاف فاحتيج فى قوله والا فالاستيناف الى التاويل قوله وخبر له
خبر بعد خبر للفظ الجملة قوله فكانه لما قيل هدى الخ وانما قال فكانه اذ ليس هناك سؤال محقق
بل امر فرضى يظن ورود السؤال فكلمة كان فى مثل هذا الموضع للظن ولا يخفى عليك ان هذا
التقدير يختص بكون الموصولين جميعا مفصولا عن المتقين بان يكون الاول مبتدأ والثانى
عطفا عليه واما اذا كان الثانى وحده مفصولا عنه بان يكون الاول موصولا به والثانى مبتدأ
وجملة اولئك خبره والجملة معطوفة على جملة هدى للمتقين فلا يصح هذا التقدير اما اولا فلان
قوله فاجيب بقوله الذين يؤمنون ولم يقل او اجيب بقوله والذين يؤمنون يأبى عنه واما ثانيا
فلانه اذا فصل الموصول الثانى فقط كان الموصول الثانى ابتداء كلام لا جوابا للسؤال وهو
ظاهر ولعل عدم تعرضه له لان فصل الثانى وحده ضعيف لان الموصول الثانى اما ان يتحد مع
الاول او لا فان كان متحدا فحقه ان يجرى على ما اجرى عليه الاول فان قطع على ذلك وجعل مبتدأ
فان لم يجعل الاختصاص الحاصل من تعليق الحكم بالوصف الذى يتضمنه المبتدأ وتعريضا باهل الكتاب
الذين لم يؤمنوا ومع ذلك انهم يظنون انهم على هدى كما ذكر فى الكشاف فقد قطع عن حقه واضيع
فائدة الاستيناف بلا داع ظاهر مع انه تكرار لما تقدمه وان جعل تعريضا به كان فائدة مطلوبة
يرتكب بها خلاف الظاهر والوجه فى تصوير التعريض على ما قاله قدس سره انه لما عبر عن
المؤمنين بانهم جامعون بين المنزلين قابلهم بهذا الاعتبار من انفرد باحدهما وهم
كفار اهل الكتاب فعرض بان ظنهم انهم على الهدى ظن كاذب وطمعهم فى نيل الفلاح تخيل فارغ
ومعنى الكلام ان الكتاب هدى للذين امنوا به والذين لم يؤمنوا به ليسوا على هدى فى الجملتان
بحسب المعنى وان تقابلتا فى اثبات الايمان وسلبه فى الطرف ليسا على حد يحسن العطف
بينهما فان الاولى فى وصف الكتاب بكمال الهداية للمؤمنين به والثانية لسلب الاهتداء
عن طائفة اخرى لم يؤمنوا به ولو قيل المعنى على التعريض ان الكتاب هدى للمتقين وليس هدى
لمن عداهم لفساد استعدادهم وعدم تدبرهم فالجملتان تكونان متناسبتين غاية التناسب
فان سلب كونه هدى لغير من صقل العقل واستعمله فى تدبر الدلائل صفة كمال الكتاب كما ان كونه
هدى لمن هو صحيح المزاج وتام الاستعداد وطالب السداد صفة كمال قال تعالى فى شان الكتاب
ولا يزيد الظالمين الا خسارا فى معرض مدح الكتاب لم يتوجه الاشكال المذكور بلا ارتياب
اذ تفاوت احوال الشئ بحسب المحال من اوصاف الكمال وان كان الموصول الثانى مخالفا للاول

كما هو المختار عند المص كان الاولى بالثاني ان يعطف على الاول تقسيما للمتقين فان جعل مبتداء
بلا تعريض فقد ترك الاولى بلا سبب وفات نكتة السؤال المقدر وكان التخصيص المستفاد من
المعطوف منافيا في الظاهر لما استفيد من المعطوف عليه وان قصد التعريض كان اظهر ولم يكن
التخصيص مقصودا في المعطوف بل وسيلة الى التعريض ويتعين ان يكون بالقياس الى المعرض بهم
والحال في العطف كما سلف ويكن العناية التي ذكرناها في كون العطف حسنا بها وجعل الواو اعتراضية
وان امكن لكنه خلاف الظاهر ولك ان تقول هذا وان كان خلاف الظاهر لكنه سالم عن التكلف الذي
يضطرب عنه الاذهان وخروج الواو عن العطف شايع ذايع فالتكلف الذي ذكره شراح الكشاف
مما لا يناسب جزالة النظم الجليل في اشار المص الى ان قوله تعالى والذين يؤمنون ليس للعطف بل جملة
ابتدائية مسوقة لبيان احوال مؤمني اهل الكتاب تعريضا لمن عداهم ولضعف هذا لم يتعرض له
في ذيل قوله فكانه ولم ينبه عليه فيما سبق ومن جملة اسباب ضعفه انه على هذا التقدير يوهم اختصاص
كمال الفلاح بمؤمني اهل الكتاب ولا يحسن جعل القصر اضافيا هنا لما يجي من المص من بيان تشبث
الوعيدية ورده فانه نص في العموم فجملة اولئك انقطاعها عن الموصول الاول وربطها بالموصول
الثاني في غاية من السخافة بل نهاية من الغباوة بل نقول ان المص لم يشر الى هذا اولا ايضا بان يقال
ان الاحد في قوله احد الموصولين اراد به الموصول الاول فقط بناء على ان الاضافة للعهد كما صرح به
في شرح المقاصد من ان احد الامرين قد يستعمل في طرف واحد فقط ح يوافق اخر كلامه اوله
ويكون كلامه عين ما ذكره الكشاف ويندفع الاشكال بحذافيره قوله ما بالهم خصوا بذلك
اى حالهم اذ هو يجي بمعنى القلب والخاطر والشان والحال والمناسب هنا هو الاخير خصوا مبني
للمفعول حال من مجرور بالهم فالسؤال المستفاد من ما الاستفهامية في الحقيقة راجع اليها كانه
قيل ما سبب تخصيصهم بذلك واختيار ذلك للمبالغة بالاجمال اولا والتفصيل ثانيا والباء داخلة في
المقصور اى ما وجه امتيازهم بذلك وهل هم مستحقون به والمراد بالاختصاص الارتباط والتعلق
لا الحصر فانه مستفاد من اللام فهو يفيد الاختصاص في الاثبات لا في الثبوت الذي هو معنى القصر
فمن ذهب الى انه بمعنى القصر لم يصب ثم السؤال اما عن سبب الاستحقاق او عن وجود الاستحقاق فالاول
هو الظاهر لان لفظة ما تستعمل في السؤال عن السبب مطلقا او عن سبب خاص كما هو الغالب فيهما
ولان السؤال عن سبب الاستحقاق يتضمن السؤال عن وجود الاستحقاق اذ الشيء اذا تحقق بالاختيار
تحقق بسببه فاذا خفي سببه خفي وجوده فيما لم يظهر وجوده بيقين وههنا كذلك وعن هذا ينتقل من
انكار السبب الى انكار الوجود المختار فقوله قدس سره فمال السؤال الى انهم هل يستحقون ما ثبت لهم
من الاختصاص بيان حاصل المعنى لا حل المبني الاترى قال في شرح المفتاح انه سؤال عن سبب الاستحقاق
فلا منافاة بين كلاميه كما توهم ولما كان السؤال عن سبب مطلق استغني عن التاكيد قوله
فاجيب بقوله الذين الاية وحاصل الجواب ان هؤلاء لاجل اتصافهم بالصفات المذكورة متمسكون على

الهدى

الهدى الكامل واستقرارهم عليه باختيارهم ذكاء وجبهم وتوفيق من ربهم بتجيبه اليهم ذلك وانزال
الكتاب الكامل في الهداية ولما كان السبب مختصا بهم يكونون احقاء لاختصاص الهدى فالجواب مشتمل
على الحكم المطلوب مع تلخيص موجبه اى سببه كانه قيل هم احقاء بما اثبت لهم من الاختصاص وسببه
تلك الاوصاف من الايمان بالغيب الى اخره التي رتب عليها الحكم وهذا الاسلوب وان لم يشتهر لكنه
اوفى بتادية الغرض فانه من قبيل ارادة الحكم مع دليله ولا يخفى متانته ووثاقته والقول بانه والسبب
في تلك الاوصاف التي رتب عليها الحكم فاستغني عن تاكيد النسبة ببيان علتها مستغنى عنه بما ذكرناه
من ان السؤال عن مطلق السبب ثم الظاهر ان المراد به الاوصاف المذكورة التي هي ثابتة للمتقين
بالقوة والمشارفة اذ كون المراد بالمتقين المتقين باعتبار الغاية يقتضي ذلك والا فلا يحسن بل
لا يصح اتصاف المتقين بالمشارفة بتلك الاوصاف بالفعل وان اريد بهم المتقون بالفعل يصح ذلك
لكن المختار عند المص كونهم متقين بالمشارفة كما صرح به هناك قوله والا فاستيناف اى وان لم يجعل
احد الموصولين مفصولا بان يكون كلاهما موصولين بالمتقين بان يكون الاول صفة مثلا والثاني
عطفا عليه او معطوفا على المتقين لان لامه لكونه موصولا في قوة الجملة فيكون عطف الموصول الثاني
عطف الجملة على الجملة وفيه نوع ضعف في قوله اولئك على هدى جملة مستانفة بالاستيناف النحوي ولهذا
قال لا محل لها على انها صفة كاشفة قوله وكانها اشارة الى وجه الفصل وترك العطف يعني ان الفصل
لكمال الاتصال المانع من العطف فان ما قبله سبب له فهو في ضمنه حتى كانه نتيجة وانما قال كانه لانه عين
النتيجة بل هي بمنزلة اجمال بعد تفصيل وفذلكة كما سبق ومعنى كونه سببا له ان هذا التفصيل سبب للاجمال
في الجملة كعكسه فلا اشكال بان النتيجة تقتضي ذكر الرابطة الدالة على التفريع والمراد بالاحكام الصفات
المذكورة ولهذا جمع الاحكام وعبر عنها بالاحكام لانها جمل مشتملة على الحكم اى النسبة التامة الخبرية
لا العلم بها اذ الصفات تشتمل على النسبة التامة بطريق الاشارة قوله او جواب سائل لح
عطف على قوله كانه نتيجة وهذا اولى من القول بانه عطف على النتيجة وانما قال جواب سائل ولم يقل
استيناف للفرق بين الوجهين وللتنبيه على ان المراد بالاستيناف النحوي لا المعاني بمعونة القابلة وانت
خبير بان النكات مبنية على الارادة والاعتبارات فلا يرد ان الاستيناف النحوي ليس بجواب
سائل والاستيناف المعاني جواب سؤال فكيف يجتمعان في مادة واحدة قوله قال ما للموصوفين
الاولى كانه قال ما للموصوفين لا اذ سبب اتيان كان في قوله كانه لما قيل لا متحقق هنا الا ان يقال
انه اكتفى في التنبيه بما سبق والاولى ان يقال انه بتقديرا وكانه جواب سائل تفصيل لكون جملة اولئك
مستانفة ولا يبعد ان يقال انه عطف على قوله استيناف اى والا فهي مستانفة بالمعنى اللغوي او
او جواب سائل فح ترك كانه لما وانما اخره لضعفه لانه بعد ما اجرى عليهم تلك الصفات المقتضية لذلك
الاختصاص اقتضاء ظاهرا لم يبق لهذا السؤال اتجاه الا ان يغفل السائل عن اقتضائها الاختصاص
وكان الجواب المذكور اعادة للدعوى تنبيها على ان التامل فيها يغني عن مؤنة السؤال الا انه غير النسبة

بين الهدى والمتقين وزيد التصريح بنتيجة الهدى احترازا عن بشاعة التكرار كذا قرره قدس سره
ويمكن ان يقال ان السؤال هنا ليس عن سبب لمى فان الصفات المذكورة سبب لمى لذلك الاختصاص
وليس للسائل الغفلة عن ذلك فان الظاهر ان السائل المؤمنون فانهم وان علموا انه تعالى لا يسأل
عما يفعل لكنهم لارادة اطلاع الحكمة سألوا واسناد الغفلة اليهم غفلة جسيمة بل السؤال عن سبب
حقيقى بعد الجواب عن سؤال سبب الظاهرى فان لكل حكم سببا ظاهريا وحقيقيا كما حققه ائمة
الاصول والسبب الحقيقى هنا لكون الكتاب هدى لهم لا لغيرهم حكمه تعالى فى الازل وقضاؤه اهتداءهم
بهداية الكتاب وتحبيبه اليهم الايمان وتزيينه فى قلوبهم الايقان بسبب علمه الازلى انهم يختارون
باختيارهم الجزئى الاهتداء به والاذعان كانه قيل قد علمنا ان سبب الاختصاص المذكور الظاهرى
تلك الصفات فما سببه الحقيقى فاجيب بقوله اولئك على هدى من ربهم اى الموصوفون بهذه
الصفات مستقرون على هدى من الكتاب مقضى لهم باستقامة شكيمتهم من ربهم من مالكهم
الذى نواصى خلقه بيده يهدى من يشاء ويضل من يشاء لا من معقب لحكمه شيئا من الاشياء
وبهذا تم الجواب لاولى الالباب وذكر واولئك هم المفلحون من قبيل الاطناب كانه فهم من السؤال
ان السبب الحقيقى ما هو وما يترتب على ذلك الهدى فذكر السبب الحقيقى وما يترتب على الانتفاع
بهداية الكتاب ليطابق الجواب الغرض الذى هو فهم من فحوى الخطاب والى مثل ذلك اشار المص
فى قوله تعالى قال هى عصاى اتوكأ عليها الاية وانت خبير بان لفظ من ربهم ولفظة على فى على هدى
كالصريح فيما ذكرناه وقد غفل عن ذلك كثير من ارباب الحواشى واطالوا الكلام بلا طائل يضطرب
عنه الاذهان لبعده عن منهج البيان **قوله** ونظيره احسنت الى زيد الخ اى نظير الاستيناف
الثانى يؤيده قوله فان الاشارة الخ وقيل اى نظير الاستيناف المقدم على الوجهين قوله فان
اسم الاشارة من قبيل تخصيص البيان بما يحتاج اليه فالاولى ان الاستيناف الاول لظهوره
فى كونه باعادة الموصوف بالصفات المذكورة لم يتعرض له قد عرفت ان النظير ما كان مثلا للشئ
فى الاعتبارات فى غير المادة وهنا كذلك لان هذا تعليق الحكم بالوصف وما نحن فيه كذلك لكن المادة
متغايرة لان الاعادة باسم الاشارة من قبيل الاعادة بالصفة لانه اشارة الى الموصوف وترك
الكاف هنا احسن موقعا لكن المص نظر الى ان اعادة الموصوف بصفاته انما يكون بلفظ دال
عليه مطابقة كما فى النظير فان الصديق يدل على الذات الموصوفة بالصداقة مطابقة وهنا
ليس كذلك وفيه نظر **قوله** وهو ابلغ من البلاغة او من المبالغة بحذف الزوائد وجوابه
مذهب البعض من ان يستانف باعادة الاسم كقولك احسنت الى زيد زيد حقيق بالاحسان وحده
اى منفردا فى الاعادة بدون اعادته مع صفاته يعنى ان الاستيناف يجئ تارة باعادة اسم من استونف
عنه الحديث كقولك قد احسنت الى زيد زيد حقيق بالاحسان وتارة اخرى باعادة صفته كقولك
احسنت الى زيد صديقك القديم اهل لذلك هذا خلاصة ما فى الكشاف وتبعه السكاكى وغيرهم من علماء

البيان واختار المص لان الثانى ابلغ من الاول لما فيه اى فى الثانى من بيان المقتضى اى
للحكم وهو الوصف فيما استونف باعادة الموصوف بصفة صريحا وتلخيصه اى تلخيص المقتضى فيما
استونف باعادة باسم الاشارة فان فى اسم الاشارة تلخيص بيان المقتضى من غير تصريح به
كما قال فيما سبق فان اسم الاشارة كاعادة الموصوف **قوله** فان ترتب الحكم على الوصف
المناسب الصالح للعلية ايذان بان ذاى الوصف الموجب له اى للحكم ايجابا عاديا عندنا او ايجابا عقليا
بحيث يذم تاركه عند المعتزلة واحد المعنيين مراد والقرينة عليه اعتقاد قائله فلا اشكال بانه يلزم
استعمال فى معنييه معا او الجمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما مردود قوله بانه الموجب له الحصر
المنفهم من تعريف الخبر بالنظر الى انه جواب عن سؤال الاختصاص اذ الظاهر ان السبب
منحصر فيه ولو كان له سبب اخر فالحصر بالنظر الى الحكم المشخص فان سببه ما هو مذكور معه وان كان
لنوعه سبب غيره ثم المراد باعادة الوصف ذكر الصفة فى الاستيناف وهو حاصل فى النظير واما
لا عادة بالفعل فمثل قولك اكرم الى زيد العالم العامل ذلك الموصوف حقيق بالاكرام كان وجه ذلك
ان المراد باعادة اسمه وباعادة وصفه اعادة ذكر من استونف عنه الحديث اما باسمه او بصفته
فلا اشكال بان المثال لا يناسب الممثل اذ الموصوف لم يذكر فيه بصفاته حتى يعاد كذلك فالمناسب
فى التمثيل ان يقال احسنت الى زيد الفاضل السخى ذلك الموصوف حقيق بالاحسان لما عرفت من
ان المقصود ذكر الصفة فى الاستيناف وهو حاصل فى النظير نعم الاولى ما ذكرنا وتقدير السؤال
فى مثل احسنت الى زيد كيف يصور فقيل يقدر بانه هل هو حقيق بالاحسان كما هو المختار وقيل
يقدر بانه ما سبب الاحسان اليه واستحقاقه اياه وهو ضعيف لعدم مطابقة الجواب للسؤال
وفائدة الخبر فى احسنت زيدا اما بملاحظة قد اصبت فى احسانك اليه او المراد فائدة لازم فائدة
الخبر وهو افادة المتكلم علمه بذلك وقد اوضحنا ذلك فى الهامش ثم تقدير السؤال فى الاية الكريمة
يصح كونه من النبى عليه السلام او من اصحابه الكرام اذ القران المجيد لما نزل فى لغة العرب وعلى
وفق محاوراتهم حسن ان يقال هذا الكلام جواب سائل كما صرح به المص وهذا ليس من باب
السؤال عما يفعل قال الفاضل عبد الرحمن الامدى فى تعليقاته على الحاشية للفاضل العصام
فى اوائل سورة النبأ الظاهر ان الوجه ههنا اى فى مقام ورود الاستفهام فى كلام الملك العلام
ان يقال ان القران على لسان العبد فيندفع الشبهة بلا خفاء انتهى ولا يخفى دلالته على ما قلنا
فلا وجه لما قيل الا ترى ان ما فى الاية لا يصح ان يقدر السؤال فيها من رب الكلام وهو الله تعالى
مسبب الاسباب العالم بجميع الخفيات ولا من الملقى اليه الكلام اولا وهو النبى عليه السلام
والمؤمنين لعلمهم بانه لا يسأل عما يفعل مع ظهور ذلك عندهم ومن عداهم لا يسلم الهداية
من اصلها فلا يسأل عن سببها انتهى وهذا عجب منه اما اولا فلما عرفت من ان القران على لسان
العرب فيصح تقدير السؤال من الملك المتعال ايضا وقد روى انه تعالى قال سمع الله لمن حمده

على لسان عبده واما ثانيا فلان السؤال هنا بمعنى الاستفسار والكشاف مشحون به فلا يكون
من باب قوله تعالى لا يسأل عما يفعل **قوله** ومعنى الاستعلاء في على هدى قال ومعنى الاستعلاء
دون ومعنى على للتنبيه على ان الاستعارة في الحروف انما يكون بتبعية متعلقاتها وهي ما يعبر بها عند
التعبير عنها فمتعلق لفظة من الابتداء والى الانتهاء وعلى الاستعلاء وهو معنى كلي شامل لجميع افراد
الابتداء والانتهاء وغيرهما وهو معنى مستقل بالمفهومية يصلح ان يكون مشبها ومشبها به واما
الاستعلاء المستفاد من لفظة على فمعنى جزئي غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح ان يكون مشبها
ومشبها به ففي قوله ومعنى الاستعلاء في على هدى مسامحة اذ قد ظهر مما ذكرناه ان المستعار بالاصالة
الاستعلاء الكلي المستقل بالمفهومية والاستعلاء الذي في على هدى الاستعلاء الجزئي الا ان
مراده بيان ما هو مستعار بالتبع لئلا يفوت نكتة تعبير معنى الاستعلاء دون معنى على وحاصل
كلامه ان في هذا الكلام استعارة تبعية تمثيلا اما التبعية فلجريانها اولا في متعلق معنى الحرف
وتبعيتها في الحرف واما التمثيل فلكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من امور عديدة
كما ينادي عليه تعبير الشيخين حيث قال صاحب الكشاف ومعنى الاستعلاء في قوله على هدى
مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه
ونحوه هو على الحق وعلى الباطل انتهى والمص لخصه ونقحه كما تراه وتشبيه الحال بالحال من تعبيرات
التمثيل قال المص في سورة النحل في تفسير قوله تعالى فلا تضربوا لله الامثال الاية فان ضرب المثل
تشبيه حال بحال والتمثيل ضرب المثل والاتيان بمثله فكلام الكشاف مثل لتمكنهم وقول البيضاوي
تمثيل تمكنهم كالصريح انهما حملا الكلام على الاستعارة التمثيلية ومعلوم ان على ليس على ظاهرها بل محمول
على الاستعارة وهذا مختار المحقق التفتازاني حيث ذهب الى جوازه متمسكا بما صرح به العلامة
في مواضع من كشافه كما صرح به هنا يريد بذلك ما قلنا من ان التعبير بتشبيه حال بحال يناسب
الاستعارة التمثيلية بل من خواصه قيل وقد صرح بجواز اجتماعهما الفاضل اليمني وصاحب البسط
والمحققون من شراح المفتاح وفهم من تقرير المفتاح والكشاف وذهب الطيبي ايضا وقال انه
مسلك الشيخين الزمخشري والسكاكي لكن صاحب الكشف لم يرتضه واول ما في عبارتهم وتبعه فيه
السيد قدس سره وقال في حل كلام الكشاف يريد انه المستعارة تبعية شبه فيها تمسك المتقين
بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء
وقول الكشاف مثل اي تصور فان المقصود من الاستعارة تصور المشبه بصورة المشبه به
ابراز وجه الشبه فيه بصورته في المشبه به ثم انه قدم تصوير وجه الشبه اعني التمكن والاستقرار
على تصوير المشبه الذي هو التمسك لانه المقصود الاعلى بالقياس اليه ومن الناس من زعم
ان الاستعارة في على تبعية تمثيلية وان كونها تبعية لجريانها في متعلق معنى الحرف وكونها تمثيلية
لكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من عدة امور فورد عليه ان انتزاع كل من طرفيه من عدة

امور يستلزم

امور يستلزم تركيبه من معان متعددة ومن البين ان متعلق كلمة على وهو الاستعلاء معنى
مفرد كالضرب فلا يكون مشبها به في تشبيه تركب طرفاه وانضم اليه معنى اخر وجعل المجموع مشبها به
ولم يكن معنى الاستعلاء مشبها به في هذا التشبيه فكيف يسري التشبيه والاستعارة الى معنى الحرف
والحاصل ان كون استعارة على تبعية تستلزم كون الاستعلاء مشبها به وتركب الطرفين يستلزم
ان لا يكون مشبها به فلا يجتمعان فاجيب بان انتزاع كل من طرفيه من عدة امور لا يوجب تركبه
بل يقتضي تعددا في ماخذه كالحيوان الذي هو جزء للانسان فانه منتزع من امور متعددة وهي جسم
نام حساس متحرك بالارادة ومع هذا مفرد بلا خفاء فليكن الهيئة المنتزعة من الامور المتعددة
كذلك والقول بانه بحث فلسفي لا يناسب المقام لان اهل المنطق يترددون بين الحدود والقضايا
واهل البلاغة يخوضون في الخواص والمزايا وشتان ما بينهما خارج عن الانصاف وتمسك
بالاعتساف فان اهل البلاغة يستمدون ايضا من المنطق لا سيما في الحدود والقضايا فكيف ينكرون
كون اجزاء الحد مع كونه مفردا منتزعا من امور متعددة فقد بان صحة قول ان انتزاع كل من
طرفيه من امور عديدة لا يوجب تركيبه بل يقتضي تعددا في ماخذه فيجوز ان يكون المدلول الحرفي
لكونه امرا اضافيا كالاستعلاء والظرف ونحوهما حالة منتزعة من امور متعددة ولا يلزم كونه
مركبا لان دلالة على مثلا على الاستعلاء مطابقية وعلى البواقي التزامية واللفظ لا يكون مركبا
باعتبار المدلول الالتزامي الذي دل على اعتباره القرينة الخارجية فلجريان الاستعارة في الحرف باعتبار
المعنى المطابقي تكون تبعية ولكون كل من الطرفين حالة اضافية منتزعة من امور عديدة تكون
تمثيلية وعن هذا قال صاحب الكشاف شبهت حالهم بحال من اعتلى الخ وقد عرفت ان تشبيه حال
بحال من تعبيرات التمثيل واشار الى الاستعارة التبعية بقوله ومعنى الاستعلاء في قوله
على هدى الخ واما قوله قدس سره فهم المعتلي والمعتلى عليه من الاعتلاء انما يكون تبعا لا قصدا وذلك
لا يكفي في اعتبار الهيئة بل لا بد ان يكون كل واحد منها ملحوظا قصدا كالاعتلاء لتعتبر هيئة مركبة منهما
وهما من حيث انهما يلاحظان قصدا مدلولا لفظين اخرين فلا بد ان يكونا مقدرين في الارادة فيرد
عليه انه ان اراد بعدم كفاية مفهومهما تبعا في اعتبار الهيئة عدم كفايته فيه في نفسه فمسلم لكن
لا يضرنا فان المراد كفايته في اعتبارها بالقرينة وان اراد بعدمها عدم كفايته مطلقا او بالقرينة فهو
ممنوع اذ قرينة اعتبار الهيئة هنا حيث مدح سبحانه وتعالى بانهم لكمال تمسكهم وتمكنهم على الهدى حالهم
وهيئتهم متشابهة بحال من اعتلى الشيء واضحة كنار على علم فاذا قامت القرينة على الشيء يجب اعتباره
وجعلهم استعارة المصادر كالضرب والقتل استعارة في المفرد وعدم اعتبارهم فيها الهيئة مع
ان كل واحد منهما يستلزم فاعلا ومفعولا مع حصول التركيب بهذا الوجه لعدم قيام القرينة
على اعتبارها وحصول التركيب بهما لا لعدم امكانها ولا ندعي تحقق التمثيل في كل استعارة تبعية بل اذا
قام قرينة على اعتبار الهيئة المنتزعة من امور عديدة ولو بالتبعية كما فيما نحن فيه الا يرى ان المستعار

قوله ع والقول اشارة الى بحث جرى بين ابي السعود
والحافظ التاشكندي حيث قال الحافظ اني اظن ان
الحق في جانب التفتازاني في تجويز اجتماع الاستعارة
التبعية والتمثيلية والى حققته في حواشي على المطول
على ما هو ظني وقد صرح بجواز اجتماعهما الفاضل اليمني
اشار اليه القاضي البيضاوي في مواضع عديدة وحكم به
غير واحد من الفضلاء فلما احسن صاحب الارشاد
اعني ابا السعود انكار ما حققه في تفسيره وترجيحه
جانب التحرير قال هذا مبني على الغفول عن تحقيق المقام
فان مبنى الاستعارة التبعية تشبيه المفرد بالمفرد
ومبنى التمثيلية تشبيه المركب بالمركب فبينهما تنافيان
فقال الحافظ فانقول في الحيوان الذي هو جزء الانسان
فانه منتزع من امور متعددة وهي جسم نام حساس
متحرك بالارادة ومع هذا مفرد بلا خفاء فليكن الهيئة
المنتزعة من الامور المتعددة كذلك فقال صاحب
الارشاد هذا بحث فلسفي لا يناسب المقام لان اهل
المنطق يترددون بين الحدود والقضايا وارباب
البلاغة يخوضون في الخواص والمزايا وشتان ما بينهما
فلما آل الامر الى التشاجر بينهما اقيم لصلح العصر وكانت
على شرف الفوات فانفصلا على ذلك كذا قاله محمد الامين
ابن صدر الدين الشيرازي فلما كان جواب ابي السعود
بناء على التعصب والمكابرة اشرنا الى جوابه
في اصل الحاشية
منه

بالكناية المشبه به المرموز اليه بذكر لوازمه من غير تقدير في عرض الكلام كما هو مذهب السلف
فليكن الهيئة المرموز اليها بالقرينة الخارجية لا يقتضي كونها مدلولة للفظ مقدرة في الارادة
تمثيلية كذلك وينكشف منه انه لو قلنا ان تلك الهيئة ملحوظة قصدا بالقرينة الخارجية صح
كالمستعار بالكناية فلا يلزم التركيب ايضا اذا تبين من ذلك ان الملاحظة للمعنى لا يقتضي كونه
مدلولا للفظ مقدرا في الارادة والتعريضات من هذا القبيل فانها مقصودة من الكلام مع
انها لم يقدر لها الفاظ في افادة المرام والهيئة المذكورة منتزعة من مجموع تلك الامور من حيث
المجموع كالوحدة الاعتبارية فانها مأخوذة من مجموع الامور المتعددة مع انها لا تركيب فيها بداهة
واتفاقا قال بعض الافاضل نعم لا يجري الاستعارة التمثيلية بالمعنى المشهور في الحرف فانها في مجموع
الكلام المركب من الفاظ متعددة مفصلة بلا تصرف في الاجزاء كما في اني اراك تقدم رجلا وتؤخر
اخرى اذ يراد بمجموع اراك لا مستعودا في امرك وقد اعترف بذلك جدي سعد الدين التفتازاني انتهى
فعلم منه انه لا خلاف في ان التمثيل التفصيلي المعروف يستدعي تركب الطرفين حقيقة وان التمثيل الذي
هو مختلف فيه هل يشترط فيه التركيب في نفسه او يكفي التركيب في مأخذه واختار المحقق التفتازاني
الثاني اذ كلام الكشاف ظاهر فيه والسيد قدس سره ذهب الى انه يشترط فيه ان يكون اجزاؤه مرادة
منوية فلا يكون ما اقتصر عليه من الحرف مثل على ولفظة في مما هو عمدة المعنى المجازي مستعملا في معنى مجازي
بل حقيقة والا لكان مجازا مفردا لا تمثيلا وقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه المحقق التفتازاني فانه مع كونه
منفهما من كلام الائمة في فن البلاغة كالعلامة الزمخشري وصاحب المفتاح مؤيد بما ذكرناه وقد
صرح ارباب البيان ان الاستعارة التمثيلية اجزاؤها باقية على ما كانت عليه من كونها حقيقة او مجازا
ولا يشترط ان تكون حقيقة بل قد تكون مجازا ايضا فلفظة على هنا جاز ان يكون مجازا مستعارة
في التمسك بالهدى والمرموز اليها من الهيئة المنتزعة من امور عديدة وهي الراكب والمركوب
واعتلائه عليه استعارة تمثيلية للهيئة المأخوذة من المتقي والهدى وتمسكه به ويندفع به اشكاله
قدس سره بانه والحاصل ان كون على استعارة تبعية يستلزم كون الاستعلاء مشبها به وان تركب
الطرفين يستلزم ان لا يكون مشبها به فلا يجتمعان في وجه الدفع انه انما يتم هذا لو كان كون اجزاء
التمثيل حقيقة واجبا في التمثيل المذكور المشهور وليس كذلك كما عرفت فجاز ان يكون على مستعارة
تبعا بالمعنى المطابقي وتمثيلا باعتبار المعنى الالتزامي لكون مأخذه مركبا فالحيثيتان متغايرتان
فلا منافاة في جمعهما وليس المراد ان الحرف استعارة تمثيلية باعتبار كونها استعارة تبعية اذ لا
يتصور ذلك من العاقل فضلا عن شيخ الافاضل بل المراد ما ذكرناه من اعتبار الحيثيتين واجتماع
المتقابلات بالحيثيات شايع ذايع في المحاورات واعلم ان على هدى يحتمل لوجوه ثلثة الاول
تشبيه تمسكهم باعتلاء الراكب وهذا استعارة تبعية والثاني تشبيه هيئة منتزعة
من المتقي والهدى وتمسكه به بهيئة منتزعة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه فتكون
تمثيلية لتركب كل من طرفيها لكنه لم يصرح من الالفاظ التي بازاء المشبه به الا بكلمة على فان مدلولها

هو العمدة في تلك الهيئة وما عداه تابع له ملاحظ في ضمن الفاظ منوية وان لم يقدر في نظم
الكلام وبينهما فرق فليس في على استعارة اصلا بل هي على حالها لو صرح بتلك الالفاظ و
والثالث ان يشبه الهدى بالمركوب فهو مكنية وعلى قرينة التخييلية هذا خلاصة ما ذكره قدس سره
هنا وما ذكره في الوجه الثاني فهو مأخوذ من كلام الكشاف في قوله تعالى ختم الله الاية وهذا ايضا
مخالف للتمثيل المشهور من ذكر الفاظ المشبه به كلها او اكثرها فانه من الاستعارة المصرحة وهي
ان يذكر عين المشبه به ويراد المشبه كما صرحوا برمتهم فذكر جزء من الالفاظ المشبه بها ولو
كان عمدة وترك الباقي ولو كان مرادا منويا مخالف لتصريحهم لا سيما مع ذكر المشبه فان مبنى
الاستعارة تناسي التشبيه والعذر بان المشبه ههنا هو المجموع وما لم يذكر كله حصل التناسي
من العجب العجايب اذ ما ذكر من اجزاء المشبه يدل على ما لم يذكر كدلالة جزء من اجزاء المشبه به
على ما بقي والا فالفرق تحكم فاعتباره قدس سره ذلك بناء على ما فهم من كلام الكشاف وانه لا
مشاحة في الاصطلاح دون ما اختاره النحرير روح الله روحه مع انه مأخوذ من كلام الكشاف
ايضا يكاد ان يكون تعصبا بحتا ومكابرة صريحة فالصواب ان النكات مبنية على الاعتبارات
والارادات فاذا اريد في الاستعارة التبعية التمثيل بالوجه الذي ذكرناه يكون في غاية من
الحسن والبهاء واوفق للمحاورات والنحوي واذا لم يعتبر التمثيل يكون استعارة تبعية فقط
واذا لم يعتبر الاستعارة التبعية يكون تمثيلا فقط واذا اريد التشبيه المضمر يكون استعارة
مكنية وتخييلية فالاحتمالات هنا وفي مثله اربعة فتأمل وكن على بصيرة **قوله** بحال من اعتلى
الشيء في نوع تسامح اذ تمكنهم ليس بمشبه بل المشبه حالهم والمعنى تمثيل حالهم في تمكنهم واستقرارهم
بحال من اعتلى وجه التسامح ما اشار اليه قدس سره من ان تقديم وجه الشبه في البيان لانه المقصود
الاعلى بالقياس الى المشبه وفي قوله اعتلى تنبيه على ان سين الاستعلاء ليس للطلب عدل عن عبارة
الكشاف وهي مثل لتمكنهم للتنبيه على ان مراده بالمثل هنا ليس بمعنى القول السائر المتمثل مضربه
بمورده كما هو المتعارف بل بمعنى التمثيل والتشبيه بقرينة اضافته الى التمكن **قوله** وقد صرحوا به
في قولهم له اي وقد صرحوا به اي بتشبيه نحو الهدى بالمركوب في قولهم امتطى الجهل وغنوي اي ركبه
واتخذه مطيا ان جعل بمنزلة ركب مطية الجهل كان تشبيها واياما كان تشبيه الجهل والغواية بالمطية
مقصودا منه وهو المراد بكونه مصرحا به فالتقدير الثاني اوفى بالمرام ومراده منه دفع استبعاد تشبيه
الهدى ونحوه بالمركوب فانه لما ذكر استعارة على للتمسك بالهدى لزم منه تشبيه الهدى بالمركوب
وقد يتوهم استبعاده ازال ذلك الاستبعاد بان هذا التشبيه ضمني غير مقصود من الكلام وقد
صرحوا بامثاله وجعلوه مقصودا منه كما عرفته والمراد بالجهل هنا بمعنى البغي والتجاوز وهو اصله
الشايع في كلام الفصحاء وسره ان الجهل سبب للبغي فاطلق عليه مجازا والصارف عن الحقيقي كون المقام
مقام الذم واللوم وذلك ادخل فيه ولو حمل على المعنى الحقيقي لم يبعد قيل وفي بعض النسخ والغوى

ع او المعنى تكلفا اتخذ الجهل كالمطية فيكون تشبيهها مع

ط مقصودا منه اما في الثاني فظاهر واما في الاول فلانه شبه الجهل بالمطية واثبت له لازم المشبه به وهو الامتطاء او معناه المركوب فعلى هذا ينبغي ان يكون التقدير بجعله ركب الجهل كما ان الجهل كالمطية لكن ارباب النحو فتشبيه الجهل بالمطية مصرح به بخلاف ما نحن فيه فان تشبيه الهدى بالمركوب ليس بمصرح بل يلزم من تشبيه التمسك بالهدى بالاعتلاء على المركوب مع

معرفا بالالف واللام كانها تحريف لان الغوى كالهوى فساد الجوف فجعل بمعنى الغواية وان كان له وجه تكلف انتهى ولا يخفى ان الغوى مشتهر استعماله في الغواية نعم نسخة غوى كنوى بمعنى ضل ماضيا اوضح في افادة المرام ثم انه كان منشأ الاستبعاد كون الهدى ونحوه من المعانى وتشبيه المعانى والاوصاف بالمركوب الذى يعتلى عليه حقيقة مستبعد فازالته بذلك القول ونحوه واضح وان كان منشأه كون الهدى من الامور الشريفة فازالته بذلك محل نظر اذ من حسن تشبيه الجهل والغواية بالمطية لا يفهم حسن تشبيه الهدى بالمركوب **قوله** واقتعد غارب الهوى شبه الهوى بالمطية واثبت له الغارب تخييلا فالتشبيه ايضا مقصود مصرح به ولا يضره كون الاستعارة مطلقا مبنية على تناسى التشبيه فان التشبيه فيها مقصود مطلقا لكنه ادعى فيها تناسى التشبيه للمبالغة واقتعد بمعنى ركب فانه افتعال من القعود استعمل هنا في الركوب فانه من افراد القعود فيكون ترشيحا للكناية كما ان الغارب وهو ما بين السنام والعنق قرينة لها وذهب النحرير الى ان امتطى استعارة تبعية شبه اتصافه بالجهل واستقراره عليه بامتطاء المطية واستعير لفظ المشبه للمشبه فسرت الاستعارة الى الفعل وذكر المفعول قرينة واعترض قدس سره بانه لا فرق بينه وبين قوله على هدى في ان تشبيه الهدى والجهل ليس مقصودا فيهما فكيف يجعل مصرحا به في احدهما دون الاخر واجاب حفيد النحرير بان التصريح لا يقتضى اصالة القصد بل مجرد الظهور دون الاستعارة ولا شك ان تشبيه الجهل بالمطية والمركب في هذا المثال اظهر من تشبيه الهدى به بحيث لا يخفى على احد سواء اعتبر فيه الاستعارة بالكناية او التبعية او التشبيه ثم قال بل نقول اسم الاشارة في قوله وقد صرحوا بذلك اشارة الى تشبيه حال المهتدى بحال الراكب فان ذلك خفى يحتاج الى التنظير والتوضيح ولا يخفى ما فيه اما الاول فلان معنى الاستعلاء لكونه معنى حرفى يقتضى المتعلق فدلالته على تشبيه المهدى بالمركب اظهر من دلالة هذا المثال على تشبيه الجهل به لكن الالتفات الى تشبيه التمسك بالهدى باعتلاء الراكب دون تشبيه الهدى بالمركوب وان فهم التزاما فالمثالان سيان على كونه امتطى استعارة تبعية في ذلك المذكور والمراد بكونه مصرحا به الالتفات اليه وبعدمه عدم الالتفات اليه واما الثانى فلانه احتمال اخر في حل العبارة لا توجيه كلام جده النحرير العلامة على انه يرد عليه انه لا يخرج به عن كونه استعارة فيعود المحذور وعدم الفرق المذكور **قوله** وذلك اى التمكن والاستقرار المذكور لا يحصل للعبد المؤمن الا باستكمال القوة النظرية اشار اليه بقوله انما يحصل باستفراغ الفكر فانه يحصل بذلك العلم اليقين بما يجب الاعتقاد به لا سيما التوحيد الذى هو خلاصة العلم والمراد بما نصب من الحجج الايات العقلية المنصوبة في الافاق وفي الانفس والايات النقلية ايضا اذ الاعتداد بالاعتقاد انما يكون بالاخذ من الشرع وقوله والمواظبة على محاسبة النفس للاشارة الى استكمال القوة العملية اذ بتلك المواظبة واظب على الطاعات والاجتناب عن جميع المنكرات وهو المسمى بالاستقامة التى هى منتهى العمل فما ذكره المص سبب السبب وفي قوله استفراغ الفكر

رمز الى تشبيه

رمز الى تشبيه الذهن بقليب يستقى منه حتى لا يبقى منه شيء وتشبيه ما يفيده بماء عذب فرات سائغ في ازالة الام المضر وفي افادة روح الاكباد وانشراح الفواد وايضا فيه تنبيه على كون ما افاده الفكر على وجه اتم لحصوله بطريق اهم ثم نفس الهدى كسبب لحصول استكمال القوتين واستكمالهما كسبب لاستقرارهم وتمكنهم على الهدى فلا دور **قوله** ونكر هدى لتعظيم وجه افادة التنكير التعظيم هو انه يفيد الابهام وضعا والابهام قد يفيد فخامة اذ الشيء اذا كان عظيما لا يعرف كيفيته كما في قوله تعالى القارعة ما القارعة وقد يفيد الابهام التحقير اذ الشيء ما لم يلتفت يكون مجهولا مبهما او ببيان انه بلغ مبلغا في الخطاطة لا يعرف قدره والتعيين موكول الى القرينة والجهة متغايرة فلا اشكال فقوله فكانه اريد به ضرب للاشارة الى ما قلناه وان افادة التحقير من وجه اخر مغاير له قوله ولا يقادر قدره مجهول من قادره بالقاف وقدر بسكون الدال ويجوز فتحه اى لا يعرف مقداره وفي الاساس قدرت الشيء قدره وهذا شيء لا يقادر قدره وهو من قولهم تقادر الرجلان اذا طلب كل منهما مساواة الاخر في المقدار وفي كلامه اشارة الى ان هذا الهدى غير الهدى المذكور كيف لا والمراد به هنا الاهتداء وهناك الهداية وقيل اى اعيد النكرة نكرة لافادة التعظيم مع عدم سبق الذهن الى غيره اذ لا تعدد في الهدى ولا يخفى ضعفه لما علم على انه ان اراد عدم تعدده في نفسه فمسلم لكن لا يفيد وان اراد عدمه بحسب المراتب فغير مسلم والمستند ظاهر مما ذكره المص في سورة الفاتحة **قوله** ونظيره قول الهذلى هو ابو خراش خويلد بن مرة يرثى خالد بن زهير الهذلى وقد قتلوا واقامت الطير عليه ولزمته وتاكله وكان خالد رجلا عظيم القدر فاستعظم الشاعر لحمه ونكره وابو خراش كان من فرسان العرب وفصحاء شعرائهم وكانوا يعدو على قومه فيسبق الخيل ثم اسلم وحسن اسلامه ومات في زمن عمر رضى الله تعالى عنه من نهش حية كذا نقل **قوله** فلا وابى الطير ولفظة لا رد للكلام السابق او رد لما يتوهم من تحقيره باكل الطير له او كلمة لا زائدة كما في قوله تعالى لا اقسم والواو في وابى الطير للقسم وابى اما جمع اب اذ اصله ابين حذفت النون بالاضافة والمعنى اقسم بابا الطير والغرض تعظيم الطير بحلف ابيها والمقصود منه تعظيم لحمه فتعظيم ابيها راجع الى تعظيم انفس الطير اذ لا شرف لابيها سوى كونه ابا لها وتعظيم انفس الطير راجع الى تعظيم اللحم اذ لا شرف لها سوى اكله وتعظيم اللحم راجع الى تعظيم خالد او لفظة الاب مقحم في القسم ح بالطير او مضاف الى ياء المتكلم فيكون الطير ح مرفوعا على انه فاعل فعل مقدر مفسر بما بعده اى وقعت الطير لا او المراد بابى الطير نفس خالد لوقوعها عليه مرارا كما يقال ابو التراب فيكون القسم بخالد نفسه هذا اذا قرى الاب بلا ياء وفيه ضعف لعدم ملايمته بما بعده لقد وقعت على لحم وايضا مثل هذه يقال لمن لازم الطير لا لمن لازمه الطير قوله المربة اى الواقعة الملازمة من ارب بالمكان اذا اقام فيه ولازمه والباء بالضحى بمعنى في متعلق بالمربة والتخصيص بالضحى وجهه ظاهر وكلمة على في على خالد متعلق بالمربة ايضا بمعنى على لحم خالد كما قال لقد وقعت جواب قسم بكسر التاء المثناة خطابا للطير على انه التفات وعلى تنزيله منزلة

العقلاء وقد روى وقعن وعلقن ايضا فلا التفات ح قوله على لهم اى نوع لهم لا يعرف قدره
ولا يطلب مساواة مبلغه لعدم امكان معرفته وهذا محل الاستشهاد على كون تنكير هدى للتعظيم
قوله واكد تعظيمه اى تعظيم الهدى المستفاد من التنكير بالاضافة اليه تعالى حيث قيل من ربهم
على ان من ابتدائية اى على هدى حاصلة من ربهم ومالكهم وما كان ابتداؤه تعالى لا يكون
الا عظيما فخيما اذ عطاء العظيم عظيم فاذا اريد اظهار فخامة ذلك الشئ اضيف اليه تعالى وان كان
الكل من الله تعالى خلقا فلا اشكال بان الهدى لا يكون الا من الله تعالى فما فائدة قوله من ربهم
والتعبير بالرب للتنبيه على ان الهدى من اثار التربية وتعبير المص باللفظ الجليل لكونه مستجمعا لجميع
الصفات والتربية المهابة وانما قال مانحه اى معطيه من المنحة بمعنى العطيه تنبيها على انه تعالى لا يجب
عليه اللطف والتوفيق والمراد بالتوفيق هنا هو اللطف الداعى الى اعمال الخير كما ان العصمة هى اللطف
المانع من اعمال الشر قوله وقد ادغمت النون فى الراء بغنة الغنة صوت يخرج من الخيشوم والنون
اشد الحروف غنة والخيشوم اقصى الانف وبرهان الغنة فى سد الانف ولهذا لو اسكت الانف
لم يمكن خروجها وقال القراء انه يجب ادغام النون الساكنة والتنوين فى اللام والراء بلا غنة عند
الجمهور وعليه العمل واليه اشار المص بقوله وبغير غنة ولو قدمه لكان فى اعلى ذروة وذهب كثير
من اهل الاداء الى الادغام مع بقاء الغنة ورووه عن نافع وابن كثير وابى عمرو وابن عامر وعاصم
ويعقوب وقد اظهر النون والتنوين عند الراء واللام ابو عون عن قالون وابو حاتم عن يعقوب
واوجب غيرهم الادغام كما قاله الجعبرى ففيها عند اهل الاداء ثلثة اوجه الادغام بغنة والادغام
بلا غنة والاظهار ولم يتعرض المص الاخير لعدم ظهوره قوله كرر فيه اسم الاشارة لفظة فيه
موجود فى بعض النسخ وفى بعضها غير موجود وهو الظاهر الموافق لما فى الكشاف اذ التكرار وهو ذكر الشئ
مرة بعد اخرى لا يكون فى هذا القول قوله تنبيها على ان اتصافهم اى المتقين بتلك الصفات وهى
الايمان بالغيب واقامة الصلوة وايتاء الزكوة يقتضى اقتضاء عاديا كل واحد على حيالها من
الاثرتين وجه التنبيه ما عرفت من ان اعادة اسم الاشارة بمنزلة اعادة الصفة فترتب الحكم
عليه مشعر بالعلية وتكرير العلة يشعر بتعدد المعلول ولو لم يعد اولئك لربما توهم ان الاستقلال
بالمجموع من حيث المجموع لا بكل واحدة من الصفتين مع انه المراد ههنا اذ مجرد العطف بدون التكرير
انما يدل على اجتماعهم فيهم بدون تعرض كون الاستبداد لمجموع الصفتين او بكل واحدة منهما بل
انفهام المراد انما هو بقرينة خارجية واما فى التكرار فمفهوم من حاق الكلام وقد بين فى موضعه
ان المعلول لا يتخلف عن العلة ولما كان العلة وهى اتصافهم بتلك الصفات مختصة بهم كان
المعلول وهو التمكن على الهدى والفلاح الكامل مختصا بهم فلا حاجة الى القول ان هذا الوجه انما
يستقيم اذا افاد مجرد تعريف المسند اليه التخصيص ليحصل فى الجملة الاولى يعنى اولئك على هدى
من ربهم وهو مختلف فيه نعم يرد عليه ان تعدد العلة التامة جائز بحسب النوع فاستلزام

اختصاص العلة اختصاص المعلول محل نظر ويمكن دفعه بالتامل فتامل والاثرة بفتح الهمزة وفتح
الثاء المثلثة وراء مهملة وهاء لغة بمعنى الاستيثار والاستبداد وقيل اسم لما يستبد به ويتقدم
على غيره ويتميز من قولهم استاثر بالشئ اى استبد به وتميز عن غيره بسببه ويجوز فيه الضم
وسكون المثلثة والمراد بالاثرتين هنا تمكنهم من الهدى فى الدنيا والاستبداد بالفلاح فى العقبى
قوله وان كلا منهما اى فائدة ثانية لذلك التكرار فلو لم يكرر لتوهم ان تمييزهم بالمجموع لا بكل واحد
منهما مع ان المقصود بيان ان كل واحد منهما كافية فى تميزهم بها عن غيرهم وجه ذلك ما ذكرنا
فى الفائدة الاولى من ان مجرد العطف انما يدل على امتيازهم بهما بلا تعرض كون الامتياز بهما معا او بكل
واحدة منهما واما التكرار فيفيد الامتياز بكل واحدة منهما قوله ووسط العاطف لاجواب استفسار
بان المقام مقام الفصل لتناسب الجملتين اما فى المسند اليه فظاهر واما فى المسند فلان كون المتقين على هدى
وكونهم مفلحين متناسبان اذ التسجيل على كونهم على هدى وكونهم مفلحين شئ واحد وان الهدى سبب
للفلاح والفلاح نتيجة كما فى قوله اولئك كالانعام الاية والا فالفرق بينهما فاجاب طاب الله ثراه بان الخبرين
هنا مع كونهما متناسبين مختلفان مفهوما ووجودا فان الهدى سواء كان بمعنى الاهتداء كما هو الظاهر
وبمعنى الدلالة الموصلة فى دار التكليف والفلاح التام وهو الظفر الى المطلوب بلا شائبة المؤاخذة والمناقشة
فى دار الجزاء واختلاف مفهومهما واضح مع ان اثبات كل منهما امر مقصود فى نفسه اما الفلاح فظاهر واما الهدى
فلانه فى نفسه امر يتلذذ به وينشرح به الارواح ويتنافس فيه المتنافسون وان كان وسيلا وسببا للفلاح
فالجملتان المشتملتان عليهما المستحدثان فى المخبر عنه بين كمال الاتصال وكمال الانقطاع فلهذا عطفت احديهما
على الاخرى بالواو التى يقتضى التناسب بين المتعاطفين والجامع بينهما ظاهر مما قررناه آنفا واما كالانعام
والغافلون فهما وان اختلفا مفهوما فقد اتحدا مقصودا اذ لا معنى للتشبيه بالانعام الا المبالغة فى الغفلة
فلم يفد الجملة الثانية الا ما افاده الاولى فتكون متقررة للاولى ومؤكدة لها فلا يناسب العطف فمراده بقوله
شئ واحد بحسب المال والمقصود لا واحد مفهوما وما ذكرنا فى كون الهدى مقصودا فى نفسه مع كونه
وسيلة الى الفلاح لا يمكن جريان مثله فى الغفلة وفى كونهم كالانعام مع ان مثل هذه النكتة امر يدور على
تلك الارادة فلو نظر الى اختلاف مفهومهما والى اختلاف الحيثيتين فعطفت احديهما على الاخرى لم يبعد
ولعل العطف فى قوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم واولئك هم الغافلون بناء
على ذلك والا فالتسجيل بالطبع والغفلة شئ واحد مالا وان اختلف مفهوما كما هنا على ما لا يخفى بقى هنا شئ
وهو ان تكرير اسم الاشارة للتنبيه على ان اتصافهم بتلك الصفات اعنى عدم فقاهة قلوبهم وعدم سمع
اذانهم وعدم ابصار اعينهم يقتضى كل واحدة من الخصلتين كونهم كالانعام وغافلين وان كلا منهما كاف
فى تميزهم بها عن غيرهم بعين ما ذكر فيما نحن فيه فكيف يجعل مالهما واحدا والمقصود متحدا وما ذكر فى اعادة
اسم الاشارة من النكتة وترك العطف فى الاية المذكورة وما ذكر من النكتة فجمعهما مشكل قوله وهم
اى لفظة هم له احتمالان اما فصل لا محل له من الاعراب بل ذهب اكثر النحاة الى انه حرف ورابطة فلذا قال

او مبتدأ فلا اشكال بجعل الشيء قسيما لنفسه **قوله** يفصل الخبر عن الصفة بيان وجه التسمية بالفصل
اى فائدته انه يفصل ويدل على ان ما بعده خبر لا صفة لاختصاصه بالوقوع بين المبتدأ والخبر دون الموصوف
والصفة اذ الضمير لا يوصف ولما رفع اللبس يسمى ضمير فصل لفصله بين ان يكون ما بعده خبرا لا نعتا
فى بعض المواضع وهو ان يكون الخبر معرفة او افعل من سواء دخل عليه عامل نحو كان زيدا هو القائم اولا
نحو زيد هو القائم واما تسميته ضميرا فلكونه على صورته والكوفيون يسمونه عمادا ليعتمد عليه فى الفرق
المذكور ولكونه حافظا لما بعده حتى يسقط عن الخبرية كالعماد فى البيت فانه حافظ للسقف عن السقوط
ويؤكد النسبة هذا فائدته الثانية هذا بناء على ما اختاره من انه فصل وضع للدلالة على النسبة التى بها
يرتبط المحمول بالموضوع فاذا ذكر يكون القضية ثلاثية واذا حذف اتكالا على شعور الذهن بمعناه تكون
القضية ثنائية فاذا ذكر كان تاكيدا للنسبة الحكمية لما فيه من زيادة الربط فانه كما عرفت رابطة فى
صورة الاسم قال النحرير فى شرح الشمسية انه ليس بموضوع للربط فى العربية انتهى لكن الظاهر من
كلام المص ههنا انه مبنى على اصطلاح المنطقيين من انه موضوع للدلالة على النسبة حتى قال النحرير
فى تاكيد كونه مؤكدا للحكم قال الحكيم ابو نصر الفارابى ان معنى قولنا زيد هو العادل زيد است كه عادل است
ومعنى التاكيد ههنا ليس كمعنى تاكيد لفظة ان ونحوها للنسبة بل بمعنى زيادة الربط بسبب ذكره **قوله**
ويفيد اختصاص المسند بالمسند اليه اما ابتداء كما اذا كان الخبر منكرا او معرفا بلام العهد او تاكيدا فيما اذا
كان الخبر معرفا بلام الجنس فان القصر مستفاد من لام الجنس وضمير الفصل يؤكد ذلك القصر وافادة الاختصاص
اعم من ان يكون ابتداء او تاكيدا وان كان الظاهر هو الاول هذا ما اختاره المحقق التفتازانى فى شرح
التلخيص وقيل وتعريف العهد الخارجى ايضا يفيد القصر على ما اختاره قدس سره فى حواشى المطول فلا فرق
بين الصورتين فى معنى افادة التخصيص فى المعرف بلام العهد تاكيده ايضا فقول البعض ويمكن ان
يقال اراد انه للقصر على تقدير كون اللام لتعريف العهد بناء على ما اختاره التفتازانى وفى المطول تفصيل
وتوضيح فى افادة ضمير الفصل القصر ومن رام الاطلاع فليراجع اليه **قوله** او مبتدأ عطف على قوله
فصل والظاهر من جعله قسيما له انه اذا كان مبتدأ لا يطلق عليه الفصل بل هو اسم مرفوع المحل على كونه مبتدأ
لكن جعل الشيخ ابن الحاجب كونه مبتدأ مذهب بعض العرب فى الفصل على خلاف مذهب الاكثر من جعل الفصل
حرفا لا محل له من الاعراب ويمكن حمل كلام المص عليه بالعناية[ع] فعلى هذا يكون الفصل تاكيدا للمحكوم عليه لكونه عبارة
عنه وراجع اليه ولذا التزم مطابقته له تذكيرا وتانيثا وغير ذلك والقصر مستفاد من تعريف الخبر اذ الظاهر
انه للجنس وتاكيد النسبة مفهوم من كون الخبر جملة فالتاكيد فى الاحتمال الثانى اقوى منه فى الاحتمال
الاول لتحقق تاكيد المحكوم عليه والحكم معا بخلاف الاول والمفلحون خبره والجملة اى جملة هم المفلحون وهى
جملة صغرى خبر اولئك نقل عن الطيبى انه قال فعلى هذا تكون الجملة من باب تقوى الحكم او من باب التخصيص
على نحو هو عارف انتهى والظاهر هو الاول اذ القصر مستفاد من تعريف الخبر وههنا خدشة وهى ان المبتدأ
الاول لكونه اسم اشارة عبارة عن الذات والصفات والضمير عبارة عن الذات فكيف يكون مبتدأ ثانيا

ع بان يقال مراده انه فصل لا محل له من الاعراب او فصل مبتدأ فالتقابل فى كونه معربا او غير معرب لا فى كونه فصلا او غير فصل ولظهور المراد تسامح فى العبارة منه

راجع الى ما اريد باسم الاشارة ودفعها ان الضمير يدل على الذات ولا تعرض للصفات لا اثباتا ولا نفيا
فيجوز ان يراد به الذات مع الصفات بقرينة خارجية ولعل لهذا رجح المص الاول فتامل والمفلح بالحاء
وهو المشهور المتعارف وبالجيم الفائز بالمطلوب يريد انهما مترادفان لغة لا انهما وقع القراءة بهما اذ القراءة
بالحاء المهملة ولم يقرؤا بالجيم ولو فى الشواذ كما قيل وهذا المعنى هو العرفى المعروف فى الاستعمال وما سيجئ
من معنى الشق والفتح معناه الحقيقى اللغوى قوله كانه الذى انفتحت لما بيان للمناسبة بينهما ولم يذكر الشق
بان يقال كانه انفتحت وانشقت له الوجوه اما للاكتفاء او لاشتمال الفتح على الشق او للتنبيه على كثرة
استعماله فى الفتح لكن لو قدم عليه بيان دلالته على الفتح والشق لكان احسن سبكا واتم انتظاما ولو قال
كانه فتحت له وجوه الظفر لكان اولى والمراد بالوجه النوع ظاهره لا يتناول انفتاح وجه ظفر واحد
وهذا التركيب اى تركيب فلح وما يشاركه فى الفاء له هذا ابتناء على ما عليه قدماء اهل اللغة من ان المشاركة
فى اكثر الحروف اشتقاقا يدور عليه معنى المادة فيتحد اصل معناها ويتغاير بعض الوجوه كما يعرفه من طالع
التهذيب والمعين ونحوهما من كتب اللغة القديمة وكذا اعتبروا فى الترتيب الاول وما يليه ولم ينظروا
الى الاخير كما فعله الجوهرى كذا قيل وما قال المص فى قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون من قوله ولو استقريت
الالفاظ وجدت كلما فاؤه نون وعينه فاء دالا على معنى الذهاب والخروج بناء على ذلك وكذا ما سيجئ
فى قوله تعالى جنات تجرى الآية **قوله** يدل على الشق والفتح اى بحسب اللغة يقال فلح الارض اى شقه
ومنه سمى الزراع فلاحا والزراعة الفلاحة ثم صار فى العرف بمعنى ظفر الى البغية فافلح بمعنى الثلاثى لان
افعل قد يجئ بمعنى الثلاثى كاخلق الثوب وخلق اذا بلى ومع ذلك لا يخلوا افعل عن المبالغة ولعل لذلك قال
المص فيما مر كانه انفتحت له وجوه الظفر وهذا اولى مما قيل ان همزة افلح من المفلح للصيرورة وفلق بمعنى
شق ومنه سمى الصبح فلقا قال المص فى تفسير قوله تعالى فالق الاصباح شاق عمود الصبح عن ظلمة
الليل وفلذ كضرب بمعنى قطع وفى القطع الشق والفتح وفلى بمعنى فرق يقال فلى شعره اذا فرقه لطلب
القمل وغيره ولا ريب فى ان التفريق يتضمن الشق والفتح **قوله** وتعريف المفلحون اى اللام وان كان
موصولا اما للعهد او للجنس فعلى الاول فضمير الفصل لافادة القصر ولتاكيد النسبة والى الاول اشار
بقوله للدلالة على ان المتقين كانه اشار به الى وجه كون المفلحين معرفا باللام فان ضمير الفصل يفيد
اختصاص المسند بالمسند اليه وكان المسند نكرة او معرفة فلا حاجة الى تعريف المسند لهذا الغرض
فما وجهه فبين وجهه بانه تعريف المسند ههنا ليس للحصر بل للدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك
انهم المفلحون فى الآخرة وجه كون المفلحين خبرا والمتقين مبتدأ بناء على ضابطة بينها المحقق التفتازانى
فى شرح التلخيص حيث قال والضابط فى هذا التقديم انه اذا كان للشيء صفتان من صفات التعريف
عرف السامع اتصافه باحديهما دون الاخرى حتى يجوز ان يكونا وصفين لشيئين متعددين فى الخارج
فايهما كان بحيث يعرف السامع اتصاف الذات به وهو كالطالب بحسب زعمك ان تحكم عليه بالاخرى
يجب ان يتقدم اللفظ الدال عليه وتجعله مبتدأ وايهما كان بحيث يجهل اتصاف الذات به وهو كالطالب

وجه ان ابر المعانى ساق نكتة لتعريف المسند اليه بالاضمار ونكتة اخرى لتعريفه باسم الاشارة فكيف يجوز ايرادهما معا فى حالة واحدة والجواب يجوز ايرادهما معا بملاحظة الحيثيتين اللتين لا منافاة فى اعتبارهما كما اشرنا اليه منه

ان تحكم بثبوته للذات او بنفيه عنها يجب ان يؤخر اللفظ الدال عليه وتجعله خبرا فاذا عرف
السامع زيدا بعينه واسمه ولا يعرف اتصافه بانه اخوه واردت ان تعرفه ذلك قلت زيد اخوك
واذا عرفت اخا له ولا تعرف على التعيين واردت ان تعينه عنده قلت اخوك زيد ولا يصح
زيد اخوك انتهى هذه ضابطة في وجه تقديم احدهما واما ايراد المسند معرفة باللام فطابقه
ما اشار اليه الشيخ في دلائل الاعجاز حيث قال انك في قولك زيد منطلق وزيد المنطلق تثبت فعل الانطلاق
لزيد لكن تثبت في الاول فعلا لم يسمع السامع من اصله انه كان وفي الثاني فعلا قد علم السامع انه كان ولكن
لم يعلمه لزيد فاذا بلغك انه كان من انسان انطلاق مخصوص وجوزت ان يكون ذلك من زيد ثم قيل
لك زيد المنطلق انقلب ذلك الجواز وجوبا وزال الشك وحصل القطع بانه كان من زيد ثم اذا قصد
تاكيد هذا الوجوب قيل زيد هو المنطلق واذا قيل المنطلق زيد فالمعنى على انك رأيت انسانا ينطلق
بالبعد منك فلم يثبت ولم تعلم ازيد هو ام عمرو فقال لك صاحبك المنطلق زيد اي هذا الشخص
الذي تراه من بعيد هو زيد انتهى واذا اريد تاكيده قيل المنطلق هو زيد وكذا الحال فيما نحن فيه
فانك عرفت المتقين وبلغك ان قوما مفلحون في الاخرة الا انك لا تعلم ان احدى الطائفتين هل
هي مغايرة بالذات للطائفة الاخرى او هي متحدة معها فان كون كل واحد من المتقين والمفلحين
معلوما للمخاطب لا يستلزم بان احدهما هو الاخر فتطلب الحكم على المتقين بانهم هم الذين بلغنا انهم
المفلحون في الاخرة ام فتبين انهم هم المفلحون فيفيد الفصل قصر المسند على المسند اليه افرادا
او تعيينا دفعا لتوهم الشركة او دفعا للتردد هذا اذا قيل بجواز جريان قصر القلب واخويه في قصر
الحقيقي والا فلا يسمى مثل هذا القصر افرادا ونحوه لانه مختص بالقصر الاضافي حينئذ والقصر هنا
حقيقي لكون المراد بالفلاح الكامل منه ثم كون المتقين مبتدأ والمفلحين خبرا دون العكس واضح من
الضابطة المذكورة وكذا اتيان الضمير الفصل وجهه معلوم منه وان لم يجعل هم فصلا فلم يعتبر القصر
او القصر مستفاد من كون الجملة من باب نحو هو عارف كما نقل عن الطيبي **قوله** او الاشارة الى ما
يعرفه كل احد الخ اي اللام في المفلحين لتعريف الجنس فان اريد القصر كان الفصل لتاكيد النسبة ولتاكيد
التخصيص ايضا وان جعل هم مبتدأ ثانيا فالامر ظاهر وان اريد الاتحاد كما فهم من كلام الكشاف حيث
قال او على انهم الذين ان حصلت صفة المفلحين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقة فهم هم
لا يعدون تلك الحقيقة كما تقول لصاحبك هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ان زيدا هو هو
ويمكن حمل مراد المص عليه لكنه ليس بنص فيه بل يحتمل ان يكون للقصر بلا دعوى الاتحاد ثم حمل النحرير التفتازاني
على ان هذا معنى اخر لتعريف الخبر دون الجنس والعهد واوضحه في المطول والسيد قدس سره ذهب الى انه
من فروع التعريف الجنسي كيف لا والتعريف لا يعدو العهد والجنس الا انه اشير به الى مفهوم اللفظ بعد
تقييده بالاتحاد وتصويره في الواهمة بصورة المسند اليه وهذا اعتراف منه قدس سره عدم كونه من
فروع الجنس اذ الاشارة في تعريف الجنس الى الجنس المحقق وبعد جعله مصورا بصورة المسند اليه بالقوة

اي عرفت ان المكلف موصوف بالاتقاء ولم تعرف اتصافه بالفلاح في الاخرة فيجب تقديم اللفظ الدال على الاتقاء وجعله مبتدأ وتأخير الفلاح وجعله خبرا منه

الواهمة

الواهمة يكون موهوما غير محقق ليتوسل به دعوى الاتحاد فكيف يقال انه من فروع التعريف
الجنسي المحقق مع ان المشار اليه موهوم غير محقق فان قيل ان ادعى ان المتقين عين حقيقة
المفلحين فما وجه استعمال الفصل المشعر بالقصر قلنا قد اشرنا الى جوابه انه يتمحض لتمييز الخبر عن الوصف
وتاكيد الحكم قول صاحب الكشاف لا يعدون الا تاكيد للاتحاد لا لبيان حصر المبتدأ في الخبر فانه مع عدم
استقامة القصر هنا كما عرفت مخالف للقاعدة المقررة من ان تعريف الخبر الجنسي يفيد قصره على المبتدأ
لا على عكسه وكذا الضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه لا على عكسه وتمام البحث يطلب من
المطول في بحث الفصل **قوله** من حقيقة المفلحين اي اللام اشارة الى الحقيقة من حيث هي هي
ويسمى لام الطبيعة وهو الملايم لدعوى الاتحاد فانه انما بين المفهومين والماهيتين كما نقل عن الشيخ
في دلائل الاعجاز وقد لا يقصد بالخبر المعرف باللام مفهوم مغاير للمبتدأ منحصر فيه كما هو المشهور وهذا
معنى اخر للخبر المعرف باللام الجنسية غير الحصر فعلم ان المراد الحقيقة من حيث هي هي فقال بعضهم ان
قوله وخصوصياتهم اشارة الى ان التعريف للاشارة الى الحقيقة من حيث وجودها في ضمن الافراد
فيكون التعريف للعهد الذهني ظاهره سهو بل عطفها على الحقيقة عطف تفسير للاشارة الى ان المراد
بالحقيقة المفهوم المختص بهؤلاء او للاشارة الى ان معرفة حقيقتهم انما هي باعتبار الخصوصيات
والعوارض اذ لا يمكن الاطلاع على حقيقة الفلاح الاخروي الا في الاخرى لكن في الوجه الثاني خفا ظاهر فالمعول
هو الوجه الاول بقي هنا شيء وهو ان الخبر اذا كان عين المخبر عنه ولو ادعاء هل يحتاج الى تاويل ذكر في قوله شعري
شعري ام لا والظاهر عدم الاحتياج لكون الاتحاد ادعاء ولوجود التغاير حقيقة **تنبيه** مصدر نبه اذا
ايقظ وفي الاصطلاح يستعمل في معنيين ازالة الخفا الذي في البديهي لمية او انية والثاني ما يعلم مما قبله
او ما يدرك بادنى التفات وما نحن فيه من هذا الوجه الاخير وهو اما معرب خبر مبتدأ مقدر ونحوه او ساكن
موقوف غير معرب لانه لم يقصد تركيبه كالاسماء المعدودة تامل خطاب عام لمن من شانه التدبر والتامل
النظر في الشيء مرة بعد اخرى امره به اهتماما لشان ما يذكر بعده والخطاب فيه لغير معين وعمومه على سبيل
الشمول دون البدل فتامل **قوله** كيف نبه الخ كيف في مثل هذا منسلخ عن معنى الاستفهام فيجرد لمعنى الحال
فيكون معمولا لنبه قدمت عليه لمحافظة صدارتها والمعنى تامل على اي حال نبه سبحانه وتعالى اي نبه على حال عجيب
واسلوب غريب بحيث تحير منه اللبيب ثم بين غرابة ذلك التنبيه وفخامته بقوله بناء الكلام على اسم الاشارة
نقل عنه قدس سره انه قال لما كان النظر وسيلة الى العلم كان متضمنا لمعناه فجاز ايقاعه على الاستفهام وكذا
التامل هنا معلق كما يعلق العلم وقد جوز بعض النحاة في امثاله خروجه عن الصدارة فهو ح معمول لتامل
ولذا قيل معناها تامل في كيفية تنبيه الله تعالى ح تنسلخ عنها معنى الاستفهام للظرفية او هي مفعول به
والاولى ان يكون حالا من ضمير نبه والمعنى تامل في تنبيه الله تعالى مكيفا بكيفية مخصوصة تشتمل على نكات
جلية والمراد بالمتقين في قوله على اختصاص المتقين الموصوفون بالمرتبة الوسطى من التقوى بقرينة مقابلتهم
بالفساق من عصاة الموحدين وقد قال فيما سبق وقد فسر التقوى في قوله هدى للمتقين بالاوجه الثلثة

اعلم ان الشيخ عبد القاهر ذكر في كتاب اسرار البلاغة ان المعرف بلام الجنس فيه ثلثة وجوه الاول ان يقصر جنس على المخبر عنه لقصد المبالغة نحو زيد هو الجواد اي الكامل في الجود الا انك تخرجه في صورة توهم انه لا يوجد الا فيه لعدم الاعتداد بغيره الثاني ان يقصر المعنى الذي تفيده بالخبر على المخبر عنه لا على دعوى جنس على عدم الاعتداد بغيره بل على دعوى انه لا يوجد الا منه ولا يكون الا اذا قيد بشيء يخصصه ويجعله في حكم نوع برأسه نحو هو العي في حين لا نطق نفس بنفس خبر الثالث ان لا يقصد قصره في جنسه لا على ما ذكر بل على وجه اخر جاء في قول الخنساء اذا قبح البكاء على القتيل فان بكاءك الحسن الجميل ارادت انه قد قرر في جنس ما حسنه الحسن الظاهر الذي لا ينكره ولا يشك فيه شاك ثم ما فصل هذه الاقسام قال الخبر المعرف باللام معنى اخر غير ما ذكرت لك وله محله مسلك دقيق الى اخر ما ذكره كما فصل في شرح التلخيص منه

وفيه نوع منافرة يحتاج فى دفعها الى تمحل قوله من وجوه شتى جمع شتيت كمرضى جمع مرض وهذا الوزن مختص
بفعيل بمعنى المفعول فاذا جمع فعيل بمعنى فاعل على هذا الوزن يحمل على فعيل بمعنى المفعول الذى جمع على
هذا الوزن كمرضى جمع مريض بمعنى فاعل لانه محمول على جرحى والظاهر ان شتى جمع شتيت بمعنى مفعول
اى مفروق وما قيل فى تفسيره متفرقة فهو بيان حاصل المعنى اذ المفروق والمتفرق متحدان ذاتا متغايران
مفهوما كالمكسور والمنكسر ويؤيده ان مجئ فعيل بمعنى متفعل لم يسمع من الثقات بناء الكلام
مجرور على البدلية بدل البعض بتقدير الضمير او بدل الكل مع ملاحظة ما بعده ويجوز الرفع والنصب
ايضا وافادة اسم الاشارة التعليل لان البناء على اسم الاشارة بمنزلة البناء على المشتق لدخول
الصفات فيه فيفيد العلية المفيدة للاختصاص كما مر فى الجملة الاولى حيث قال المص فيها فان ترتب
الحكم على الوصف ايذان بانه الموجب له اى ايجابا عاديا فيكون مختصا به لكن هذا الاختصاص انما يتم
اذا انحصر العلية فى المذكور وفيه مقال وقد مرت الاشارة اليه ولا ريب فى ان البناء المذكور اوجز من
اعادة الموصوف من حيث هو موصوف ولذا قال مع الايجاز وادخال مع فيه ايذان بانه الاصل
المتبوع اذ اعادة الموصوف من حيث هو موصوف يشعر ويفيد ترتب الحكم على الوصف لكن
يفوت الايجاز فالاصل فى النكتة هو الايجاز وهذا الوجه مشترك بين الجملتين والثلثة الباقية
مختصة بالثانية ولذا قدم النكتة الاولى على الباقية قوله وتكريره عطف على البناء ومرجع الضمير
الاسم الاشارة كما قال فيما كرر اسم الاشارة وجه التنبيه على الاختصاص ظاهر اذ البناء على اسم الاشارة
لما افاد الاختصاص المذكور لافادة اختصاص علة الحكم بهم فبالطريق الاولى كان تكريره مفيدا
لاختصاص الفلاح بهم لاجل اختصاص علة الفلاح بهم ولا يظن انه مفهوم من قوله بناء الكلام على اسم
الاشارة فان هذه البناء مطلق سواء كان بطريق التكرير اولا لان المقصود اختصاص كل واحدة
منهما ولولا التكرار لتوهم ان الاختصاص بمجموع الهدى والفلاح وتعريف الخبر وهو المفلحون لكن
هذا اذا كان اللام فيه محمولا على الجنس واما اذا حمل على العهد الخارجى فالاختصاص مستفاد من توسيط
الفصل ولذا قال فى الوجه الرابع وتوسيط الفصل واما على الحمل على الجنس فهو تاكيد والظاهر من
كلامه انه مشى هنا على الوجه الاول وهو كون هم ضمير فصل لا محل لها من الاعراب واما على كونه
مبتدأ ثانيا فلا يسمى فصلا على المختار وايضا الخبر ح يكون جملة فلا حسن لقوله وتعريف الخبر نعم اج
خبر مبتدأ ثان وخبر المبتدأ الاول جملة فتعرض خبر المبتدأ الثانى وعدم الالتفات الى خبر المبتدأ الاول
ليس بمستحسن ثم الموافق لسبق تقديم توسيط الفصل على تعريف الخبر قوله لاظهار قدرهم
متعلق بنبه مع ملاحظة قوله من وجوه شتى وقدر بسكون الدال وهو الافصح الاكثر ويجوز الفتح
وهو الموازن لاثرهم الواقع فى اكثر النسخ وفى بعضها اثارهم فعلى هذا يختار السكون فى القدر وعلى
الاول الفتح كالكذب والفصيح فيه بكسر الذال واذا قوبل بالصدق فالفصيح بسكون الذال والمعنى
لاظهار قدرهم وشرفهم وعلو منزلتهم عنده تعالى والترغيب فى اقتفاء اثرهم وهذا اشارة الى انهم

مكملون كما ان الاول اشارة الى انهم كاملون لكن هذا اذا زيد بهم قوم باعيانهم والا فهم عامون شاملون
لمن اتصف بهذه الصفات الى انقضاء دار التكليف الا ان يقال المراد الكافرون قوله وقد تشبث به
الوعيدية المراد بهم المعتزلة والخوارج فانهم متفقون على ان صاحب الكبيرة مخلد فى النار والخوارج
خاصة وهو الى مرتكب الصغيرة ايضا مخلد فى النار ولهم تمسكات ضعيفة ومن جملتها هذه الاية حيث
استدلوا بان المفلح من اتصف بهذه الصفات فغيره ليس بمفلح فيخلد فى النار وايضا ترتب الحكم
على الوصف يشعر بعلية الحكم المفيدة للاختصاص فمن اخل بشئ بعلة الفلاح وهى الايمان وفعل
الصلوة ونحوها لا يكون مفلحا ومعلوم بالبديهة ان الاخلال لهذه الامور كونها مانعا من الفلاح ليس
لذاتها بل لكونها كبيرة ومرتكبها فاسقا فيكون كل واحد من الفساق ومرتكب الكبيرة غير مفلحين ومخلدين
فى النار والى هذه الدقيقة اشار بقوله فى خلود الفساق على الاطلاق ولم يقل فى خلود من اخل بشئ
من تلك الصفات والحاصل ان الاية الكريمة تدل على خلود من اخل بشئ من تلك الصفات بالعبارة
وعلى خلود سائر الفساق بالدلالة وانما سميت وعيدية اى منسوبة الى الوعيد لتمسكهم بظاهر الايات
والاحاديث المشعرة بخلود الفساق من عصاة الموحدين والضمير فى به لما ذكر من قوله واولئك
هم المفلحون باعتبار الاختصاص المفهوم منه وهذا مراد من قال انه راجع الى الاختصاص واهل القبلة
اى الطائفة المتوجهة اليها وهى الكعبة فى الصلاة وهنا كناية عن الموحدين كانه اشاره الى ان الفساق
لا يخرجون عن كونهم اهل القبلة بمجرد الفسق قوله الكاملون فى الفلاح الكمال فى الفلاح
اما مفهوم من الاطلاق والشئ اذا ذكر مطلقا ينصرف الى الكمال كما هو المشهور المتداول عند اهل
الكمال او من حمل المتقين على المرتبة الوسطى اذ المراد باقامة الصلوة والانفاق جميع المبرات وهذا
مستلزم لترك جميع المنهيات على ان قوله على هدى كما نبه المص حيث قال تمكنهم على الهدى وما ذكر
فى تنكير هدى دليل كنار على علم على ان المراد المرتبة الوسطى وان اريد المرتبة العليا فهو فى الذروة
الكبرى واما تجويزه فيما سبق كون المراد المرتبة الادنى وهى الاتقاء عن الشرك المخلد فبناء على ما قيل او على
احتمال بعيد وليس بمرضى عنده اذ تطبيق الكلام عليها لا سيما قوله تعالى اولئك على هدى على المرتبة
الاولى مشكل يحتاج الى مزيد تمحل على انه يمكن ان يقال ان دلالة الاية الكريمة على عدم فلاح الفساق
مطلقا لو سلم انما يكون بطريق المفهوم حيث استفيد من الاختصاص والقصر فلا يعارض الايات
الناطقة والاحاديث الصريحة بفلاح الفساق وعدم خلودهم وقد قرر فى موضعه ان المفهوم لا يعارض
المنطوق وبهذا الجواب يستغنى عن تكلفات كثيرة وقيل وكذا ما ذكر من العلية علة لكماله لا لاصله فلا يرد
شئ ونفى السبب الواحد لا يقتضى نفى المسبب لجواز ان يكون له سبب اخر كعفو الله تعالى انتهى وهذا
مؤيد لما ذكرنا سابقا من ان العلية لا يقتضى الاختصاص لجواز تعدد العلل بالنوع لكن ما قاله القائل
ليس بمفيد اذ الاجماع منعقد على ان بعض العصاة معذبون بالنار فكون عفو الله تعالى جائزا فى حق
البعض لا يفيد هنا فان حمل الكلام على عدم الفلاح مطلق لا يندفع اشكال الوعيدية بما ذكره قوله لا عدم

الفلاح له رأسا ولو سلم لزومه فيدفع المحذور المذكور بما ذكرناه وما قيل من ان الاحسن في الجواب
ان المراد بالمتقين المجتنبين عن الشرك ليدخل العاصي فيهم فقد اشير الى جوابه على ان قوله الآتي
لما ذكر خاصة عباده لا يأبى عنه وايضا لا كلام في جوابه حمل الانقياد على المرتبة الوسطى فيلزم المحذور
المذكور فيحتاج الى دفعه **قوله** لما ذكر خاصة عباده لا من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اي عباده
الخاصة واولياءه الخالصة وصف العبودية اشرف فلذا قدم وكذا الخاصة ابلغ من الخالصة اذ الخاصة
معناها هنا اقربهم واكرمهم عنده تعالى وحاصله عباده المخلصين بفتح اللام اي اخلصهم الله لطاعته
وطهرهم من الشوائب ومعنى اولياءه الخالصة اي المخلصين بكسر اللام اي الذين اخلصوا نفوسهم
لله تعالى وشتان ما بينهما فعلى هذا فالتاء للتأنيث وما قاله بعضهم فالتاء للتاكيد او للمبالغة فبناء
على كون موصوفه مفردا ولا يناسب ذلك هنا ومعنى الخاصة ظاهر والخالصة بمعنى الصافي **قوله**
بصفاتهم متعلق بذكر وهي الايمان بالغيب واقامة الصلوة والانفاق الى اخر ما ذكر فيه اشارة الى وجه
كونهم العبادة المخلصين والاولياء المخلصين ولذا قال اهلتهم اي جعلتهم اهلا للهدى اي للهدى
الذي لا يبالغ كنهه وان كان اصل الهدى حاصلا لهم قبل ذلك والفلاح اي في الاخرة **قوله** عقبهم
باضدادهم جواب لما اي ذكر اضدادهم عقيب ذكرهم مراده بيان ارتباط هذه الاية بما قبلها لان
الضد اقرب خطورا بالبال عند ذكر ضده وعن هذا جعل اهل البلاغة التضاد من الجهة الجامعة
بين المتعاطفين والتعبير بالاضداد بناء على ان بين الايمان والكفر تقابل التضاد وقيل بينهما تقابل
العدم والملكة فالمص اختار الاول او المراد بالاضداد المتقابلين مطلقا اذ كثير من المتكلمين
وارباب اللغة يطلقون الضد على مطلق التقابل فالضد الحقيقي هو الايمان والكفر واطلاق الضد
على الموصوفين باعتبار اتصافهم بالاضداد قال التحرير في المطول قد يعد مثل الاسود والابيض
متضادين باعتبار اشتمالهما على الوصفين المتضادين الى اخر ما فصله العتاة جمع عات من
عات عتوا اذا استكبر وجاوز الحد واناضم العين لكونه ناقصا كالقضاة والمردة بوزن فسقة جمع
مارد اي الذي لا يعلق بخير اصلا قال تعالى شيطانا مريدا واصل التركيب للملابسة ومنه صرح
ممرد وغلام امرد والمعنى هنا شديدة العتو والطغيان قوله الذين لا ينفعهم صفة ذامة لا مخصصة
وبيان لما به التضاد اي لا ينفعهم الهدى بمعنى الدلالة على الموصل الى المطلوب ولا يغني عنهم الايات
اي الايات العقلية كعطف تفسير لما قبله فهؤلاء اوصافهم تخالف لاوصاف الاولياء المخلصين
قوله ولم يعطف قصتهم الخ جواب سؤال بانهم لما كانوا اضدادا للعباد المخلص ناسب العطف
فلم اختير الفصل فاجاب بان بينهما كمال الانقطاع لتباينهما في الغرض وان كان بينهما جامع لكن
لا يلتفت اليه ذكر السكاكي في الفصل والوصل فيما ترك عطفه للانقطاع وان كان بينهما جامع غير
ملتفت اليه لبعد المقام عنه فقال من هذا القبيل قطع ان الذين كفروا ليكون ما قبله حديثا عن القرآن
وان من شانه كيت وكيت وهذا حديث عن الكفار وتصميمهم في الكفر هم وفي قوله ولم يعطف قصتهم

تنبيه على ان العطف القصة وهي عطف جمل متعددة على جمل متعددة انما يحسن اذا تحقق المناسبة
بين القصتين في الغرض المسوق له سواء كان المسند اليه والمسند جهة جامعة اولا واما اذا
تباينتا في الغرض فلا يصح العطف وان تناسب الطرفان كما فيما نحن فيه **قوله** كما عطف في قوله تعالى
ان الابرار لفي نعيم الآية قيد للمنفي وجه حسن العطف فيها هو ان الجملة الاولى سيقت لبيان ثواب
الابرار والثانية لعقوبة الفجار فالمسند اليه في احديهما ضد للآخر والتضاد من الجامع الوهمي
وكذا المسند فيهما ضد باعتبار جزئه اذ المسند لفي نعيم ولفي جحيم وجزئهما اعني نعيم وجحيم متضادان
قوله لتباينهما في الغرض متعلق بقوله ولم يعطف لها فان الاولى اي القصة الاولى سيقت لذكر
الكتاب وبيان شانه اي بيان انه بغاية الكمال في الهداية تقرير الكون يقينيا لا ينبغي ان يشك
فيه وتحقيقا لكماله في جنس المتحدى به باعجازه لكونه في ذروة العليا في البلاغة والبراعة والاخرى
اي القصة الاخرى مسوقة لشرح تمردهم واصرارهم في الكفر والعناد وانهماكهم في الضلال والفساد
بحيث لا ينفع لهم النذر والايات فبين الغرضين تباين كلي وما قيل الاتيان فيما نحن فيه ايضا مسوقتان
لبيان حال الكتاب وهو انه هدى لطائفة المتقين وليس هادي لاضدادهم فيحسن العطف
كما حسن في قوله تعالى عطف ولا يزيد الظالمين الا خسارا على قوله ما هو شفاء او على قوله وننزل
من القران قلنا لا كلام في صحة العطف بتلك الملاحظة لكن او ثرت الطريقة المذكورة وترك
العطف اذ الكلام مسوق لتفخيم شان الكتاب واعلاء قدره ولا تفخيم في العنوان الاخير اعني عدم
هدايتهم للمقرين وليس فيه كمال حتى يتعرض له في اثناء تعداد كمالاته بل كونه لا يفيد هم هدى مفهوم
تبعا وليس بملتفت واما العطف في قوله تعالى وننزل من القران الاية لان من بيانية على
الوجه المختار قدم على المبين فكون القران شفاء للمؤمنين وزيادة لخسران الظالمين كلاهما
وصف القران والآية الكريمة مسوقة لبيان اوصافه وقد مر مرارا ان النكات مبنية على
الارادات فلو اريد هنا ايضا ولو اريد بتلك الاية بيان فخامته وعظم كماله اختير الفصل هناك
ايضا هذا على تقدير كون الذين يؤمنون جاريا على المتقين وموصولا به ظاهر واما على تقدير
كونه كلاما مبتدأ مسوقا لوصف المؤمنين فلانه سبيله سبيل الاستيناف كما عرفت فيما مر فيكون
مبنيا على سؤال مقدر فيندرج في حكم المتقين فيتبعه في المعنى فيتبع ذكر الكتاب لان تابع
التابع تابع فلا فرق بين ان يكون ذلك القول موصولا للمتقين او مفصولا فان قيل لم لا يجوز
ان تكون معطوفة على الموصول الثاني على تقدير كونه مبتدأ خبره اولئك على هدى فانه وان
كان جملة مستقلة معطوفة على ما قبلها فلا مانع من ان يعطف عليها جملة وصف الكفار اذ ح
يكون الآية الاولى مسوقة لبيان حال من آمن بالمنزلين والثاني لبيان من اصر على الكفر
فيتحد الغرض فيصح العطف قلنا قد سبق ان الموصول الثاني اما معطوف على الموصول
الاول او على المتقين وايا ما كان فالغرض المسوق له منه وهو بيان حال الكتاب من اعلاء مكانه

فى الانتفاع به فح يكون حكمه حكم المتقين فالغرضان متباينان ايضا ولم يذكر التباين فى الاسلوب
كما ذكر فى الكشاف وهو على ما ذكره شراحه ان طريق الاولى الحكم على الكتاب بجملة محذوفة المبتدأ
موصول بخبرها ذكر المتقين واحوال المؤمنين وطريق الثانية الحكم على الكافرين قصدا بجملة
تامة مصدرة بان المشعرة بالاخذ اى فى كلام اخر لان التباين فى الغرض هو الاصل فى الفصل
والتباين فى الاسلوب من توابعه وقيل وانما سكت عن تغاير الاسلوب لظهوره او التغاير
فى الاسلوب غير مانع عن العطف اذا كان بينهما جامع مصحح للعطف الا يرى يصح عطف الجملة
الاسمية على الفعلية وبالعكس والمصدرة بان على الخالية عنها وهذا من جملة تغاير الاسلوب
وقيل قد جعل العلامة مباينة الاسلوب كناية عن عدم الالتفات الى هذه الجهة الجامعة المشار اليها
بقوله لما ذكر خاصة عباده لا عقبهم باضدادهم والتضاد من الجامع انتهى وهذا مع مخالفته
لما ذكره شراح الكشاف ليس بمستقيم فى نفسه اذ لا معنى للقول فبين الجملتين تباين فى الغرض
وفى عدم الالتفات الى الجهة الجامعة كما لزم هذا الكلام القائل فان عدم الالتفات حال المتكلم
لا حال بين الجملتين على ان الكناية فى مثل هذا شرطها وهو الانتقال من الملزوم الى اللازم ليس
بمتحقق كما لا يخفى بقى هنا شئ لما كان الغرض من الجملة الاولى تفخيم حال الكتاب وبيان علو شأنه
وان ذكر اولياؤه المؤمنين للتطفل وانهم منتفعون بهذا الكتاب واحسن الخطاب كان المناسب
ان يقال فى ربط هذه الآية بما قبلها لما ذكر ان الكتاب هدى للمتقين ورحمة للمؤمنين وانهم
انتفعوا واهتدوا بهدى هذا الكتاب وبين صفاتهم التى اهلتهم للهدى والفلاح عقبهم باضدادهم
وسكوته عن ذكر الكتاب وشرح حاله لا يعرف له وجه وجيه وقد تعرض صاحب الكشاف له بنحو ما
ذكرناه قوله وان من الحروف لما لم يفل من الاحرف التى اتباعا للقوم وسره ان احد الجمعين
جمع قلة وكثرة يستعمل مكان الاخر مجازا ولعل اختيار المجاز هنا للتنبيه على كثرة افراده بالنظر الى دخوله
او للتنبيه على تخفيف بعضها فيبلغ الى حد جمع الكثرة التى تشابهت الفعل اى الفعل التام المتصرف
لفظا واستعمالا ومعنى والى الاول اشار بقوله فى عدد الحروف لكونها على ثلثة احرف فصاعدا وفيه
اشارة الى ان المراد بالفعل الماضى وجه استعمال الحروف فى موضع الاحرف قد مر وجهه والبناء
على الفتح كالماضى وهذا من تتمة الوجه الاول فالمشابهة لفظا فى شيئين عدد الحروف وحركة
الاخر والى الثانى اشار بقوله ولزوم الاسماء اى دخول الاسماء لازما له غير منفك عنه كما ان
الافعال كذلك ودخولها على الاسماء بعد التخفيف لا يضر والى الثالث بقوله واعطاء معانيها اى
للاسماء التى دخلت هى عليه من التاكيد والتحقيق والتشبيه والاستدراك والتمنى والترجى كما
ان الفعل يعطى معانيه من النصر والضرب والخروج والدخول للاسماء التى بعدها فالمراد بالمعانى هنا
المعنى التضمنى اى الحدث الذى هو معنى مستقل واما المراد بمعانى الحروف معانى مطابقية لها لكن
المتبادر من كلامه انها معانى مستقلة تدل تلك الحروف عليها بنفسها اذ اعطاء معانيها يشعر

بذلك

بذلك ولا يخفى ضعفه والقول بان المراد باعطاء معانيها افهامها من ذكرها بعدها لا يجدى
نفعا فانه مشترك بين جمع الحروف قوله والمتعدى اى الفعل المتعدى خاصة من بين الافعال
اى تشابه الفعل الماضى مطلقا لازما كان او متعديا فى الامور الاربعة المذكورة وتشابه الفعل المتعدى
خاصة فى دخولها على اسمين كالفعل المتعدى يقتضى اسمين فاعلا ومفعولا به فان هذه الحروف
انما وضعت لتحدث فى الجمل معانى لم توجد فيها قبل دخولها عليها بمشابهة الفعل المتعدى الى مفعول
واحد قوله ولذلك اى لكونها متشابهة للفعل المتعدى خاصة اعملت عمل الفرعى اى للفعل المتعدى
عملان اصلى لا يعدل عنه بلا داع وهو رفع الاسم الاول على الفاعلية ونصب الثانى على المفعولية
اذ الاصل ان يلى الفاعل الفعل وعمل فرعى يعدل اليه بموجب وهو عكس المذكور وغرضه من بيان
تلك المشابهة بيان عملها فالظاهر الاكتفاء بمشابهتها بالفعل المتعدى خاصة فى الدخول المذكور
فانها اخذت العمل للفعل المتعدى وكان لدفع هذا قال البعض ولذلك اشارة الى مجموع ما ذكر
من حيث انعقاد المشابهة بينها وبين مطلق الفعل اعملت اى جعلت عاملة كالفعل ومن حيث
انعقاد المشابهة بينها وبين الفعل المتعدى خاصة اعملت اى جعلت عاملة عمل الفرعى انتهى
والاضافة فى عمل يأبى عنه ظاهرا وان كان ما ذكره موافقا لما قرر فى النحو قوله ايذانا اى اعلاما
وضمير بانه راجع الى الحرف المدلول عليه بالحروف وجه الافراد بيان ان كل واحد منها فرع فى العمل
بحياله دخيل اى غير اصيل فيه لانه عمل المشابهته للفعل ولولاها لما عمل فعلم من ذلك ان الدليل المشار اليه
بقوله ولذلك دليل لمى واختير ذلك لانه لو قدم مرفوعها على منصوبها لحصلت التسوية بين
الاصل والفرع وهو غير معقول الا ان يمنع مانع من ذلك كما ولا المشبهتين بليس فانه اعطيا
عمل الاصل دون الفرعى لئلا يلتبس بلا التى لنفى الجنس فى لا واما لفظة ما فللحمل عليها قوله وقال
الكوفيون لا اى ما ذكر من ان هذه الحروف عاملة فى المبتدأ والخبر بنصب المبتدأ وبرفع الخبر ولذا عدت
من النواسخ مذهب البصريين ومختار المحققين واما الكوفيون فقد ذهبوا الى ان الخبر قبل دخول هذه
الحروف كان مرفوعا بالعامل المعنوى وهو التجرد عن العامل اللفظى او المبتدأ بالخبرية اى بسبب كونه خبرا
وهذا مراده لكنه تسامح فقال كان مرفوعا بالخبرية اعتمادا على شهرته ومثل هذا شايع فى عبارات المؤلفين
بل فى تقريرات الفصحاء المحققين فمن اعترض عليه فقد وقع فى سلسلة المتعصبين قوله وهى
اى الخبرية باقية اى بعد دخول هذه الحروف باقية غير زائلة فيعمل فيه ما كان عاملا قبل دخول هذه
الحروف والا لزم تخلف المسبب عن السبب والترجيح بلا مرجح وعن هذا قال قضية الاستصحاب
وهو ابقاء ما كان على ما كان لان اصل ما اتصف شئ ان يبقى صفته ويعمل بمقتضاه والاستصحاب
من جملة الادلة عند بعضهم كالشافعية ومنهم المص وعندنا هو حجة للدفع دون الاثبات وتمام
بحث فى اصول الفقه قبل وادلة الاحكام الفقهية تجرى فى العربية حتى ان بعض المتاخرين دون
للنحو اصولا كاصول الفقه وهذا تقرير لدليل الكوفيين قوله قضية مفعول له المقتضية اى لاقتضاء

الاستصحاب اياه او مفعول مطلق للنوع اى مقتضية للرفع اقتضاء الاستصحاب وهذا هو الظاهر
اذ الاول لايخلو عن نظر **قوله** فلا يرفعه الحرف لامتناع اجتماع عاملين على معمول واحد بالتشخص
وهو باطل لانه تحصيل حاصل **قوله** واجيب اى من جانب البصريين بان اقتضاء الخبرية فيه
تسامح كما مر والمعنى بان اقتضاء الابتداء او المبتدأ بسبب الخبرية الرفع مشروط بالتجرد اى عن
العوامل لتخلف علة لقوله مشروط بالتجرد وضمير لتخلفه راجع الى الرفع وضمير عنها للخبرية فى خبر
كان لان خبره منصوب به فلو كانت الخبرية مقتضية للرفع لذاتها بلا شرط شئ لما تخلف عنها
مادامت باقية لان مقتضى الذات لايتخلف عنها وقد زال بدخولها اى وقد زال التجرد الذى هو شرط
اقتضاء الخبرية الرفع واذا انتفى الشرط انتفى المشروط فتعين اعمال الحرف هذا نتيجة البيان المذكور
لكن يرد عليه ان زوال التجرد الذى هو شرط بدخولها يتوقف على كون ذلك الحرف عاملا وهو
اول المسئلة ففيه نوع مصادرة وقوله لتخلفه فى خبر كان لايفيد لانه فعل عامل بالاصالة فزوال
التجرد هناك امر اتفاقى واما زواله هنا فهو اول المسئلة متنازع فيه واما عمله فى اسمائها لاتصالها
صورة ومعنى واما اتصال الاخبار به فمعنى فقط ولهذا استدل الشيخ الرضى على مذهب البصريين
بان اقتضاء الحرف للجزئين على السواء فالاولى ان يعمل فيهما ولاسيما مع مشابهة قوية للفعل المتعدى
يعنى ان العمل فرع التعلق مع ملاحظة المشابهة المذكورة ولما كان تعلق الحرف من جهة المعنى
بكلا الجزئين على السواء كالافعال المتعدية فالاولى ان يعمل فيهما وانما قال اولى لما اشرنا من الفرق
بين اتصال الاسم والخبر **قوله** وفائدتها تاكيد النسبة والمفهوم من كلام النحاة ان التاكيد
والتحقيق معناها لافائدتها المترتبة عليه وايضا يفهم ذلك من كلام المص ايضا حيث قال آنفا
واعطاء معانيها وبين محشيه من التاكيد والتشبيه وايضا ان كان التاكيد فائدتها فما معناها
والمراد بتاكيد النسبة تاكيد الجملة وفى عطف قوله وتحقيقها عليه اشارة الى ان المراد بالتاكيد ليس
بمعناه المصطلح بل بمعنى تقوية الشئ فلذا اجاز تقديم المؤكد على المؤكد بفتح الكاف ثم استدل
عليه بوقوعها فى جواب القسم لان القسم ايضا للتاكيد فاذا تلقى القسم بها صار متعاضدين
فى افادة الفائدة المذكورة يقال تلقاه اى استقبله ومثل هذا يفيد الظن وهو كاف فى مقام
الخطابيات والا فتلقى القسم بشئ لايقتضى كونه للتاكيد وايضا الدليل لمى وانية كونه
موضوعا للتحقيق فلا محذور ويصدر بها الاجوبة فاذا قال هل زيد قائم يقال فى جوابه ان زيدا
قائم فحسن تاكيده بمؤكد لكون المخاطب مترددا فيه فاذا صدر بها الاجوبة علم انه مؤكد
وهو ايضا لمى يفيد العلم وتمام بحثه فى فن المعانى والاجوبة جمع جواب كما هو معروف قيل
قال ابن الجوزى فى كتاب غلط العوام قال العسكرى العامة تقول فى جميع الجواب جوابات
واجوبة وهو خطأ لان الجواب مثل الذهاب وقد قال سيبويه الجواب لايجمع وقولهم جوابات
واجوبة كتبى مولد انتهى ولم ارمن ذكره غير صاحب المفتاح الا انه لم ينقله ومثله للوثوق به

لايطابق

لايطابق بالنقل **قوله** وتذكر عطف على قوله يصدر او يتلقى اى ولذلك تذكر ان لتاكيد ما فيه
شك للمخاطب او لغيره ولذا اطلق الشك ومعرض بفتح الميم وكسر الراء محل عروض الشك كذا
فى شرح الشافية فهو كالمظنة والمئنة وضبطه شراح الفصيح بكسر الميم وفتح الراء كاسم الالة
واصله ثوب تلبسه الجارية المعروضة للبيع فيكون من العرض والاول من العروض وهو على
هذا المعنى ما يظهر الشك ويبرزه لمن يريده ومقابلته للوجه الثانى وهو ما تذكر فى معرض الشك
لانه كما عرفت ان الجواب لمن يتردد فى الحكم فالسائل شاك باعتبار ان المراد بمعرض الشك فى صورة
غير السؤال بقاعدة اذا قوبل العام بالخاص يراد به ماوراء الخاص وجه ذكر الوجه الثانى مع دخوله
فى الثالث اهتمام الشانه وتنبيها على كثرته والا فلو اكتفى بقوله وتذكر فى معرض الشك لكفى ولم
يتعرض الانكار اكتفاء بما سياتى التصريح فى كلام المبرد ولم يكتف بما سيجئ التصريح بجواب سائل
لما اشرناه من كثرة استعماله وشهرة دورانه قيل وانما لم يذكر الانكار لان كلمة ان بانفرادها لايجئ
لرد الانكار كما يدل عليه ما نقل عن المبرد انتهى وهو مخالف لما ثبت فى علم المعانى من انها لرد
الانكار ان كان ضعيفا اكتفى فى التوكيد بان كقوله تعالى حكاية عن رسل عيسى عليه السلام اذ كذبوا
فى المرة الاولى انا اليكم مرسلون واذا قوى الانكار لم يكتف بها بل يزداد فى التوكيد كقوله تعالى
حكاية عنهم قالوا ربنا يعلم انا اليكم لمرسلون فالعجب ان هذا مع كونه مصرحا به فى كلام القوم سلفا
وخلفا كيف يغفل عنه وكلام المبرد يدل على ان مجيئه لرد الانكار ولام الابتداء يؤكد ذلك
فلو لم يكن كذلك لكان نقله هنا عبثا اذ الكلام فى بيان احوال ان لام الابتداء وايضا يلزم
من كلامه ان لام الابتداء بانفرادها لايجئ للتاكيد ولم يذكر المص ان ان فيما نحن فيه بعد
كونها تاكيدا للنسبة لجواب سؤال او فى معرض الشك او الظاهر هو الثانى لانه لما بولغ فى
خبر عسى ان يشك فيه بل ان يستنكروا الشك لايلزم ان يوجد بالفعل ولذا قال وتذكر
فى معرض الشك وكذا الانكار قوله ويسئلونك عن ذى القرنين الاية مثال للاجوبة او لمعرض
الشك بالاعتبارين وكذا قوله تعالى وقال موسى يا فرعون الآية او الاول مثال للاجوبة
والثانى لمعرض الشك قوله تعالى انا مكنا له فى الارض وان كان مقول القول وانه يستلزم
ان يكون ذو القرنين مامورا بان يقال انا مكنا له لكنه حكاية عن الله تعالى كقوله تعالى ونحشرهم
يوم القيمة الاية بعد قوله قل كفى بالله الآية على تقدير كونه مقول القول **قوله** المبرد روى انه
قال ابو العباس المبرد للكندى المتفلسف حين قال له انى لاجد فى كلام العرب حشوا تقول
عبد الله قائم ثم تقول ان عبد الله قائم ثم تقول ان عبد الله لقائم فاجاب المبرد بانه لا حشو
فى كلامهم وفيما نزل على لغتهم بل الحشو فى ابن اخت خالتك حيث ضيع عمره فيما لايعنيه وذهل
عن دقايق العلوم الادبية وحاصل جوابه ان حال المخاطب معتبر فى كلام الملقى اليه فان كان
خالى الذهن لم يحتج الى التاكيد وهو القول الاول وان كان مترددا فى الحكم سائلا عنه حسن

ولم يذكر القسم لظهور ع
لان الاخير من الخطب
ما نحن فيه دون القسم
صح

التوكيد كما هو القول الثاني وان كان منكرا وجب توكيده وهو القول الثالث وقد فصل ذلك
فى موضعه قوله وتعريف الموصول اما للعهد اشار الى ان اسم الموصول تعريفه كتعريف ذى اللام
فى كونه للعهد تارة وللجنس اخرى والجنس اما ان يراد به الجنس من حيث هو هو او من حيث تحققه
فى ضمن جميع الافراد او من حيث تحققه فى ضمن بعض الافراد سواء جعلته من المعرف باللام
كما ذهب اليه شرذمة او لا كما عليه المحققون والمراد بالموصول فى كلامه الموصول المذكور المعهود
فى هذا المقام فلا يتناول سوى الذى وتصاريفه وتناوله بما سوى الذين مع انه مذكور لانه
لا قائل بالفصل فلا عدول عن كلام الكشاف وهو قوله والتعريف فى الذين لانه هو مراد المص
بقرينة قوله والمراد به ناس باعيانهم لان غرضه ليس بيان القاعدة حتى يرام الشمول عبارته
بل شموله لتصاريف الذى باسرها اما بالاشارة او بدلالة النص فكلام الشيخين فيه سيان
لكن كلام المص اوفق لكلام المحققين حيث اضاف التعريف الى الموصول بخلاف قول الكشاف
ولعل لهذا عدل عنه وقيل ولا يخفى ما فيه معترضا على التحقيق قدس سره فان تخصيص الذى
او تصاريفه دون من وما مما ليس فيه ال لا وجه له وانما دعاه ظاهر كلام الكشاف والتعريف
فى الذين ولذا عدل عنه المص الى قوله تعريف الموصول اشارة الى ان الزمخشرى انما اقتصر عليها
لانها ام الباب انتهى فحمل الموصول فى كلام المص على مطلق الموصول وجعل ما ومن محتملا للاقسام
التى فى ذى اللام وهذا غفلة قوله من والمراد به ناس باعيانهم واحتمال ما ومن ونحوهما مما ليس فيه
ال الى تلك الاقسام مطلوب البيان من العلماء الاعيان قوله واحبار اليهود لا يعرف بهذا اعيانهم
كما عرف ابو لهب ونظراؤه من المشركين باعيانهم الا ان يقال انهم ايضا معلومون باشخاصهم
لكن عبر بهم رو ما للاختصار وفيه ما فيه والوجه فى كونهم معهودين هو ان هؤلاء الكفرة هم المشهورون
بالكفر وايذاء الرسول عليه السلام فهم بذلك كالحاضر فى الذهن ومعلوم المخاطب وهذا المقدار كاف
فى العهد الخارجى فهى تدل على عدم نفع انذارهم بعبارتها وعلى عدم نفع غيرهم بدلالتها فهى
شاملة عامة الى جميع المصرين على الكفر الى يوم الحشر قدم التعريف العهدى لانه الاصح رواية
ودراية وانه لا يحتاج فيه ما لا يحتاج فى الجنس قوله او للجنس فيدخل هؤلاء المعهودون دخولا
اوليا نقل عن ابن مالك فى شرح التسهيل انه قال المشهور عند النحويين تقييد جملة الصلة بكونها معهودة
وذلك غير لازم وذلك لان الموصول قد يراد به معهود فتكون صلته معهودة وقد يراد به الجنس
فتوافق صلته كقوله تعالى كمثل الذى ينعق بما لا يسمع وقد يقصد تعظيم الموصول فتبهم صلته كقوله
فان استطاع اغلب وان يغلبه الهوى فمثل الذى لاقيت يغلب صاحبه انتهى واختار الشيخان
ما قاله ابن مالك لكن قال شراح الرسالة الوضعية ان الموصول موضوع بوضع عام لمعنى مشخص
معين بنسبة جملة خبرية اليه وانه لا بد من كون انتسابها معهودا بين المخاطب والمتكلم فان اريد به
معنى كلى فانما لتنزيله منزلته كما فى الاشارة فهذا معنى مجازى حاصله ان الموصول ليس بكلى بل المراد

شخص

شخص فلا يصح ان يراد به الجنس وقد قيل انه ليس المراد بالعهد فى كلام النحاة معناه المشهور
بل مطلق الحضور الذهنى باى وجه كان وهو جار فى جميع المعارف ولذا حصر بعض النحاة معنى ال
فى العهد والجنس وبالجملة ان اريد بتعريف الموصول العهد الخارجى فهو حقيقة على تقدير
كونه موضوعا للخصوصيات باعتبار وضع عام ومجاز دائما على تقدير كونه موضوعا للامر العام
بشرط استعماله فى جزئياته وان اريد بتعريفه الجنس سواء كان للاستغراق او للعهد الذهنى
فيكون مجازا وانما ارادة الحقيقة به من حيث هى هى فلا مساغ ههنا اذ الاصرار على الكفر من خواص
الافراد قوله من صمم على الكفر اى استمر عليه الى موته لتعلق علمه تعالى كذلك وحاصله من علم الله
انه يموت على الكفر وليس المعنى من صمم وعزم على الكفر اذ كل كافر فى حال كفره كذلك لكن بعضهم يختار
الايمان بتوفيق الله تعالى فهم مخرجون عن الحكم المذكور قوله فخص منهم غير المصرين بما اسند اليهم
اى اخرج على التضمين او على التجوز به والا فحق العبارة فخص المصرون والظاهر من لفظ خص ان المراد
بالجنس الاستغراق فيكون الذين عاما شاملا لجميع الكفرة بحسب المفهوم وخص منه بعض
ما يتناوله وغير المصرين والمخصص النص الدال على ان من تاب منهم منتفعون بالانذار والتوبة
ما اسند اليه وهذا مراد المص بقوله فخص عنهم غير المصرين بما اسند اليه حيث لم يجعل المسند اليه
مخصصا بل سبب التخصيص وقرينته والقول بان المخصص يجوز ان يكون العقل راجع الى ما ذكرنا
اذ العقل اذا خلى وطبعه لا يكون مخصصا ههنا بل بمعونة النص المذكور ودليل الخصوص يجوز ان
يكون متصلا بالعموم او منفصلا عنه عند الشافعى وهو مذهب المص وعند علمائنا الحنفية يجب
ان يكون متصلا به فى المخصص المغير دون المطلق وههنا مغير فالوجه عندنا ان المخصص ههنا هو العقل
بمعونة النص كما اشرنا اليه وعند المص اما النص المذكور او العقل بمعونته وبهذا يخرج الجواب عن اشكال
وهو انه كيف يكون الخبر مخصصا اذا سلم فيه العموم والخصوص والاصوليون حصروا المخصص الغير
المستقل فى الاستثناء والصفة والغاية والبدل والشرط لما عرفت ان المخصص هو المستقل
ويندفع به اشكال اخر ايضا وهو تعين المخبر عنه بمفهوم الخبر ينافى ما تقرر من ان المخبر عنه لا بد
ان يكون معينا عند المخاطب قبل مجيء الخبر حتى يفيد الكلام الملقى اليه فالاخبار بثبوت مفهوم
الخبر للمخبر عنه متوقف على تعيين المخبر عنه قبل ورود الخبر فلو توقف تعيين المخبر عنه على ورود الخبر
لزم الدور لما عرفت من انه متعين قبل مجيء الخبر على انه ان اراد بتعيين المخبر عنه قبل مجيء الخبر تعينه
بخصوصه فغير مسلم والمستند كون اللفظ المشترك مخبرا عنه كالعين مثلا باعتبار تعين كل واحد
من معانيه عند السامع وعدم تعين واحد منها بخصوصه لا يضر فان العين كون المراد به ينبوعا
مستفاد من جارية فلا محذور فيه وان اراد تعينه فى الجملة فمسلم لكن لا يضرنا فان كل واحد من الكل
والبعض مفهوم عند المخاطب على وجه الترديد وهو موقوف عليه للخبر والمعلومية بوجه ما عند
المخاطب كاف وارادة واحد منهما بخصوصه موقوف على مجيء الخبر فلا دور وقيل فى كلام المص حيث

قال من صم بدون لفظ كل كما في الكشاف اشارة الى ان المراد بالجنس الجنس من حيث وجوده
في ضمن بعض الافراد فيكون تعريف الذين عهدا ذهنيا لا استغراقا فيكون من قبيل ذكر المطلق
المتناول لكل بعض على سبيل البدل وارادة المقيد بقيد الاصرار من حيث ان الخبر يدل على التقييد
لان حمله على الاستغراق ثم تخصيصه تطويل بلا طائل ونقل عنه قدس سره انه مختاره ولا يخفى ان التخصيص
مستعمل في قصر العام على بعض ما يتناوله دون تقييد الاطلاق فحيث قال المص فخص منهم
علم انه حمل الموصول على الاستغراق والعموم وايضا انه ليس المراد بالذين هنا البعض الغير المعهود
فلا يحسن بل لا يصح حمله على الجنس باعتبار الغير المعلوم المسمى العهد الذهني والحمل على العموم ثم
التخصيص يفيد عمومه على المصرين عن آخرهم بحيث لا يشذ فرد منهم نصا وقطعا فهو طائل
اى طائل بخلاف الحمل على الاطلاق والتقييد كما لا يخفى على من له طبع سديد واستوضح بقوله تعالى
فلبث الف سنة الا خمسين عاما الآية وبسائر الالفاظ العامة المخصصة فهل يقال انه تطويل
بلا طائل مع انه لا يخلو عن نكتة وهنا كذلك والقول بان الحمل على الاطلاق ممكن ههنا دون سائر الالفاظ
العامة ضعيف اذ لا يحسن الاطلاق هنا كما مر وايضا بعض النصوص حمله على الاطلاق ممكن مع
انه محمول على العموم وايضا المطلق ما دل على فرد شايع وقيل ما دل على الماهية بلا قيد فيراد به
فرد شامل لكل فرد على سبيل البدل لا على الشمول فاذا حمل الجنس على العهد الذهني الذى كالنكرة
يراد به فرد من المصرين متناول لكل فرد منهم على سبيل البدل والمقصود تناوله على سبيل الشمول
وهذا تفصيل ما اجملناه اولا واما البحث عن جعله الجنس عاما مخصوصا مع ان الزمخشري لم يذهب
الى العموم في مثله وانما يقول بالاطلاق الى اخر البحث الذى اورده بعض فتطويل بلا طائل قوله
والكفر اى بضم الكاف لغة ستر النعمة اى الستر المتعلق بالنعمة ويعبر عنه بالكفران والمراد بالستر
عدم الشكر فالستر معنوي او عدم التحديث فان تحديث النعمة من جملة شكرها وبالجملة المراد
بسترها عدم اظهارها الذى يليق به واصل الكفر بالفتح وهو الستر مطلقا بدون التقييد
بالنعمة وانما جعله اصلا لانه عام مطلق والمضموم خاص مقيد والظاهر ان العام المطلق اصل
للخاص المقيد وقيل ان كلا منهما لغة اصلية لان الصحاح قال الكفر ضد الايمان والكفر ايضا جحود
النعمة وهو ضد الشكر والكفر بالفتح التغطية انتهى وما نقله حجة عليه لا له ودليل للمص ومنه
اى من اجل انه مطلق الستر قيل للزراع كافر لستره البذر في الارض والليل كافر لستره الاشياء
بظلمته فهو مشتق من الكفر بالفتح لا بالضم وكمام جمع كم بكسر الكاف فيهما وعاء الطلع وتغطية
النور كافورا وزنه فاعول مبالغة الكافر المشتق من الكفر بالفتح والكافور ايضا اسم طيب
معروف الآن ما ذكره المص هو المعروف في اللغة الفصيحة القديمة وهو اسم جنس جامد
ومن قال انه مبالغة الكافر فعده وهم كذا قيل وما المانع من ذلك وهو من اوزان المبالغة
مع انه دال على الذات مع الصفة قوله وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة هذا مذهب الشافعي لانه

منقول عن الامام الغزالي واختاره المص والمراد بالضرورة ما علم واشتهر حتى عرفه الخواص
والعوام كالصلوة وتحريم الخمر ونحوهما فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه الا الخواص كاستحقاق
بنت الابن السدس مع بنت الصلب ونحوه فليس بكافر ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لا نص
فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف وليس يكفر جاحد المجمع عليه على اطلاقه بل من جحد مجمعا فيه نص وهو من الامور
الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كذا عن النووي في الروضة كذا قيل وقال ابن
الهمام في المسايرة الحنفية لم يشترطوا في الاكفار سوى القطع بثبوت ذلك الامر الذى تعلق
الانكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة ويجب حمله على ما اذا علم المنكر ثبوته قطعا لان مناط التكفير
التكذيب او الاستخفاف انتهى وفهم منه ان المنكر اذا لم يعلم ثبوته قطعا فلا يكفر ويعذر بالجهل
كمن انكر فرضية الصلوة لجهله بها يلزم منه عدم اكفاره وكذا وجوب الصوم والزكوة ونحوهما
وما فهم من كلامهم انه انكار ما علم بالضرورة انه من الدين كفر والجهل ليس بعذر والا فليس بكفر
والجهل عذر مثل انكار رؤية الله تعالى وكونه تعالى عالما بعلم وانه تعالى خالق لافعال العباد فان انكار
مثل ذلك ليس بكفر عند المتكلمين وان نقل التكفير عن بعض الفقهاء وبالجملة ان من انكر شيئا
مما علم بالتواتر انه عليه السلام جاء به وانه من الدين فهو كافر ومن انكر الاحكام الاجتهادية
وما ثبت برواية الاحاد فلا يكون كافرا وهذا التعريف غير شامل للشاك والخالي الذهن والجواب
ان هذا التعريف للنوع الكافر من الكفر لا مطلق الكفر او المراد بالانكار الجهل فيتناول الشك والخلو
عن الذهن والعارف الذى هو ليس بمصدق في حكم المنكر لان معرفته ملحقة بالجهل عند الشرع
والا فينتقض التعريف بالمصدق الذى صدر منه امارة التكذيب كما سيجيء وينكشف منه جواب
آخر وهو ان ترك الشاك والخالي الاقرار مع القدرة عليه امارة التكذيب فهما من المنكرين شرعا
فالمراد بالانكار الانكار شرعا فلا نقض بهما لكن التعريف بعدم التصديق عمن من شانه التصديق
اولى لسلامته عن التكلف فعلى هذا التقابل بين الايمان والكفر تقابل العدم والملكة وعلى الاول تقابل
التضاد قوله وانما عد لبس الغيار بكسر الغين المعجمة وفتح الياء المثناة التحتية تليها الف واخره
راء مهملة نقل عن شرح المهذب ان الغيار ان يخيطوا على ثيابهم الظاهرة ما يخالف لونه لونها وكان تكون
الخياطة على خارج الكتف والزنار كتفاح خيط غليظ يشد على اوساطهم خارج الثياب وقيل خيط
مجتمع غليظ فيه الوان تشد في الوسط فوق الثياب وقيل الغيار قلنسوة طويلة كانت تلبس
في ابتداء الاسلام وهي الآن من شعار الكفرة ولعله اطلع ذلك في كلام الثقات وانما سمي الغيار
لانه يتغاير به اهل الذمة او المغايرة لونه للون ما خيط عليه وانما لم يسم به الزنار لان الاطراد
في وجه التسمية ليس بشرط قال في القاموس الغيار علامة اهل الذمة كالزنار وفي تعبيره باللبس
والشد تفنن وتنبيه على المغايرة قوله كفرا اى في الشرع لانها تدل على التكذيب اى دلالة ظنية
فلو قال امارة التكذيب لكان اوضح والمعنى وانما ذلك كفرا اى فيما بينه وبين الله تعالى سواء كان

لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته او لم يكن لتعظيمه بل للهزل واللعب بل المتبادر من كلام
المص هو الاخير لان الاول هو الكفر وحيث قال لا لانها كفر في نفسها علم ان مراده هو الاخير
قال صاحب المواقف ان من صدق بما جاء به النبي عليه السلام ومع ذلك سجد للشمس ينبغي
ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل
التعظيم واعتقاد الالهية لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وتبعه قدس سره في شرحه حيث
قال ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله تعالى داخل في حقيقة
الايمان ثم قال بعد صحيفة ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته
لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى انتهى ولا يخفى ان ذلك مخالف لكثير من اقوال المشايخ وفي شرح
المقاصد ان التصديق المقارن لامارات التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي
لا يقارن شيئا من امارات التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى
وان استخفاف الشريعة كفر مع ان قلب المستخف مطمئن بالايمان وان اهل الكتاب يعرفون الحق
مع انهم كافرون بالاتفاق لتركهم الاقرار مع التمكن عليه فلو كان التصديق المقارن لامارات
التكذيب معتدا به لكانوا مؤمنين عند الله تعالى فما هو جوابكم فهو جوابنا وترك الاقرار على وجه
الاباء حين الطلب كفر وان لم يعد الاقرار ركنا مع ان قلبه مطمئن بالايمان اللهم الا ان يقال ان هذه
المسئلة مختلف فيها وليس بعض المنهيات فعلا كالزنا وشرب الخمر وقتل النفس بغير حق او تركا
كترك الصلوة والصوم ونحوهما امارات التكذيب لان الشارع لم يجعل نحو ذلك كذلك وعلمه
مفوض اليه **قوله** واحتجت المعتزلة لان عادة الشيخين ذكر اللطائف والمزايا في مواضع
شتى والبحث بانه ليس هذا اول ماض وقع في التنزيل وقد سبق انعمت ورزقنا من سوء
البحث والمراد بلفظ الماضي لفظ الدال على المعنى المضي بقرينة قوله لا استدعائه سابقة الخ
فالقول بان الاحتجاج لا يدور على لفظ الماضي بل على معناه من طغيان الكفر على حدوثه اى حدوث
القران بمعنى الكلام اللفظي وانكروا الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى ومدعاهم هذا
المجموع لا الاول وحده كما توهم من ظاهر العبارة فان حدوث الكلام اللفظي مما اتفق عليه بيننا
وبين المعتزلة قال النحرير في شرح العقائد النسفية وتحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة
يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون
بحدوث الكلام النفسي انتهى فمعنى قوله واحتجت المعتزلة واحتجت على ان القران لا يكون قديما
بل يكون حادثا فقط لانه لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره تعالى عنه علوا كبيرا فالتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تعالى مثل قوله تعالى ان الذين
كفروا الآية وقوله تعالى انا ارسلنا نوحا الاية وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة الخارجية على
وقت الاخبار وهو الازل ان قيل بقدم القران ووقت النزول على تقدير كونه حادثا لكن

وفي شرح العقائد ان حصول التصديق للكفار
المعاندين المنكرين ممنوع وعلى تقدير الحصول
فتكفيرهم باللسان واصرارهم على العناد و
والاستكبار وهو من علامات التكذيب
والانكار انتهى

سبق

سبق شيء على الازل غير متصور فلو كان ازليا يلزم الكذب فاذا بطل كونه ازليا تعين انحصاره
في الكلام اللفظي الحادث وليس المقصود ابطال احد الامرين واثبات الاخر بدله بل الغرض حصر القران
في الكلام اللفظي الحادث ونفي الكلام النفسي القديم لما نقلناه من التحرير التفتازاني ولظهوره تساهل المص
في تحريره ومعنى قول المص لاستدعائه سابقة لا مااوضحناه فان سابقة مصدر مثل باقية اى سبق
مخبر عنه والمراد بالمخبر عنه النسبة الخارجية التي تدعى وتصدق بها لا المحكوم عليه كما هو المشهور و
والتعبير عنها به مجاز للمصاحبة ولعل اختيار ذلك للتنبيه على انه كما يقتضي سبق وقوع النسبة يستدعي
ايضا سبق المحكوم عليه بل المحكوم به على وقت الاخبار **قوله** واجيب بانه مقتضى التعلق اى الاستدعاء
المذكور مقتضى التعلق اى مقتضى تعلق كلامه الازلي بالمخبر عنه لما انكر المعتزلة الكلام النفسي الازلي وحصر
الكلام في اللفظي الحادث بالشبهة المذكورة اجاب اصحابنا بانه ان اردتم ان المضي يقتضي سبق وقوع النسبة
انه يقتضي سبقه على الكلام الازلي فيلزم المحذور فلا نسلم ذلك اذ صفاته تعالى كذاته لما لم يكن زمانيا يستوي
جميع الازمنة بالنظر اليها استواء جميع الامكنة فالماضي والحال والمستقبل كل منها حاضرة عنده فلا تغير اصلا
وان اردتم انه يقتضي سبقه على تعلقه فهو مسلم لكن لا يلزم المحذور لان حدوث التعلق لا يستلزم حدوث
المتعلق بالكسر كالعلم فانه صفة قديمة وله تعلق حادث كما ان له تعلق قديم فكما ان حدوث تعلقه لا يستلزم
حدوث متعلقه لا يستلزم حدوث تعلق الكلام حدوث متعلقه ايضا فبطل نفي الكلام النفسي وحصر
الكلام على الكلام اللفظي لكن هذا على مذهب من قال ان الكلام النفسي الازلي لا ينقسم في الازل الى الامر
والنهي والخبر كما اختاره سعيد ابن القطان من الاشاعرة بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك
فيما لا يزال واختاره المص هنا لسلامته عن الاشكال واما الاعتراض عليه بانه اذا كان الازلي مدلول اللفظي
لزم ان يكون متعددا بتعدد اللفظي ومن ثمه ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات فمدفوع بان مدلولات اللفظ
وان كانت متغايرة لكن ليس ذلك عين المعنى القديم النفسي بل دلالة الكلام اللفظي عليه من قبيل دلالة الاثر
على المؤثر كذا فهم من تقرير الفاضل الخيالي وصرح بكون دلالته عليه دلالة عقلية مولانا حسن جلبي في حاشية
التلويح وانت خبير بان الكلام النفسي صفة شخصية يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها فلا اشكال بانه يلزم
على حدوث تعلقاته وجود جنس الكلام بدون الانواع وهو مستحيل قيل واما على ما ذهب اليه الشيخ الاشعري
من تنوعه الى الانواع الخمسة في الازل وان دلالته عليه دلالة الموضوع على الموضوع له فالجواب ان ذاته تعالى
وصفاته تعالى لما لم يكن زمانية يستوي اليها جميع الازمنة استواء جميع الامكنة فالماضي والحال والاستقبال
كل منها حاضر عنده في مرتبة واختلاف التغيرات بالنظر الى المخاطب لكونه زمانيا رعاية للحكمة في باب التفهيم
انتهى وهذا الجواب جواب آخر عن نفي الكلام النفسي وليس حل ما ذكره المص لانه نص حدوث التعلق
والجواب بازلية التعلقات مغاير له بالبديهة وفهم من هذا البيان ان دلالة الكلام اللفظي على الكلام
النفسي كونه دلالة عقلية على مذهب عبد الله بن قطان لا مطلقا كما فهم من النقل المذكور وبهذا البيان
ظهر ضعف ما قيل من ان احتجاج المعتزلة على حدوث الكلام اللفظي اقامة الدليل على ما لا نزاع فيه بيننا وبينهم

وهو حدوث الكلام اللفظي فان النزاع بيننا وبينهم انما هو في اثبات الكلام النفسي ونفيه انتهى
لما عرفت من ان مرادهم نفي الكلام النفسي وحصر الكلام على الكلام اللفظي الحادث لا اثبات الكلام اللفظي
فقط اذ خلاصة احتجاجهم هو ان كان الكلام الازلي متحققا فاما يستلزم الكذب في الاخبار بطريق
المضي او حدوثه وكلاهما محالان فثبت ان معنى كونه تعالى متكلما انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات
والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم لا بمعنى انه
متكلم بكلام قائم بذاته للشبهة المذكورة واجيب بما فصلناه وذهب القاضي العضد تبعا للشهرستاني
الى ان مذهب الشيخ ان الفاظ قديمة وافرد لتحقيقه مقالة ذكر فيها ان المعنى يطلق تارة على مدلول
اللفظ وتارة على القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهموا منه ان مراده مدلول اللفظ
وانه القديم عنده والعبارات انما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ
حادثة عنده ولكن ليست بكلام حقيقي الى اخر ما قاله وظن بعض المحشين ان المص اختار في الجواب ذلك
المسلك وقرر ان اللفظ قديم وتعلقه حادث ولا يستلزم حدوث التعلق حدوثه وهو ضعيف اما
اولا فلان المص صرح في الطوالع بحدوث الكلام اللفظي واوضحه شارحه الاصفهاني حيث قال واتفق
اصحابنا على ان كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته لان الاصوات والحروف محدثة واما
ثانيا فلانه لا يتم الجواب على مسلك الجمهور واما ثالثا فلان كثيرا من المحققين زيفوا هذا المسلك
واجابوا عن الاشكال الذي اورده على الجمهور فيما هنالك واما رابعا فلان كلام المص لا يشعر بقدم
اللفظ لا صريحا ولا اشارة اذ القران والكلام ظاهر في الكلام النفسي ومتبادر منه فما الداعي الى حمل
كلامه على خلاف مختاره قوله وسواء اسم بمعنى الاستواء اي انه اسم مصدر وهو ما دل على ما دل
على الحدث قوله بمعنى الاستواء مشير الى ذلك وهذا مراد من قال هو ما دل على معناه ولم يجر على ابنية
المصادر كالسلام والكلام والاصح انه يعمل عمل المصدر اذ الاعتبار للمعاني قوله نعت به اي وصف
لفظ به نائب الفاعل او المعنى وقع الوصف به كما وقع بالمصادر والمراد بالوصف هنا اثبات صفة
لشيء مطلقا سواء كان بمعنى التابع النحوي كما في قوله تعالى الى كلمة سواء الاية او بطريق الخبرية
كما في هذه الاية ولذا عدل عن قول الكشاف وصف به لان المتبادر من الوصف الوصف النحوي
وفيه ما فيه وفرقوا بان النعت لا يستعمل في صفته بل في غيره تعالى بخلاف الوصف والصفة ؏
قوله رفع خبر ثان لقوله وسواء بانه خبر ان من قبيل صفة جرت على غير ما هي له ثم كونه خبرا لها بعد
ملاحظة فاعله اذ الخبر في مثل زيد قائم ابوه وكذا زيد قائم مجموع العامل والمعمول والمقتضي كون المجموع
مرفوعا لكن لما لم يقبل المجموع الحركة اعطوها جزءه القابل والمعنى وسواء مع فاعله خبر ان فهو افق قوله
او لا خبران قوله وما بعده مرتفع به على الفاعلية اجراء له مجرى المصدر لتضمنه بمعناه او لكونه مأولا
باسم الفاعل كما اشار اليه بقوله كانه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم الخ واشار ايضا الى ان لتوحيده
يجب كما يجب التوحيد في كل صفة وفعل اسند الى الظاهر ونبه ايضا على ان الفاعل ليس بجملة

بل مأول بالمفرد وهو الانذار وعدم الانذار قوله كانه قيل الخ فيه تلويح الى ما ذكره الشيخ في دلائل الاعجاز
حيث قال في قول الخنساء فانما هي اقبال وادبار لم ترد غير معناها حتى يكون المجاز في الكلمة وانما المجاز
في ان جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار وليس ايضا على حذف المضاف
ثم قال ومعنى تقدير المضاف فيه انه لو كان الكلام قد جيء به على ظاهره ولم يقصد به المبالغة المذكورة
لكان حقه ان يجاء بلفظ الذات لانه مراد انتهى فمراد المص بقوله مستو انه لو لم يقصد به المبالغة
لكان حقه ان يقال مستو لانه مراد هنا فالمبالغة هنا انهم كانهم تجسموا من استواء الانذار وعدمه
فيصح بهذا الطريق حمله عليهم كما يصح الاقبال والادبار على الناقة في قولها فالاشكال بانه لو حمل
على معناه الحقيقي وهو معنى الحدث لا يكون حمله على المبتدأ صحيحا فيكون كاذبا ناش من عدم الالتفات
الى دقائق البلاغة ومزايا الفصاحة قوله او بانه خبر لما بعده الخ فالمبتدأ مع خبره خبر ان فح يكون
خبر ان جملة وعلى الاول لا يكون جملة بل مركبا ناقصا فانه اذا قصد تقوي الحكم يجعل الخبر جملة والا
فيعتبر مفردا واختيار الجملة الاسمية للاشعار بدوام مضمونها وثبوتها في جميع الاوقات والاحوال
ويظهر من هذا رجحان الوجه الثاني ومبين رجحانه ايضا بان سواء اسم غير مشتق فتنزيله منزلة
الفعل واعماله كعمل الفعل خلاف الظاهر وايضا المقصود من الوصف بالمصدر المبالغة في تمكن
المعنى في محالها كانها صارت عين ما قام بها فزيد عدل تجسم منه فاذا اولت باسم الفاعل او بتقدير مضاف
فات المقصود انتهى وقد سمعت ما يدفع هذا الوجه الاخير ما نقل من الشيخ عبد القاهر وتقديم
الخبر على المبتدأ ههنا ما يخفى فيه النكتة المذكورة في فن البلاغة في تقديم الخبر وتقوي الحكم مستغنى عنه
بايراد ان المفيده لتاكيد النسبة مع ان الاصل في الخبر الافراد ولعل لهذا رجح المص الوجه الاول
وقدمه قوله سيان عليهم فيه اشارة الى ان الاصل التثنية في الخبر لكون المجرى عليه شيئان لكنه
ترك رعاية لجهة المصدرية ويرد عليه ان المصدر اذا اريد به العدد كالنوع يجب تثنيته وجمعه
والظاهر ان العدد مراد هنا فالوجه الاول راجح ايضا قوله والفعل انما يمتنع استيناف دفع به
اشكال ان الفعل لا يكون مخبرا عنه والمعنى انما يمتنع الاخبار عنه اذا اريد به تمام ما وضع له وهو
الحدث مع الزمان والنسبة الى فاعل ما او الى معين لانه غير مستقل بالمفهومية وان صحة
الحكم على الشيء موقوفة على ثبوته في نفسه واستقلاله بالمفهومية ليمكن اثبات غيره له لكن يرد
عليه ان ذلك اذا كان المراد بالنسبة النسبة الى فاعل معين كما هو المشهور واما ان كان المراد
النسبة الى فاعل ما كما هو رأي البعض فهي مستقلة لانها تتعقل من ذكره فيكون معناه المطابقي
مستقلا كما نقل عن بعض المحققين فيلزم ان يصح كون الفعل مخبرا عنه وسند المنع انهم بزعمهم
اتفقوا على ذلك قوله واريد به اللفظ سواء كان مجرد نفس اللفظ من غير اعتبار معناه نحو
ضرب ثلاثي مثل ديز مهمل فح يكون من قبيل الاسماء فيكون مخبرا عنه او اريد به اللفظ باعتبار معناه
نحو ضرب فعل ماض فان كونه فعلا ماضيا وان عرض للفظ لكن باعتبار ملاحظة معناه ومن هذا القبيل

ومستقل فصح الاسناد مثلا فانه مستقل
حين كون المراد به كليا فيكون اسما
وغير مستقل اذا اريد به جزئيا فيكون
فيه كذلك ... نسخه فيكون ما نحن
منه

قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا الاية كما صرح به المص قوله او مطلق الحدث اى لو اطلق واريد به
الجزء المعنى لا تمام ما وضع له وهو الحدث المدلول عليه ضمنا اى تضمنا على اتساع اى توسع ومجاز
بذكر الكل وارادة البعض ظاهره انه متعلق بالاخير كما ذهب اليه كثيرون من ارباب الحواشى والتحقيق
المقام ان ارادة اللفظ ان قيل انها باعتبار ان اللفظ موضوع لنفسه وضعا ضمنيا كما اختاره
المحقق التفتازانى فلا تجوز فيه وان اختير انها ليست باعتبار ان اللفظ موضوع لنفسه كما
ذهب اليه قدس سره فيكون تجوزا فيه وكلام المص يحتمل الاعتبارين فهو اى الفعل كالاسم لكون
معناه مستقلا بالمفهومية اما فى الاول فظاهر واما فى الثانى فلكون تمام معناه الحدث فقط
وهو مستقل بالمفهومية فى الاضافة والاسناد اليه الاولى تقديم الاسناد اليه لان الكلام فيه وذكر
الاضافة بالتبع وفى قوله فهو كالاسم اشارة الى انه ليس باسم وانت خبير بانه ليس بفعل فى الصورة
الاولى فيلزم ان يكون واسطة بل يلزم ذلك فى الفعل المراد به الحدث وبعضهم ذهب الى ان الافعال
والحروف باعتبار انفسها اسماء بل اعلام كما فهم من اختيار التفتازانى فلذلك جاز ان يكونا
محكوما عليها وما نقل عن السيد من ان جعلها محكوما عليها لا يقتضى كونها اسماء لان الكلمات كلها
متساوية الاقدام فى جواز الاخبار عن الفاظها حتى المهملات فهو مما فيه خدشة اذ صرح النحاة
بان الاسناد اليه من خواص الاسم وظنى ان مختار المحقق التفتازانى هو الحقيق بالقبول وكذا
الفعل المراد به الحدث مجازا اسم لكونه ماول بالمصدر والا يختل قولهم باختصاص الاسناد اليه
بالاسم الا ان يقال ان مرادهم بالاسم عام له ولما هو فى حكمه والتاويل بالاسم لا يقتضى كونه اسما
بل فى حكم الاسم وفى قوله والاسناد اليه اشارة الى ان كونه فاعلا بهذا البيان كما اشرنا اليه هناك
فلا يرد اشكال ابى حيان وقيل المخبر عنه الجملة لا الفعل وحده واعتذر بان جعل الفاعل مع فاعله
المضمر فعلا تسامحا شايع لكن لا حاجة اليه لان الاخبار فى الحقيقة عن الفعل المقيد بالفاعل
فهو قيد للمسند اليه ويؤيد ان الاخبار فى نفس الامر عن الحدث لا عن الفعل من حيث انه فعل
والقول بانه على تقدير كونه خبرا كيف صح تقديمه مع التباسه بالفاعل مدفوع بان النحاة صرحوا
بتخصيصه بالخبر الفعلى نحو زيد قام كما نص عليه ابن الحاجب دون الصفة فعدم امتناعه هنا
لعدم كونه صفة صريحا اولى واخرى قوله كقوله تعالى واذا قيل لهم امنوا فانه امنوا اريد به لفظه
باعتبار معناه فان بديهة العقل قاضية بالفرق بين قوله تعالى يا ايها الذين امنوا آمنوا الآية وبين
قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا الآية فمن قال وما ذكره المص يقتضى ان كل مقول للقول مما قصد به
مجرد لفظه اتساعا وليس بصحيح فانه اريد به معناه الموضوع له ولفظه انما يدل على ارادة القول
لا نفسه كما فى المثال السابق الا ترى الى قوله تعالى قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك
لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فلو لم يرد معناه الخبرى لم يكذبوا انتهى فقد ذهل
عن مراد المص وكسران فى مقول القول نحو قال زيد ان الله تعالى واحد يدل على انه اريد به

لفظه باعتبار دلالته على معناه فان موقعه ليس موقع المفرد فلو اريد مجرد اللفظ لكان موقع المفرد
قوله يوم ينفع الصادقين ارادان ينفع جرد عن تمام ما وضع له واريد به الحدث لكونه نسبيا
يقتضى النسبة والزمان لكن المراد من اللفظ هو الحدث والا لم يكن مضافا اليه اذ لو اخذ النسبة مع
الزمان لكان غير مستقل وكون النسبة غير تامة لا يفيد فالنسبة والزمان ماخوذ من فحوى الكلام
وما ذكره المص مصرح فى عامة المعتبرات من كتب النحاة وبعض المحشين زيف كلام المص فقال فان ينفع
اريد به نفع فيما يستقبل من يوم القيمة فكيف لا يدل على الزمان وادعاء مثله مكابرة الا ترى قوله يوم
ولدت ويوم اموت وقوله وتكون الجبال كالعهن المنفوش فانها ناطقة بارادة الزمان والذى
ذكره القوم انه نظر فيه الى المصدر ولوحظ لانه خص ولا يلزم من التاويل خروجه عن حقيقته
وهذا هو الميل الى المعنى ففى كلام المص خلل ظاهر يصدق قولهم كم ترك الاولون للاخرين و
والعجب انه لم يتنبه له شراح هذا الكتاب انتهى ان اراد ان الدلالة على الزمان معتبر فيها مع
النسبة ولو غير تام فضعفه ظاهر مما ذكرنا اذ المانع من كون الفعل مسندا اليه ومضافا اليه
هو النسبة لكونها غير مستقلة وبسببها يكون الفعل غير مستقل سواء كانت تامة او ناقصة
وان اراد الدلالة عليه بلا نسبة اليه فمع كونه غير مسلم لا يضر لان المص ذكر هذا مقابلا للارادة به
تمام وضع له ولا يفهم انه خص به على ان صاحب الكشاف صرح باسمية ما هو ماول بالمصدر حيث
قال وان كان ظاهر اللفظ اى لا تاكل السمك وتشرب اللبن على ما لا يصح من عطف الاسم وهو
تشرب المنصوب على الفعل وان قيل ان ذلك ميل مع المعنى فقلنا ان بيان المص للنظر اليه كالظاهر
من كلام المحققين من ائمة علماء الادب بين ان الفعل فى مثل هذا جرد للدلالة على الحدث مجازا
والزمان والنسبة مفهومان من خارج بمعونة القرائن فنعم ما قال كم ترك الاولون للاخرين
فالحمد لله رب العالمين قوله تسمع بالمعيدى فتسمع فيه بمعنى السماع وهو مبتدا خبره خير اختاره
لان كونه منصوبا بتقدير ان تكلف والمعيدى تصغير معدى منسوب الى معد بالتشديد اسم
جد وكان يروى المعيدى بالتشديد اى تشديد الدال ولم يسمع من غير الكسائى وقال سيبويه
خفف لكثرة دوره ولو حصر معدى فى غير المثل شدد والمثل يضرب لمن تراه حقير وقدره خطير
وخبره اجل من رؤيته وقيل مثل يضرب لمن له صيت فاذا رأيته اذا رأته وحقرته قيل اصل
هذا المثل للمنذر بن ماء السماء لشقة بن ضمرة سمع بذكره فلما رآه اقتحمه عينه فقال تسمع
او ان تسمع فارسله مثلا فقال له شقة ان الرجال ليسوا بجزور يراد فيهم الاجسام وان
المرأ باصغريه قلبه ولسانه فاذهب مثلا واعجب المنذر بما رأى من عقله وبيانه وقيل اول
من قال النعمان بن المنذر وقيل المنذر بن ماء السماء والمعيدى رجل من بنى فهد وقيل
من بنى كنانة واختلف فى اسمه فقيل معقب بن عمرو وقيل شقة بن ضمرة وقيل ضمرة التميمى
وكان صغير الجثة عظيم الهيئة ولما قيل له ذلك قال ابيت اللعن ان الرجال ليسوا ملا وتعدية

شهاب

تسمع بالباء على ظاهره وقيل لتضمنه معنى تحدث **قوله** وانما عدل هنا الاولى وانما اختير هنا جواب
سؤال بانه اذا كان المقام مقام الحدث فقط فلم لم يؤت بلفظ المصدر مع انه صريح في المراد
وحقيقة فاجاب بانه عدل عنه لنكتة داعية الى ذكر الفعل وارادة الحدث وذكر له وجهان
معنوي وهو ايهام التجدد ولفظي وهو دخول الهمزة وام لان الاستفهام بالفعل اولى هذا على
تقدير الاحسن اسم مجرور معطوف على ايهام التجدد اي لايهام الاستمرار التجددي واشار به
الى ان معنى انذرتهم ام لم تنذرهم اتنذرهم ام لا تنذرهم وقد صرح به بعضهم بقرينة قوله تعالى
لا يؤمنون وقد عرفت ان القرينة لا يجب ان تكون مقارنة لسماع اللفظ وان ذهب اليه بعض
الافاضل وجه اختيار الماضي للتنبيه على تحقق وقوعه كما هو المشهور في نظائره ولما كان ظاهر اللفظ
ماضيا قال ايهام التجدد نظر الى ظاهر الصيغة فيكون في الآية خلاف مقتضى الظاهر من وجهين
التعبير عن المصدر بالفعل وعن المضارع المفيد للاستمرار التجددي بالماضي لما ذكرنا والاول مصرح به
في كلامه والثاني مشار اليه والقول بان المراد بالتجدد الحدوث وانما قال ايهام لان التجدد
انما يحصل اذا استعمل الفعل في معناه حقيقة ضعيف لانتفاء المبالغة حينئذ لان الحدوث انما يستفاد
من الفعل باعتبار دخول الزمان في مفهومه الذي من شانه التغير وهذا لا يفيد الاستمرار
بل يفيد تحقق التغير فيما امكن التغير فيه والاستمرار التجددي مفهوم من المضارع لا الماضي بل هو
يفيد الانقطاع في بعض المواضع وما افاد انقطاع رجاء الايمان عنهم بالكلية هو المستقبل **قوله**
وحسن اي لما فيه من حسن دخول لها وهذا كالاول علة تحصيلية للعدول ولو قرئ ماضيا او جعل
اسما مبتدأ خبره لتقرير لا يكون من تتمة التعليل لكن يرد عليه انهما لما جردتا عن معنى الاستفهام
لا يقتضي حسن دخولهما كون مدخولهما فعلا الا ان يقال ان اعتبار الصوت بالصوت حسن
قوله لتقرير معنى الاستواء اي لتقرير معنى الاستواء الذي فهم من قوله سواء عليهم وهذا
بناء على ما نقل عن ابي علي من ان الفعلين مع الحرفين في تاويل الاسمين بينهما واو العطف لان
ما بعد كلمتي الاستفهام في مثل قولك اقمت ام قعدت متساويان في علم المستفهم واذا قيل
سواء علي اقمت ام قعدت فقد اقيمتا مع ما بعدهما مقام المستويين وهما قيامك وقعودك
والمتبادر من هذا المنقول ان لا يكون الاستواء الحاصل من لفظ سواء مخالفا للاستواء الحاصل
من كلمتي الاستفهام فتعين التاكيد نعم حمله الرضي على معنى اخر وهو ان سواء خبر مبتدأ محذوف
اي الامران سواء علي ثم بين الامران بقوله اقمت ام قعدت وهذان الفعلان في معنى الشرط
والجملة الاسمية السابقة دالة على جزائه اي ان اقمت او قعدت فالامران سواء لكن العبارة
تنادي باعلى صوت على اعتبار معنى التاكيد اذ ليس فيها ما يدل على اعتبار الشرط والجزاء قطعا
كذا قيل وحمل الكلام على التاكيد اولى مما ذكره شراح الكشاف من ان الاستواء المستفاد من الهمزة
وام غير ما يستفاد من كلمة سواء حيث قالوا والمعنى ان المستويين في صحة الوقوع مستويان

في عدم النفع والاستواء في صحة الوقوع بالنظر الى علم المخاطب مفهوم من اداة الاستفهام
والاستواء في عدم النفع مفاد سواء عليهم فالمعنى ح ان الذين كفروا سواء عليهم اي عندهم
مستويان في عدم النفع المستويان في صحة الوقوع ولا يخفى عليك ان اداة الاستفهام لما
جردت عن معنى الاستفهام نقلت الى مجرد الاستواء لا الاستواء في صحة الوقوع او الاستواء
في علم المخاطب اذ هذا الاستواء بناء على اعتبار معنى الاستفهام وقد اعترفوا بان اداة الاستفهام
جردت عن معنى الاستفهام فكيف يلاحظ الاستواء الذي هو مقتضى الاستفهام غايته ان مطلق
الاستواء الذي اريد من الاستفهام يحتمل ان يكون استواء في صحة الوقوع او في علم المخاطب او في عدم
النفع اذ المطلق لا يوجد الا في ضمن مقيد ما ومذاق الكلام ناطق بالاستواء في عدم النفع فان
ذلك يفيد انقطاع رجاء الايمان عنهم بالكلية فقط دون الاستواء في صحة الوقوع او في علم
المخاطب فاي فائدة في اعتبار الاستواء المذكور ولو ادعى ان ذلك الاستواء مستلزم للاستواء
في عدم النفع فمع كونه غير مسلم فلا وجه للعدول الى ذلك فان دفع الاشكال بان التاسيس اولى
من التاكيد وجه الاندفاع هو ان التاسيس انما يكون اولى اذا قام قرينة على ظهوره وقد عرفت
خلافه وايضا قد يكون التاكيد اولى حين كونه مقتضى الحال وهنا كذلك اذ المقام كما عرفت مقام المبالغة
في بيان شدة شكيمتهم وعدم التفاتهم لغت الحق وحالهم العناد والمكابرة على الاطلاق فالاستواء
في عدم النفع او في هذا المرام فالتاكيد اليق بالمقام قال المص في سورة والمرسلات في حل قوله تعالى
ويل يومئذ للمكذبين والتكرير للتوكيد حسن شايع في كلام العرب والقول بان كلام المص على هذا
التقرير تكرار بلا فائدة مخالف لحسن الادب فان قلت فعلى هذا يكون حاصل المعنى الانذار وعدمه
متساويان في عدم النفع متساويان فيه فيحتمل الحمل قلنا المراد سواء الانذار وعدمه في عدم النفع
من حيث انه معتقد في شانهم بمخائل وامارات لاحت فيهم سواء فيه في نفس الامر كما قيل في واجب
الوجود موجود اي ما نعتقده واجب الوجود موجود في نفس الامر او سواء الانذار وعدمه
فيه سواء عظيم تام بحيث لا يرجى زواله قال التحرير في شرح العقائد ان ما نعتقده حقائق الاشياء
موجودة في نفس الامر وقال محشيه الفاضل والحاصل ان اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد
مشهور انتهى وكذا الكلام فيما نحن فيه **قوله** جردتا عن معنى الاستفهام فيه تغليب فان ام المتصلة
من حروف العطف وليس باستفهام وفي قوله جردتا تنبيه على ان الاستواء جزء معناهما نقل عن ابي علي
ان ام المعادلة للهمزة حقيقتها هنا الاستفهام عن احد الامرين فمعنى اكان كذا ام كذا اي الامرين
كان ولا يستفهم عنهما الا من تصورهما فقد استويا في علمه واستوت اقدامهما على سطح فهمه من غير
تقديم رجل على الاخرى وهذا ما يلزم الاستفهام لزوما بينا فلما لم يرد بهمزة التسوية ومعادلها
حقيقتها من الاستفهام تجوز بهما عن معنى الواو العاطفة الدالة على اجتماع متعاطفيهما في نسبة
ما بغير دلالة على تقدم او تاخر انتهى فقد اطلق ابو علي الاستفهام على ام المعادلة للهمزة فان اريد

ظاهره فلا تغليب فى كلام المص وقول المص مستو عليهم اى عندهم انذارك وعدمه اشارة الى ما
حققه ابو على قوله كما جردت حرف النداء عن الطلب اى طلب اقبال المنادى نقل عن السيرافى
يعنى سيبويه بحرف النداء ايها لانها لا تستعمل الا فى النداء وليس هنا بمنادى ولا يجوز دخول
حرف النداء عليه لانه لم يبق فيه معنى النداء اصلا فكره التصريح باداته ولكنه استعمل للتخصيص لانك
تخص المنادى من بين من بحضرتك بامرك ونهيك وغير ذلك استعير لفظ احدهما للآخر حيث
شاركه فى الاختصاص كما جعل حرف الاستفهام لما ليس باستفهام لما اشتركا فى التسوية
انتهى فى ايراد الحروف جمعا تبعا للامام سيبويه وتبركا به وجه صحة الجمع باعتبار افرادها المتحققة
فى محالها او الاضافة للجنس فيبطل معنى الجمعية فمراده بالحرف الكلمة ان ايها ليس بحرف بل هو اسم
مبنى على الضم والعصابة صفته على الرفع كما فى النداء لكن مجموعه فى محل النصب على الحال اى اللهم
اغفر لنا متخصصين من بين العصابة او مختصا هذه العصابة بالمغفرة والعصابة طائفة من
الناس او من العشرة الى الاربعين كالعصبة مختصة بالرجال وما قيل انه غير مطابق لنفس
الامر لان باب الاختصاص لم تجرد فيه حرف النداء بل لا وجود لحرف النداء فيه اصلا لا لفظا ولا تقديرا
كما اتفق النحاة عليه سخيف جدا فان النحاة كما اتفق على ذلك اتفقوا ايضا كما نقلناه عن سيبويه
من انه قال اجرى هذا على حرف النداء اى الاختصاص اجرى على حرف كما ان التسوية اجرت ما ليس
باستخبار ولا استفهام قال السيرافى فى شرح الكتاب يعنى بحرف النداء ايها لا قال صاحب التلخيص
وقد يستعمل صيغة النداء فى غير معناه كالاختصاص فى قولهم انا افعل كذا ايها الرجل اى متخصصا
من بين الرجال واوضحه النحرير التفتازانى بحيث لا مساغ فيه للاشكال فالوجه فى التوفيق ان
صيغة النداء المرموز اليها بايها المختص بالنداء مستعملة فى الاختصاص مجازا نظيره لفظ المشبه به
المرموز اليه بذكر روادفه مستعمل فى غير معناه قوله بمجرد التخصص اى تخصص مدلوله من بين امثاله
بما نسب اليه وهو اما فى معرض التفاخر نحو انا اكرم الضيف ايها الرجل اى مختصا من بين الرجال
باكرام الضيف او التصاغر نحو انا المسكين ايها الرجل وغير ذلك مما يناسب المقام وما نحن فيه للاستعطاف
او البيان لكمال الاحتياج الى المغفرة من بين العصابة ففيه اعتراف بمزيد الجناية وهو سبب لنزول
كمال الرحمة ثم المراد بالتخصيص والاختصاص التخصيص فى الاثبات والذكر لا الحصر على انه لا مانع
من ارادة الحصر ادعاء بمعونة المقام كما فيما نحن فيه فان الداعى ادعى حصر المغفرة له لانحصار اقتراف
السيئة واجتراح الخطيئة له وهذا احسن فى مقام التضرعات والخطابيات ثم ان على فى سواء عليهم
بمعنى عند ولذا قال صاحب اللباب مستو عندهم والقول بان على هنا للمضرة ليس بقوى لان
المضرة لا تلوح من منطوق الكلام وانما المقصود بيان الاستواء عندهم قوله والانذار اى المراد بالانذار
فى عرف الشرع التخويف من عقاب الله تعالى نقل اليه من مطلق التخويف واستعماله فى الابلاغ قليل فقول
المص من عقاب الله اشارة الى ان المفعول الثانى محذوف هنا اى انذرتهم من العذاب ام لم تنذرهم

منه

منه قوله وانما اقتصر عليه اى لم يذكر البشارة على تقدير الايمان وكون الكفار اهلا للانذار دون
البشارة لا ينافى ذكر البشارة كما ان عدم كونهم اهلا للاستغفار لا ينافى ذكره فى قوله تعالى سواء
عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم الاية فعدم التعرض لها صريحا ولو فهم
بدلالة النص لما ذكره المص قوله كانت البشارة بكسر الباء بعدم النفع متعلق باولى ظاهر
عبارته انه اقتصر على الانذار ولم يذكر معه البشارة لانه لم يقتصر على البشارة وحدها وقد اختار
البعض ذلك ولا وجه له اذ عادة القرآن ذكرهما معا او الاقتصار على الانذار فى الاكثر ولما كان
الجمع بينهما ظاهرا والاقتصار على الانذار خلاف الظاهر حاول بيان وجهه والاقتصار على البشارة
وحدها هنا مما لا يخطر بالبال قوله بتحقيق الهمزتين التحقيق بالقافين المراد تحقيقهما من غير
توسيط الالف بينهما وكذا المراد بتخفيف الثانية تخفيفها من غير توسيط الالف بينهما ثم
القارئ بالتحقيق هو ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائى والقارى بتخفيف الثانية وهى الهمزة
الافعال مع تحقيق الهمزة الاولى ابن كثير ونافع وابى عمرو وهشام ولما كان تخفيف الهمزة على
ثلثة اوجه اشار الى الوجه الاول بقوله بين بين اى بين الالف والهمزة بين بين ظرف
مكان مبهم وهما اسمان ركبا وبنيا على الفتح كخمسة عشر وجعلا اسما واحدا بتقدير بين التحقيق
والابدال وبين الهمزة والهاء والى الوجه الثانى من تخفيف الهمزة اشار بقوله وقلبها اى الهمزة
الثانية الفا وهو لحن اى خروج عن كلام العرب من وجهين الاول ما اشار اليه بقوله لان المتحركة
المفتوح ما قبلها لا تقلب الفا وانما هو تخفيفها بجعلها بين بين اذ القلب حال الهمزة الساكنة
والوجه الثانى ما اشار اليه بقوله ولانه يؤدى الى و تبع فيه الزمخشرى لكنه لم يصب لانه طعن
فى القراءة المتواترة كذا قيل وهذا بناء على ان معنى لحن خروج عن كلام العرب واما اذا كان معناه
خروج عن افصحية كلام العرب كما هو الظاهر فلا اشكال قال المص فى سورة هود فى قوله تعالى
ولا يلتفت منكم احد الا امرأتك والاولى جعل الاستثناء فى القرائتين عن قوله ولا يلتفت مثله
فى قوله تعالى ما فعلوه الا قليل ولا يبعد ان يكون اكثر القراء على غير الافصح انتهى وكذا الكلام هنا
وقد سبق تحقيق ذلك البحث فى سورة الفاتحة والجواب عن الاول بان المتحركة قد تقلب الفا
كما نقل عن القراء السبعة وثبت فى كلام الفصحاء كما فى منساته انه قرئ منساته بقلب همزة
منساته الفا وكقول حسان رضى الله تعالى عنه سالت هذيل رسول الله فاحشة ضلت هذيل
بما قالت ولم تصب لا يضر المص لانه غير مشهور فى السنة العرب وهذا معنى غير الافصحية الا يرى
ان المص قال فى اواخر سورة الاسراء فى قوله تعالى فاسئل بنى اسرائيل ويؤيد قراءة رسول الله
فسال على لفظ الماضى بغير همزة وهو لغة قريش انتهى ولم يتعرض لكونه غير فصيح ولم يكن غافلا
عن ذلك القلب لكنه اراد التنبيه على ان القراءة بعضها افصح وبعضها فصيح وقد اعترف بذلك
ائمة البلاغة فى نفس النظم المعجز والفصيح بالقياس الى غير الفصيح يعد لحنا وضعيفا وان كان

واجاب بعضهم بان هذه القراءة من قبيل الاداء ورواية
المصريين عن ورش واهل بغداد يروون عنه التسهيل
بين بين كما هو القياس فلا يكون الطعن فيها طعنا فيما هو
من السبع المتواتر مع انه لم يسلم كونه طعنا فى السبع المتواترة
فلا يتم كونه ممنوعا على الاطلاق بناء على ما ذكره الشيخ الجزرى
حيث قال كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت
المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصح سندها وان كان
بغير التواتر فهى الاحرف السبعة التى نزل القرآن بها
سواء كانت عن الائمة السبعة او عن غيرهم وقد توهم
بعض الناس ان معنى الاحرف السبعة قراءة هؤلاء
السبعة وليس كذلك وقد قال بان كل فرد من
افراد القراءات السبع ليست بمتواترة انتهى

فى نفسه فصيحا فى حفظ هذا البيان وذر الذين يقولون مالا يفهمون وكذا الجواب عن الثانى
بان من يقلبها الفا يشبع الالف اشباعا زائدا على مقدار الالف ليكون فاصلا بين الساكنين
ويقوم مقام الحركة كما فى محياى باسكان الياء وصلا لا يدفع الضعف بل يفيد جواز النطق او سهولته
بالساكنين ولا كلام فيه وانما الكلام فى عدم شهرته ولا يدفعه ذلك الجواب ولذهولهم عن مرام
المص وتصريحه مقصوده فى بعض المواضع اجابوا عن ذلك بما هو بعيد بمراحل عما هنالك وابعد
جوابهم ما قيل بان كل فرد من افراد القراءة السبعة ليست بمتواترة انتهى فيلزم ان لا يكون
الصلوة صحيحة بقراءة كل فرد من افرادها وهو خلاف ما عليه الفقهاء وقد اشبعت الكلام فى
تحقيق هذا المرام بعون الله الملك العلام فى سورة الفاتحة **قوله** وبتوسط الالف بينهما عطف
على قوله بتحقيق الهمزة لا قوله محققتين حال اى حال كون الهمزتين محققتين معا لا الاول
فقط وهذا قراءة قالون وهشام وبتوسطها اى وقرئ بتوسط الالف بينهما حال كون الهمزة
الثانية فقط بين بين مع تحقيق الاولى وبحذف الاستفهامية اى وقرئ بحذف الهمزة الاستفهامية
مع حركتها كما دل عليه قوله وبحذفها والقاء حركتها على الساكن الضمير المجرور فى حذفها وحركتها راجعان
الى الهمزة الاستفهامية لانها المذكورة فيما سبق ولان همزة الافعال لم يثبت حذفها فى الماضى
فيكون ميم عليهم مفتوحة وانذرتهم بفتح همزة الافعال ذكر الامام ابو شامة فى شرح الشاطبية
نقلا عن الامام ابن مهران ان الهمزة الواقعة بعد ميم الجمع فيها ثلاثة مذاهب نقل حركة الهمزة
اليها مطلقا فتضم تارة وتفتح اخرى وتكسر تارة وانها تضم مطلقا لانه حركة الاصلية وان حركة
الهمزة ان كانت ضمة او كسرة تنقل الى الميم قبلها دون الفتحة لئلا يشتبه اللفظ بالتثنية
وبه يندفع قول شراح الكشاف انه غير مروية عن احد غايته ان هذه القراءة من الشواذ قال
قدس سره هذه القراءة والتى بعدها من الشواذ والباقية متواترة وانما جعل المحذوف همزة
الاستفهام لكثرة حذفها انتهى واراد بالباقية قراءات الخمس من السبع وهى تحقيق الهمزتين
بتوسط الف بينهما وبغير توسيطها وتخفيف الثانية بتوسيط الالف وبغير توسيطها وقلب
الثانية الفا وهى لورش فى رواية المصريين واصحابه البغداديون رووا عنه تسهيلها بين بين
بلا ادخال الف الفصل بينهما اى بين الهمزتين فى كلتا الروايتين هكذا حرر لبعض ارباب
الحواشى **قوله** جملة مفسرة وهى الفضلة الكاشفة لحقيقة ما تليه كما فى المغنى او جملة مبينة
لجملة سابقة او لبعض مفرداتها وهذا توضيح ما فى المغنى لاجمال ما قبلها ظرف مستقر تعليل لصحة
كونها مفسرة بل علة موجبة لكونها مفسرة ان ثم اجمالية ما قبلها لكن فيه نظر ظاهر يعرف من توضيح
ما سبق لان كفرهم وعدم نفع الانذار على الدوام لكون الماضى بمعنى المضارع عدل عنه اليه
لتحقق وقوعه كما اشار اليه المص بقوله لما فيه من ابهام التجدد الذى هو من احوال المستقبل
فالحكم عليهم باستواء الامرين عندهم ليس بمجمل فى حق ما فيه الاستواء بل واضح ان ما فيه الاستواء

عدم ايمانهم واصرارهم على الكفر والاعتذار بان هذا بالنظر الى مفهوم اللفظ نفسه مع قطع النظر عن
كونه فى مقام الاخبار عن الكفار فانه اذا لوحظ لا يبقى الاجمال ليس بشئ لقوله تعالى ان الذين كفروا
الاية كيف بقطع النظر عن المصرح به وكذا القول بان كفرهم وعدم الانذار فى الماضى بحسب الظاهر مسكوت
فيه عن الاستمرار والدوام ضعيف لما عرفت ان الماضى بمعنى المضارع على ما فهم من كلامه واحتمال
الظاهر هنا غير مفيد اذ حمل المص على خلافه وايضا الماضى الواقع صلة منسلخ عن الماضوية فكون
كفرهم فى الماضى ممنوع على ان عدم نفع الانذار فى الماضى اخباره هنا ليس له كثير فائدة بل عار عنها
وعن هذا سكت عن هذه الجملة مفسرة صاحب الكشاف وجوز ان يكون لاجمال متعلقا لمفسرة
ولا ضير فيه لان فيه اشعارا بالعلية ايضا والاجمال لغة الاتيان لجملة غير مفصلة وقد يستعمل فى
الفعل الجميل **قوله** فلا محل له من الاعراب لانها عدت من الجمل السبع التى جعلها النحاة مما لا محل لها من
الاعراب نقل عن السيد قدس سره انه قال لها محل من الاعراب اذا جعلت بيان للجملة واجريت مجرى
التوابع انتهى اشار الى ان لها محلا من الاعراب اذا اجريت مجرى التوابع بجعلها كعطف البيان والا
فلا محل لها فلا عجب فى كلا الاعتبارين **قوله** او حال مؤكدة للجملة التى قبلها وهو الاحتمال الذى اختاره
الزمخشرى اذ ما قبلها هو الاخبار عن الكفار بعدم نفع الانذار لهم وهو عين معنى لا يؤمنون فان لا
يؤمنون لدوام النفى لا للنفى الدوام فيكون مقررة لما قبلها وقد اشترط النحاة فيها الوقوع بعد جملة
اسمية طرفاه معرفتان جامدان وعاملها محذوف ابدا وقد يراد بها ما يؤكد شيئا ما قبله وهو المراد هنا
ان اريد بالجملة الجملة الكبرى والا فهو مؤكد للجملة الصغرى نفسها وذو الحال ضمير عليهم او انذرتهم
وهو الظاهر من وجهين **قوله** او بدل عنه اى بدل الكل من الكل فح لا يكون ما قبلها مقصودا بالنسبة
وهو بعيد ولذا لم يتعرض له صاحب الكشاف الا ان يقال كون المبدل منه فى حكم السقوط ليس
بكلى فح يكون ماله معنى التاكيد والتغير فى العبارة فقط **قوله** او خبر ان اى خبر ان الذى كفروا
وفائدة الخبر بما ذكرناه من ان المراد بلا يؤمنون دوام النفى فلا وجه للاشكال بالمعنى ان الذين
كفروا كافرون فيكون المعنى ان الذين كفروا لا يؤمنون ابدا على ان المراد بالموصول اما المعهودون
او المصرون على الكفر منهم ان اريد به الجنس والجملة قبلها اعتراض وهى قوله تعالى سواء عليهم الاية
اشار الى رجحان كونه جملة وان اخره هناك اوالى صحة كونه اعتراضا فان الاعتراض ان يؤتى
فى اثناء كلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب لنكتة سوى دفع
الابهام هذا عند الجمهور وبعضهم جوز كونه مفردا فينتظم الوجه الاول فى سواء عليهم ايضا قوله
بما هو علة الحكم بيان نكتة الاعتراض المراد بالعلة علة انية وختم الله تعالى علة لمية والحكم عدم
ايمانهم على الاستمرار فح يثبت الحكم من اول الامر معللا فيكون له فى النفس استقرار تام فبهذا
الاعتبار ينبغى ان لا يكون راجحا لكن اخره لان جملة سواء اقوى من هذه الجملة فى افادة ما سبق له
الكلام فبالحرى ان يكون عمدة فيه لا معترضة مستغنى عنها كذا نقل عنه قدس سره وانت خبير بان

الكلام محمول على دوام النفي كما ذكره انفا فهذه الجملة اصرح في افادة ما سبق له الكلام والقول بان
الاولى تفيد كون عدم ايمانهم بالكتاب ناشيا من قصور في انفسهم وهو استواء الانذار وعدمه
عليهم وقساوة قلوبهم لا من قصور في الكتاب بخلاف الثانية تفيد عدم ايمانهم فقط فيكون الجملة
الاولى اقوى ضعيف لان حال العلة مع الحكم كذلك في كل موضع فيلزم ان يكون العلة اقوى من
الحكم مطلقا ولم يتعرض المص لكونه خبرا بعد خبر لانه مما اختلف فيه بلا عطف فالوجوه على ما ذكره
اربعة واحسنها التاكيد ثم الخبرية وقد ظهر وجهه فيما سبق وعن هذا اكتفى الزمخشري بهما **قوله**
والاية مما احتج به لا المراد بتكليف ما لا يطاق تكليف ما يمتنع لذاته كما يدل عليه فيجتمع الضدان
وهو مما يمتنع لذاته والمراد بالتجويز الامكان الواقع المقارن للوجود كما يشعر به قوله فانه تعالى اخبر
وقوله ايضا والحق ان التكليف بالممتنع وهذا مذهب بعض الاشعرية فانهم ذهبوا الى وقوع التكليف
بالمحال لذاته واستدلوا بادلة تدل ظاهرها على ذلك ولهذا قال والاية مما احتج به بمن التبعيضية
ومن ادلتهم على ذلك سورة تبت وبهذا ظهر ضعف ما قيل ما يمتنع في نفسه لا يجوز ولا يقع
تكليفه اتفاقا فانه قد علمت ان بعض الاشعرية ذهبوا الى وقوع التكليف به فضلا عن جوازه اما ما يمكن
في نفسه ولا يمكن من العبد عادة كخلق الجسم والصعود الى السماء لا يقع التكليف اتفاقا ويجوز
عندنا خلافا للمعتزلة وما يمكن من العبد لكن تعلق بعدمه علمه تعالى او ارادته يقع التكليف به اتفاقا
فضلا عن الجواز قيل والمراد بالتكليف ههنا طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على
تركه لا مطلق الطلب ولا الطلب قصدا للتعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في طلب معارضة
القران للتحدي ولا يخفى ان ذلك مما يمكن من العبد لكن تعلق بعدمه ارادته تعالى فيتحقق صورة
التكليف فيه ايضا ولهذا سكت عن هذا التفصيل اكثر المحققين نعم تصريح الائمة بان الامر
في قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله الاية للتعجيز يلايم هذا التفصيل فينبغي التعرض بمثل
قوله قل كونوا حجارة او حديدا الاية وقوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين الا ان يقال
قول القائل لا مطلق الطلب اشارة اليه **قوله** اخبر بانهم لا يؤمنون ظاهره انه اختار كونه خبر ان
لكن انه عام لكل الوجوه وامرهم اي في ضمن امر العام او امرهم بخصوصهم كابي لهب وعتبة وشيبة
على اختلاف فيه وابو جهل اذ الاستدلال بناء على ان يراد بالموصول ناس باعيانهم كما صرح به
بعض المحشين اي وامرهم بخصوصهم بالايمان مع حكمه تعالى بانهم لا يؤمنون الى ان يموتوا وهو
ممتنع لذاته فانهم لو امنوا انقلب خبره كذبا لكن التالي باطل فالمقدم مثله فايمانهم لاستلزام
فرض وقوعه المحال محال قوله وشمل ايمانهم الخ هذا وجه اخر مغاير للاول توضيحه ان ابا لهب مثلا كلف
بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به بالضرورة ومن جملته انه لا يؤمن والتصديق
بانه لا يصدق فرع عدم التصديق فالتكليف بالايمان يستلزم التكليف بعدم الايمان فيجتمع التكليف
بالايمان وعدمه في حالة واحدة فيجتمع النقيضان وهذا مراد المص بقوله فيجتمع الضدان اذ المشايخ

قد يستعملون

قد يستعملون التضاد في مطلق التقابل ولا ريب في استحالة اذعان ما وجد من نفسه خلافه فلم
يقع التكليف بالممتنع لذاته فضلا عن جوازه وبهذا التوضيح يندفع الاشكال بان تصديق عدم
تصديق قيام زيد ليس بمستحيل بل واقع ووجه الاندفاع ان المراد تصديق قيام زيد في حال عدم
تصديقه ولا شك في استحالته والاكثرون اكتفوا في تقرير الاحتجاج بهذا الوجه الاخير وهو الاولى
اذ الوجه الاول لا يفيد كونه تكليفا بالممتنع لذاته كما تعرفه **قوله** والحق بان التكليف بالممتنع
لذاته لا تمهيد للجواب عن هذا الاحتجاج واشارة الى تزييف مسلك المعتزلة حيث انهم ادعوا
عدم جوازه بناء على انه لا فائدة في طلب المحال فاشار الى الجواب عنه بان الاحكام لا تستدعي غرضا
فانتفاء الغرض لا يستدعي ان لا يكون مشروعيتها لجواز ان يكون لها مصلحة وفائدة تترتب عليها
من غير ان يكون سببا باعثا عليها بل الامر كذلك اذ افعال الله غير معللة بالاغراض والنصوص الدالة
عليها مأولة بالحكم والمصالح ومشايخ اهل السنة اجابوا عن شبهة المعتزلة والتفصيل في علم الاصول وفي
الكلام وان قولهم انه ممتنع عقلا لكونه قبيحا مستلزما للجهل او السفه تعالى عن ذلك علوا كبيرا مبني على
رأيهم الفاسد من القول بالحسن والقبح العقليين والحاكم هو العقل وقد برهن علماؤنا على فساده
في موضعه **قوله** سيما الامتثال اي الامتثال الاخرى شئ بعدم الاستدعاء لان يكون غرضا للامر كيف
لا وكثير من العباد لا يمتثلون له ولو كان غرضا لزم التخلف واما جواز النسخ قبل الفعل فليس من باب
عدم الامتثال اذ اعتقاد حقيته من الامتثال وصحح الرضي جواز حذف لا مع وانكار الدماميني
حيث قال انه لم يقل غيره وانه لم يستعمل بدون لا الا العجم ضعيف اذ الرضي ثقة لم يقل شيئا بلا ظفر
بثبوته وايضا استقراء الناقص غير مفيد والتام غير واقع ويجوز في الامتثال الرفع والنصب
والجر وقدم التفصيل في قول المص سيما وقد راعى في ذلك ما عجز عنه الاديب لكنه غير واقع للاستقراء
اي ان التكاليف استقريت وتتبعت فلم يوجد فيها محال لذاته وما يرى بحسب الظاهر انه تكليف
بالمحال موجه مأول كما سيجي ولمن ذهب الى وقوعه بمثل هذه الاية ان يقول انه لما كان الاحكام غير
مستدع غرضا لا سيما الامتثال فما المانع ان يحمل مثل هذه الاية على ظاهرها غايته كون الامتثال ممتنعا
ولا ضير فيه لكونه غير مقصود **قوله** والاخبار بوقوع الشئ لا جواب عن الاستدلال المذكور حاصله
ان ما ذكر ليس من الممتنع لذاته بل من الممتنع لغيره مع انه ممكن في نفسه فان اخباره تعالى بعدم
ايمانهم لا يخرج عن الامكان كعلمه وارادته بعدم الايمان وقد عرفت ان التكليف به واقع اتفاقا
فان استلزام وقوع الكذب بالنظر الى ذات اخباره تعالى فيكون ممتنعا بالغير وذلك الاخبار لا ينفي
القدرة التي هي شرط التكليف سواء كان بالعقل كما هو مذهب الحنفية او بالشرع كما هو عند الاشاعرة
فيكون ممكنا في نفسه قولهم الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال الجواب عنه الممكن ما لا يلزم من فرض
وقوعه نظرا الى ذاته محال واما بالنظر الى غيره فاستلزام فرض وقوعه محالا لا يضر الامكان كعدم المعلول
فان فرض وقوعه بالنظر الى ذاته لا يستلزم المحال فهو ممكن واما بالنظر الى بقاء علته التامة فهو ممتنع

لاستلزام تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال وهذا جواب عن الوجه الاول لا الوجه الثاني
كما ذهب اليه بعض المحشين اذ المستدل صرح بانه شمل ايمانهم الايمان بانهم لا يؤمنون وذلك
بعد علمهم باخباره تعالى بانهم لا يؤمنون فتكليفهم بالايمان بعد علمهم باخباره بانهم لا يؤمنون
تكليف باجتماع النقيضين ولذا قال بعض الافاضل واذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل
قطعا فليس في كلام المص التعرض لدفع هذا الوجه الذي اعتنى المستدل عليه ولو نظر الى مجرد الاخبار
واجتماع النقيضين بالنظر الى ذلك كما جنح اليه بعض ارباب الحواشي وادعى ان في كلام المص اشارة
الى جواب الوجهين ولم يعتبر في الاستدلال علمهم باخباره تعالى بانهم لا يؤمنون لكان الوجهان
متحدين في المآل فالجواب عنه ما قاله بعض المدققين من ان المحال اذعانه بخصوصه انه لا يؤمن
وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو ممتنع واما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالي
اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة في الاذعان الاجمالي
لخلوه عن اجتماع الضدين فالامر به ليس تكليفا بالمحال ولا يمكن لهم ذلك الايمان الاجمالي لتعلق علمه تعالى
بخلافه فيكون ممتنعا بالغير فاذا لم يقع الايمان الاجمالي منهم لا يخاطبون بالتفصيل اذ الاجمال الذي هو
مقدم عليه غير واقع منهم حتى يخاطبوا بالتفصيل فاندفع اشكال بعض الفحول من قوله وما ذكروه في الكتب
الكلامية من ان التكليف انما هو بالايمان الاجمالي دون التفصيلي لا يجدي بعد ان خوطبوا التفصيل
وعلموه **قوله** تعليل للحكم السابق كان اشار به الى وجه الفصل وترك العطف لانه مستأنف
استينافا معانيا في جواب سؤال عن مطلق سبب الاستواء بين الانذار وعدمه فلذا قطع ولم يقل كالتعليل
والمراد بالسبب المسؤول عنه السبب الحقيقي كما اوضحناه آنفا فلا ينافي ما سيذكره من انه مسبب عن كفرهم
قوله وبيان ما يقتضيه اي اقتضاء عاديا عندنا اشارة الى انه ليس المراد منه ما هو الباعث عليه والتعبير
بالاقتضاء للمبالغة في عدم التخلف وكون السابق حكما لتجرد حرف الاستفهام عن معنى الاستفهام كما نبه
عليه المص هناك والتعبير بالتعليل للتفنن وقد عبر فيما مر بالاستيناف وهو المشهور وعبر تارة وبقوله
جواب سائل والتفنن من شعب البلاغة واما الاشكال بان عطف لهم عذاب عظيم يمنعه لانه لا يصح
ان يكون تعليلا بل يجب ان يكون نتيجة لعدم نفع الانذار فمدفوع لانه لا نم عطفه عليه بل الظاهر انه
جملة تذييلية ولو سلم كونه معطوفا عليه لا نم مشاركته لهذه الجملة في العلية لانه لا يلزم ذلك من العطف
اذ المعطوف اذا كان جملة تامة فلا تحتاج في الافادة الى الجملة الاولى فلا يجب فيها ما اعتبر في الجملة الاولى
ولو سلم ففي قوله تعالى ولهم عذاب عظيم اعتباران الاول افادة ان لهم عذابا عظيما على الدوام فبهذا
الاعتبار يكون نتيجة لعدم نفع الانذار والختم المذكور والثاني ان ذلك العذاب الدائم انما هو بقضاء الله تعالى
وحكمه فبهذا الاعتبار يكون علة للحكم السابق **قوله** والختم الكتم تعريف لفظي للختم لانه اشهر من الختم
ومرادف له وهو الظاهر من عبارة الكشاف الختم والكتم اخوان لان في الاستيثاق من الشيء بضرب
الخاتم عليه كتماله وتغطية لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه انتهى واكثر شراحه ذهبوا الى ان معناه

كما ذهب اليه بعض المحشين حيث قال واما كونه جوابا عن الوجه الثاني فبان يقال انهم لم يكلفوا بالتصديق وانه ممكن في نفسه متصور وقوعه الا انه ما علم الله تعالى انهم لا يصدقون لعلمه بالعاصيين واخباره لرسوله عليه السلام بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن لانه اخبرهم بذلك كاخباره لنوح عليه السلام او خبر والا ينفيان ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم بعد علمهم بالايمان القدرة عليه عليه نعم لو كلفوا ان لكان من قبيل ما علم باخباره بانهم لا يؤمنون ومثل ذلك غيب المكلف بامتناع وقوعه منه وفائدة التكليف وهو واقع لانه يوجب انتفاء ما ذكر فلذلك لو علموا الابتلاء لاستحالته منهم كذا افاده المحقق عضد الملة لسقط منهم التكليف كانه لم ينظر الى تقرير المستدل والدين انتهى وشمل ايمانهم الايمان حيث قال وامرهم بالايمان وايضا اخبار تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم بانهم لا يؤمنون مامور بجميع ما انزل التبليغ فان عليه السلام ان يخبرهم بذلك فيما معنى فيجب عليه عليه السلام فالصواب ان جواب لانه اخبرهم بذلك المص الثاني لم يذكره

فيما عن العطف من العطف ... [illegible]

في توضيح كون اولئك على هدى استينافا فلا حاجة الى ما قيل ان العلة انهم الاتي ذكره وهذا الاستيناف ورد لبيان علة تلك العلة بسواء بالحكم ما تضمنه قوله لا يؤمنون او الاستواء وتحقق امر انتهى وهذا ضعيف اونشأ تعدم السؤال ليس له منها لعدم الذكر

ان بينهما الاشتقاق الاكبر لاشتراكهما في اكثر الحروف وهو العين واللام مع تناسبهما في اصل المعنى
لان في الختم على الشيء وهو ضرب الخاتم عليه كتماله وانت خبير بانه لا ضرورة دعت الى حمل كلامه على ذلك
واما قوله في سورة الفاتحة الحمد والمدح اخوان فانما اول بالتلاقي في الاشتقاق الاكبر لضرورة دعت
اليه وهي العموم والخصوص بينهما فلا ترادف وبعضهم حمل كلامه ايضا على الترادف كما فصلناه
هناك اذ هذه العبارة ظاهرة في الترادف وبعضهم ابدا كلام الشراح فقال ان حقيقة الختم الوسم بطابع
ونحوه واثر الحاصل من ذلك والكتم والستر والاخفاء وهما متغايران فلا وجه لتفسيره به لكنه لما لزمه ذلك
جعله كانه عينه مبالغة وهذا المذكور لا ينافي ما ذكرناه لانه يجوز ان يكون الكتم من المعاني اللغوية له
حتى نقل بعض المحشين عن القاموس انه من المعاني اللغوية له **قوله** سمي به الاستيثاق اي اطلق
عليه الختم مجازا كما صرح به الامام الراغب والاستيثاق استفعال من الوثوق اي طلب الوثوق
كان المستوثق اخذ ما يختم عليه وثيقة وعهدا في ان لا يظهر ما فيه ومنه الاستيثاق بنحو الاغلاق
والقول بانه استفعال من الوثوق ومعناه سد الابواب والاقفال على ما وراءها لحفظه ومنعه
ومن فعل ذلك صار ذا وثوق فالاستفعال للصيرورة كاستحجر الطين وهو احد معانيه المعروفة فعدول
عن الظاهر مع ان قوله ومعناه سد الابواب والاقفال مع ما فيه من التخصيص لا يلائم اخر كلامه
اذ كون معناه سد الابواب وكون بنائه للصيرورة ما يتنافيان **قوله** والبلوغ كانه عطف على الاستيثاق
اي سمي به البلوغ الى اخره مجازا فان الختم وان اشتهر في البلوغ الى اخره حتى صار حقيقة في العرف مطلقا
او في عرف اللغة لكنه مجاز بحسب اصل اللغة وقد عد في الاساس من المجاز على ما نقل عنه مع ان
الاشتراك خلاف الاصل والاشكال بان كلامه يقتضي ان معنى البلوغ الذي هو مجاز ماخوذ من الاستيثاق
وكلام الراغب الذي هو ماخذه صريح في انه مجاز برأسه مبني على ان ضميرانه في قوله الى انه راجع الى الاستيثاق
وهذا ليس بشيء فانه راجع الى البلوغ دون الاستيثاق ودون الختم وبيانه مراد علاقة التجوز اي ان
اطلاق الختم على هذا البلوغ للنظر الى ان البلوغ آخر في احراز الشيء اي اخفائه الذي هو معنى الختم
والكتم فتحقق العلاقة وصح التسمية نقل عن الراغب انه قال الختم والطبع يتجوز به في امور يقال
ختمت كذا اي الاستيثاق من الشيء ويقال ذلك ويعني به بلوغ اخر الشيء نظرا الى انه اخر فعل يفعل في احراز
الشيء ومنه ختمت القران انتهى وقد عرفت ان احراز الشيء فيه اخفائه ويستلزمه فيكون العلاقة
اللزوم فيكون من قبيل ذكر اللازم الذي هو الاخفاء وهو معنى حقيقي للختم واريد الملزوم وهو البلوغ
الى اخره كما ان الاستيثاق معنى مجازي له فلا وجه لاستيثاق في معنى البلوغ وقد عرفت فيما سبق
الاختلاف في التجوز من المجاز وان كان الصحيح جوازا وحاصل كلامه ان الختم مترادف للكتم ومتحد معه
في اصل المعنى وهو جعل الشيء بحيث لا يطلع عليه الغير لكن الكتم اخفاء الشيء مطلق والختم اخفاؤه
بضرب النقش وهذا معنى الحاصل بالمصدر ويطلق ايضا على نفس احداث النقش وهو معنى
المصدري له حقيقة والاول مجاز هذا خلاصة ما ذكر هنا وفيه مخالفة لكن الحكم بينهما بالترادف فح

اذ لا الاستيثاق فان سبب للختم والكتم او مسبب له وهذا هو المناسب لقول ضرب الخاتم

فالوجه ان هذا التفسير تعريف بالاعم اذ الكتم على هذا اعم ويجوز كون التعريف اللفظي بالاعم
كقولهم سعدان نبت كما صرح به الجلال الدواني في حاشية التهذيب وما عداه من المعاني
للختم مجاز فما قال القطب وتبعه السيد قدس سره من كون حقيقة الختم ضرب الخاتم مخالف
لما نقل من الراغب بل الضرب لازم لحقيقة الختم وهي احداث النقش او الاثر الحاصل
عن نقش قوله والغشاوة الخ لما كان الغشاوة للختم في عدم ارادة معناهما الحقيقي
بل المراد استعارة تمثيلية ذكر عقيب بيان معنى الختم واخر بيان ما هو من القلوب واخويها
ولم يراع الترتيب فقال والغشاوة فعالة بكسر الفاء نقل عن الزجاج انه قال كل ما اشتمل
على شيء مبني على فعالة نحو العمامة وكذا اسماء الصناعة كان الصناعة مشتملة على ما فيها
نحو الخياطة والقصارة وكذا ما استولى على الشيء نحو الخلافة والامارة وفي الكشاف اكتفى بالاول
حيث قال وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة ونقل عن الراغب ان فعالة
لما يفعل به ذلك الفعل كاللف في اللفافة فان استعملت في غيره فعلى التشبيه كالخلافة والامارة
وكلامهم مضطرب قول الزجاج اوفق في الاستعمال وما ذكره الزمخشري واختاره المص من
قبيل الاكتفاء لشهرته وما ذكره الراغب فلا يعرف له وجه وقد عرفت في حل قول الكتاب ان
فعالا بدون الهاء قد يدل على معان مخصوصة وان لم تكن مشتقة كالاله الامام وان لحقه
الهاء فهو اسم لما يشتمل على الشيء ويحيط به كاللفافة والعمامة وهذا في غير المصادر اذ فعالة
تكون اسما كالعمامة ومصدرا مثل الكتابة والتفصيل المذكور في الاسماء والاشتمال والاحاطة
فيما نحن فيه واضح لانها بمعنى التغطية كما قال فعالة من غشاه من التغشية اذا غطاه
بالتشديد والعصابة ما يعصب على الرأس ويدار عليها قليلا فان زاد فعمامة قوله
ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة فالنفي راجع اليهما بل راجع الى المعاني المذكورة ولو مجازا
فالاولى ولا ختم ولا تغشية بالمعاني المذكورة وبذلك يظهر وجه تكثير توضيح لفظ الختم لبيان
معان نقلت اليها من الكتم بجامع الكتم والا فما فائدة التوضيح المذكور قوله وانما المراد الخ
باداة الحصر كالصريح فيما ذكرنا والاعتذار عنه انه اراد به تزييف ما ذهب اليه الظاهريون
من حملها على الحقيقة وتفويض كيفيتهما الى علمه تعالى وهذه الدسيسة لا يمكن في الغشاوة
لظهور انتفاء حقيقتها حسا لا سيما لارباب علم التشريح وان امكنت في الختم حتى قيل ان القلب
على هيئة الكف ينقبض مع زيادة الضلال اصبعا اصبعا فيصير مختوما والقول بانه
لم يحمل على الحقيقة تحاشيا عن نسبة الظلم مدفوع بان هذا ليس مذهب اهل السنة على انه ان تم
ذلك فهو مشترك الورود بين الحقيقة والمجاز وما نقل الراغب عن الجبائي من انه تعالى جعل
ختما على قلوب الكفار ليكون دليلا للملائكة على كفرهم فلا يدعون لهم فضعيف لان اطلاعهم على
اعتقادهم كاف في ذلك على ان الدعاء للكافرين حال حيوتهم ليس بممنوع والختم والتغشية

لابد لان على سوء الخاتمة جزما فتدبر والمص قد اشار اليه في اواخر تفسير ان الذين كفروا الاية
لكن بقي الكلام في ان القرينة الصارفة عن حمل الختم على الحقيقة غير بينة ولا بينها المص
فيجوز الختم على الحقيقة بما ذكر القائل من ان القلب على هيئة الكف الخ والجواب ان الحكمة
في الختم بيان عدم فهمهم الحق وهو روحاني لا يمنعه الختم الحقيقي وانما يمنعه الاحداث
المذكور وفي تقرير المص تنبيه على ذلك قوله وانما المراد ان يحدث في نفوسهم الخ جزم
كون المراد ذلك القرينة ذكرناها آنفا وفي التعبير بقوله في نفوسهم رمز الى ما ذكرناه فان الظاهر
كون المراد الارواح وان اطلقت على القلب ايضا كما سيجئ بيانه في قوله تعالى وما يخدعون
الا انفسهم الاية والاحداث الايجاد وفي التعبير به دون الايجاد اشارة الى ان هذا الايجاد
ليس على اصل الفطرة بل هو بسبب اخلالهم بالهدى الذي جعل الله لهم بالفطرة التي فطر
الناس عليها واشار اليها بقوله بسبب غيهم الخ فما نقل بعض المحشين عن بعض الصوفية
فاعيان الكفار لا يمكن ايجادها الا على ما هم عليه من التجافي والبعد عن الحق كالبهائم فايجادهم على
خلاف ذلك محال اذ الاستعداد ازلي فائض من فيضه الاقدس فظاهره مخالف للايات والاخبار
قوله ان يحدث مبني للفاعل لانه توضيح لختم وانما لم يقل احدث مع انه الظاهر اذ الاستعارة التبعية
المستعار منه فيها هو المشتق منه وكذا المستعار له كما تطلع عليه والمراد بالهيئة الحال
المعنوي الذي هم عليها والتعبير بالهيئة وهي العرض لكن العرض يقال باعتبار عروضه ويقال
الهيئة باعتبار حصوله في المحل لمناسبة الهيئة الحاصلة من الختم الحقيقي فيكون مجازا هنا
في الحالة المذكورة تمرنهم من التمرن وهو الاعتياد يقال مرن على الشيء مرونا من باب قعد
ومرانة بالفتح اذا اعتاده ودوامه فيكون التمرين التعويد والمعنى تعودهم تلك الهيئة
وتجعلهم مقرين والتوصيف به للاحتراز عن الهيئة الغير الممرنة اي المعودة على ذلك فان الافعال
الاختيارية تحدث في النفس احوالا ولذلك يفيد تكريرها ملكات كما صرح به المص في سورة
الاسراء في قوله تعالى ونخرج له يوم القيمة الاية وقال في سورة التطفيف فان كثرة الافعال
سبب لحصول الملكات كما قال عليه السلام ان العبد كلما اذنب ذنبا حصل في قلبه نكتة
سوداء حتى يسود قلبه فقوله تمرنهم احتراز عن الحالة التي لا يقر ملكة فتعبيره بالهيئة اشارة
الى تلك الملكة القائمة بالنفوس والارواح فاذا صارت ملكة استولت على القلب وتأخذ
بمجامعه فيصير كالامور الطبيعية التي جعل عليها الانسان حتى يصير بطبعه مائلا الى المعاصي
مستحسنا اياها مبغضا لمن يمنعه عنها مكذبا لمن ينصحه فيها وبهذا يتضح سر قوله تمرنهم على
استحباب الكفر والمعاصي الخ وهذا التفصيل جار في الافعال الحسنة الاختيارية المعبر عنه
بشرح صدره للاسلام حتى قال عليه السلام في بيان علامة ذلك الحال التجافي الانابة الى دار
الخلود والتجافي عن دار الغرور والتاهب للموت قبل نزوله قوله بسبب غيهم بيان سبب

ابن صدر الدين الشرواني

الختم الذى هو بسبب عدم نفع الانذار وهذا وان كان سببا لعدم نفع الانذار لكنه سبب بعيد له
وايضا هذا مع كونه بعيدا سبب ظاهرى والختم الذى فعل الله تعالى سبب حقيقى وشتان ما بينهما
فيجعل قلوبهم عطف على يحدث اى فان يجعل قلوبهم والتعبير به ايضا لما مر ولما سيجى والفاء للسببية
بحيث لا ينفذ فيها الحق لاستيلاء الملكة المذكورة فاذا كان القلوب بالحيثية المذكوره كان
الارواح متقاعدة عن الادراك لان القلب محل او متعلقه واسماعهم جمعها مع افراده
فى النظم فى حكم الجمع كما سيجى بيانه تعاف استماعه اى تكرهه والاولى واسماعهم تسد عن الاستماع
الى الحق لانه يناسب الختم دون ما ذكره وايضا التفريع المذكور يتفرع على ما ذكرناه دون ما اختاره
فتصير اى القلوب والاسماع كانها مستوثق منها بيان للمناسبة بين ما اريد به وبين معناه
الحقيقى بالختم اى باحداث النقش عليه بحيث لا يطلع عليه غيره فلو قال فتصير كانها
مختومة لكان احصر واوضح وفى كلامه اشارة الى ان سمعهم معطوف على القلوب داخل
فى حكم الختم لقوله تعالى وختم على سمعه وقلبه وللوفاق على الوقف عليه لا على قلوبهم و
واعادة الجار سيجى سره والجامع ادراك كل منهما من جميع الجوانب وابصارهم عطف
على اسماعهم او على قلوبهم اى وانما المراد ان يحدث فيجعل ابصارهم بحيث لا تجتلى لها
الايات اى لا تنظر اليها مجلوة مكشوفة يقال اجتليت العروس اذا نظرت اليها مجلوة
مكشوفة والمعنى لا تجتلى اعينهم الايات المنصوبة فالفاعل الاعين والمفعول الايات
والضمير فى لها راجع الى الانفس اى لا تعرضها على انفسهم مجلوة مكشوفة بل تعرضها
عليها مستورة بغطاء الشبهة والاعراض ففيه استعارة مكنية وتخييلية والمراد بالايات
الايات العقلية الكونية اذ الانفس والافاق يناسبها لا السمعية ولا الاعم منهما
وجه التخصيص انها هى الاصل فيعلم حال الادلة السمعية منها بدون العكس كما تجتليها
اى تعرضها لها اى النفوس المستبصرين فحذف لها هنا لذكره اولا والظاهر من التشبيه
ان اعينهم تعرض الايات على انفسهم لكن لا كعرض اعين المستبصرين اياها على
انفسهم ولا يخفى ضعفه اذ المقصود فساده لا انها قوله كانها غطى بدل من قوله
لا تجتلى الذى هو مفعول ثان ليجعل بدل الكل من الكل وهو بيان للمناسبة بين ما اريد به
هنا وبين المعنى الحقيقى وحيل مجهول من الحيلولة اى وقعت الحيلولة بينها وبين الابصار
جمع بصر وبين الابصار بكسر الهمزة اى الرؤية **قوله** وسماه على الاستعارة ختما بالنظر
الى القلوب والاسماع وتغشية بالنظر الى الابصار حاصله ان لفظ الختم استعير من ضرب
الخاتم على نحو الاوانى لاحداث هيئة فى القلب والسمع بجامع عقلى هو الاشتمال على منع
القابل عما من شانه ان يقبله فالاحداث المذكور يمنع من نفوذ الحق اليهما كما ان الختم يمنع
من نفوذ ما هو بصدد الانصباب فى الظروف او يمنع من اطلاع ما فى المختوم وهو المناسب

للمقام

للمقام اذ الاحداث المذكور يمنع اطلاع الحق ثم اشتق من الختم المستعار لاحداث الهيئة
المذكور صيغة الماضى فعلى هذا فى ختم استعارة تصريحية تبعية ويلزم منه تشبيه القلوب
والاسماع بالاوانى المختومة الا انه لتشبيه الاحداث بالختم وليس بمقصود اصالة فالقول
بان فى القلوب والاسماع استعارة مكنية وتخييلية ضعيف لانه مذهب السكاكى وهو
مرجوح اذ رد التبعية فى مثله الى المكنية وان صح لكنه غير مرضى على ان هذا الرد لا يغنى عن
حمل لفظ ختم على المجاز لما فصل فى شرح التلخيص وقول المص ان يحدث اولا ويجعل ثانيا بايراده
مصدرا اذ التقدير فان يجعل شاهد على ان الاستعارة فى الاحداث لا القلوب والاسماع
وكذا قوله وسماه بتذكير الضمير كما فى اكثر النسخ راجع الى الاحداث ومؤيد لما ذكرناه واما قوله
فتصير اى القلوب والاسماع كانها مستوثق منها بالختم فلا يدل على ما توهموه اذ كلمة كان فى مثله
ليس للتشبيه بل للظن لكون الخبر مشتقا فعدم الجزم به لا لانتفائه بل لعدم قصده اصالة
وقد مر ان القلوب والاسماع يلزم تشبيهها بالاوانى المختومة من تشبيه الاحداث بالختم
لكن ليس مقصودا اوليا بل تابع للتشبيه المذكور واما القول بان المشبه به الختم المبنى
للمفعول المشبه وهو عدم نفوذ الحق فى القلوب والاسماع لا احداث الهيئة المانعة ما جنح
اليه المحقق التفتازانى فليس بمناسب اما اولا فلانه ح ينبغى ان يقال ختم على قلوبهم بصيغة
المجهول واما ثانيا فلان عدم النفوذ وجه الشبه كما اشير اليه فى تقرير الاستعارة واما لفظ
الغشاوة فاستعارة تصريحية اصلية استعير من معناه الاصلى وهو التغطية لهيئة احدثت
فى ابصارهم مقتضية لعدم اجتلائها بالايات والجامع ما ذكر فى الاستعارة التبعية والاستعارة
المكنية والتخييلية وان صحت لكنه خلاف الظاهر وان جعل غشاوة مصدرا كما جعل فى قراءة النصب
اذ وزن فعالة قد يكون مصدرا كالكتابة كما يكون اسما كالعمامة فكونها استعارة اصلية واضح
وان جعل اسما فى قراءة الرفع فاصلية ايضا واما تعرض الشيخين المصدر وهو التغشية
لزيادة الايضاح فى تقرير المعنى لا لان فى الاستعارة فى لفظ الغشاوة بتبعية المصدر كما
ذهب اليه القطب فان هذا قول لم يقل به سلف والظاهر ان الغشاوة مصدر هنا ايضا اريد به
المعنى الحاصل بالمصدر وهو الهيئة والملكة المانعة من النظر الصحيح وتعبير المص بالتغشية
والتغطية يؤيد ما ذكرناه واعجب منه ما قيل ان الغشاوة اسم الة والاستعارة فى اسماء الزمان
والمكان والالة تبعية اذ لم يثبت فعالة فى صيغ الالة وان سلم ثبوته فى فعال بلا تاء كالازار
والامام مع ما فيه من النظر وجعل بعضهم تبعية لكن لا لما ذكر فانه خلاف ما نقل عن السلف
بل لان قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة مأول بالقول وغشى ابصارهم فبهذا التاويل
يكون الاستعارة تبعية وهذا اشد غرابة مما سبق اما اولا فلان تاويل الشئ بالشئ لا يجب
ان يعطى له حكمه كما ثبت فى موضعه واما ثانيا فلانه يمكن التاويل بالجملة الفعلية فى كل صورة يكون

الاستعارة فيها اصلية مثلا اسد يرمي يمكن تاويله رايت يا اسد بناء على اشتقاق الفعل
من الجوامد كما مر تفصيله وسيجيء بيانه ان شاء الله تعالى على ان المراد بايثار الجملة الاسمية
للابدان بدوام مضمونها ان مايدرك بالقوة الباصرة من الايات المنصوبة في الافاق
وفي الانفس حيث كان مستمرة كان تعاميهم ايضا كذلك مستمرا واما الايات التي تتلقى بالقوة
السامعة فلما كان وصولها اليها حينا فحينا اوثر في بيان الختم عليها وعلى ما هي احد
طريقي معرفته وهو القلب الجملة الفعلية كما صرح به صاحب الارشاد فلا تدع النكتة البارعة
المشعرة بكمال البلاغة باوهام خاطئة اخترعها اذهان خالية وليت شعري كيف تورطوا
بهذه التعسفات الغريبة عن الاذهان المستقيمة لاسيما في افصح الكلام كلام الله الملك العلام
فان الواجب فيه اعتبار اجزل الكلام في بيان النكات وتحقيق المقام قوله او مثل قلوبهم
فعل ماض من التمثيل وهو معطوف على سماه اشارة الى توجيه اخر افصح من الاول والمراد
بالتمثيل الاستعارة التمثيلية فان المجاز المركب يسمى التمثيل على سبيل الاستعارة وقد يسمى
التمثيل بلا تقييد بقولنا على سبيل الاستعارة ومشى المص هنا على هذه التسمية ولم يقيده
بالاستعارة ولا التباس لان التشبيه المركب بدون استعارة يسمى تشبيه تمثيل او تشبيه
تمثيلي توضيحه ان الهيئة المنتزعة من امور عديدة وهي القلوب والاسماع والابصار
مع الهيئة الحادثة فيها المانعة من نفوذ الحق التي خلقت تلك الالات لاجله شبهت بالهيئة
الماخوذة من امور كثيرة معدة للانتفاع بها في الاغراض الدنيوية مع المنع من ذلك بالختم
او التغطية فاستعير اللفظ المركب لافادة الهيئة المشبه بها للهيئة المشبهة فاستعمل فيها
فيكون كل واحد من طرفي التشبيه مركبا من امور عديدة والجامع ايضا هيئة منتزعة
من عدة امور وهي عدم الانتفاع مطلقا بما اعد وخلق له بسبب حدوث مانع منه
وهو عقلي فظهر من تقرير الاستعارة التمثيلية ان اللفظ المركب يجب ان يكون لفظا مركبا
وهنا ليس كذلك حاول توجيهه فقال اذا حمل ما نحن فيه على الاستعارة كان المستعار لفظا
مفردا واذا حمل على التمثيل كان المستعار لفظا مركبا بعضه ملفوظ وبعضه منوي في الارادة
وانما صرح بالختم والتغشية لانهما العمدة في تلك الحالة المركبة فيلاحظ باقي الاجزاء بالفاظ
متخيلة اذ لابد في التركيب من ملاحظة قصدية متعلقة بتلك الاجزاء وتمام البحث في تحقيق
الاستعارة في قوله تعالى اولئك على هدى الاية يعني ان الالفاظ المنوية كالملفوظة لقوة
دلالة ما ذكر وهو الختم هنا على ما بقي كالابواب والاقفال وغير ذلك مما يقع عليه ضرب الخاتم اذ الختم
يقتضي فاذا قوي الدلالة عليها يكون كالملفوظ لكن هذا اذا تعين الكلام في كونه استعارة تمثيلية
وهنا ليس كذلك لانه كما اعترف به يحتمل ان يكون استعارة في ختم وايضا ذكر القلوب واخويها
يابى عن ذلك ودفعه بان الشرط في الاستعارة ان لا يذكر المشبه ولم يذكر هنا لان المشبه هو المجموع

لاجزؤه

لاجزؤه ليس بشيء لان القلوب واخويها يدل على باقي اجزاء المشبه بقرينة ايقاع الختم
عليها كما دل اللفظ الملفوظ على باقيه في جانب المشبه به والا فالفرق تحكم فيكون المشبه
مذكورا لاجزؤه فقط ولعل لهذا اخرها المص مع انها ما امكنت لابصار الى غيرها كما صرح به
في فن البيان فالوجه ما اختاره النحرير التفتازاني من ان التركيب بمعنى دلالة جزء
اللفظ على جزء المعنى ليس بشرط في الاستعارة التمثيلية كما سبق التوضيح في استعارة
قوله تعالى اولئك على هدى الاية وبما ذكرنا من ان المراد القلوب واخويها مع الهيئة
الحادثة فيها بالقرينة المذكورة يندفع التوهم من ظاهر العبارة ان المشبه القلوب والاسماع
وان الختم تخييل كما اختاره بعضهم ودفع بعضهم انه اذا كان الغرض الاصلي الواضح الجلي
تشبيه المصدر وذكر المتعلقات بالتبع فالاستعارة تبعية فذكر القلوب والاسماع
من قبيل ذكر المتعلق تبعا فلا اشكال على ان قوله وانما المراد ان يحدث لا صريح في كون
المشبه هو الهيئة وانت خبير بانه لا مجاز في ختم على هذا الاحتمال اذ المراد الختم الحقيقي الم
المنسوب الى الاواني المنوية والمستعار للهيئة المانعة مع القلوب والاشتباه انما نشا
من نسبة الختم الى القلوب لا الى الاواني وقد عرفت انه ليس كذلك لكن الكلام ح لا يخلو
عن اضطراب فالوجه الاول هو المعول الخالي عن التكلف والتعسف فان كون الختم من اجزاء
المشبه به يقتضي ابقاءه على معناه الحقيقي وايقاعه على القلوب يقتضي كونه مجازا تدبر
فانه العقل منه يتحير قوله ومشاعرهم جمع مشعر وهو الحواس لانه محل الشعور بفتح الميم
والة الشعور بكسر الميم والمراد بها الاسماع والابصار بمعونة المقام او الاعم من جميع الشعور
من الحواس الظاهرة والباطنة على قول قوله المؤفة بزنة معونة اي التي اصابها افة وهي
اسم مفعول من الافة اي العاهة في الصحاح ايف الزرع على ما لم يسم فاعله اي اصابه افة
فعلى هذا صيغة المفعول قياس وان جعل فعله لازما فاسم المفعول على خلاف القياس
وعلى ما نقل عن الصحاح يكون متعديا فلا وجه للقول بانه على خلاف القياس ولا انكار
الى خاتم مؤفا غايته انه يستعمل لازما ايضا والباء في بها للسببية والهاء راجع الى الهيئة
وكون الباء بمعنى في والضمير راجعا الى النفوس ضعيف لانه لا يعلم منشأ الافة وحملها
على معنى في خلاف الظاهر وفي بعض النسخ لفظة بها ساقط قوله باشياء متعلق بمثل
والجمع لوجوب تعدد المشبه به ايضا ضرب الضرب ايقاع جسم على اخر اي اوقع حجاب
والاستنفاع اي الانتفاع والسين للمبالغة كان الحجاب حال بينه وبين طلب الانتفاع
فضلا عن الانتفاع ختما وتغطية تمييز عن النسبة في ضرب وبهذا التمييز يظهر ان المضاف
مقدر في الموضعين اي مثل حال قلوبهم بحال اشياء ضرب لاجله ضرب صفة اشياء
قوله وقد عبر عن احداث هذه الهيئة لما غرضه ان التعبيرات المذكورة عبارة عن معنى

واحد وهي الهيئة المذكورة فالتفصيل الجاري في ختم جار فيما عداه من طبع ونحوه استعارة
في المفرد واستعارة تمثيلية وان اختلفت العبارات بالاعتبارات والتعبير عن تلك الهيئة
بالختم قدم منثر وحا واما الطبع فهو تصوير الشيء بصورة ما كطبع السكة وطبع الدراهم فهو
اعم من الختم مادة الافتراق مادة طبع الدرهم وفي كل ختم تصوير الشيء بصورة ما واخص من
النقش والطابع الخاتم وغيره مما يحصل به تصوير الشيء بصورة ما وقد يفسر الطبع بالختم فيكون
مرادفا له والطبع الجبلة الجبلة التي خلق عليها كالطبيعة لكن المستعار لتلك الهيئة الطبع بالمعنى
الاول فتلك الهيئة من حيث انها صورت بصورة مخصوصة تكون مانعة عن نفوذ الحق
وتصير مشابهة بالطبع ولاجل هذا استعير له لفظ طبع او مثل حال قلوبهم بحال اشياء صورت
بصور جعل بينها وبين الانتفاع بها وبالاغفال عطف على قوله بالطبع اي وقد يعبر عن
احداث تلك الهيئة بالاغفال من حيث ان تلك الهيئة صارت سببا لكون قلوبهم
غافلة عن ذكر الحق وبالاقساء اي جعل الله قلوبهم قاسية اي وقد يعبر عن احداث تلك
الهيئة بالاقساء من حيث ان قلوبهم بعيدة عن الاعتبار اذ قساوة القلب مثل في نبوه
عن الاعتبار واصلها عبارة عن الغلظ مع الصلابة كما في الحجر فالامور المذكورة من الختم
وغيره متغايرة بالاعتبار متحدة بالذات والاقساء وان لم يكن مذكورا بعينه في القران لكنه
مذكور معنى كما اشار اليه بقوله في قوله تعالى وجعلنا على قلوبهم قاسية لكن الاقساء
لغة غير فصيحة لم يذكر في القران بلفظه مع انه اخصر بل بمعناه **قوله** وهي اي الامور
المذكورة من الختم وغيره وفيه تأييد لما ذكرنا من ان هذه الامور متغايرة بالاعتبار من
ان الممكنات باسرها اي من انها ممكنة بل حادثة وان جميع الممكنات باسرها بجميعها مستندة
الى الله تعالى من جهة الخلق ابتداء بلا واسطة واقعة بقدرته خبر ثان لان كالبيان للاستناد
اليه تعالى سواء كانت واقعة بقدرته فقط فيما ليس لكسب العبد مدخل فيه او واقعة
بقدرته تعالى خلقا وان وقعت بقدرة العبد كسبا عند الاشاعرة والختم ونحوه من قبيل
الاول اذ لا مدخل لكسب العبد فيه فانه كما عرفت عبارة عن احداث الهيئة المذكورة وان كان
مسببا عن كفرهم وانما قال من حيث ان الممكنات ولم يقل من حيث ان الحوادث للاشارة
الى ان علة الاحتياج الى العلة هي الامكان دون الحدوث وقدم الكلام فيه في سورة
الفاتحة في حل العالمين قوله استندت اي الختم ونحوه اليه تعالى في الاية المذكورة ونحوها
خبر لقوله وهي قوله من حيث ان الممكنات الخ في قوة دليل له كما اشرنا اليه ثم قيل هذا رد على
الكشاف حيث قال ان القصد الى صفة القلوب بانها كالمختوم عليها الى الخ لكن الاولى ان
يقال انه قصد به دفع التنافي بين ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم الاية وبين ذمهم على
بكفرهم ووعيدهم عليه كما قرره واورد الكشاف وسائر المعتزلة فذكره منثر وحا في قوله

واضطربت

واضطربت المعتزلة الخ **قوله** ومن حيث انها اي الختم ونحوه مسببة مما اقترفوه اي مما
اكتسبوه باختيارهم الجزئي بدليل بل طبع الله عليها بكفرهم اي بسبب انهماكهم فيه وعدم
التفاتهم الى النظر الصحيح لحبهم التقليد وحرمانهم عن التحقيق فكفرهم واصرارهم سبب
لاحداث الهيئة المذكورة والختم سبب لبقائهم على الكفر بحيث لا يقدرون ان يلتفتوا
لغت الحق ولا يعطفون اعناقهم نحوه ولا يطاطئون رؤسهم له فلا اشكال بلزوم الدور
هذا فيمن علم الله انهم يموتون على الكفر كما اشرنا اليه سابقا وردت الاية ناعية اي مظهرة
عليهم شناعة الخ في القاموس هو ينعى على زيد ذنوبه اي يظهرها ويشهرها والشناعة مثل
القباحة وزنا ومعنى والوخامة بفتح الواو والخاء المعجمة كالوخام مصدر وخم البلد اذا كان
فيه وباء وفساد فاستعير هنا لكون العاقبة غير حميدة وهو كونهم مستقرين في العذاب الاليم
والحجاب العظيم قوله وردت الآية عطف على قوله استندت اذ الواو في ومن انها داخلة في الحقيقة
عليه ومن حيث الثاني متعلق به كما ان من حيث الاول متعلق باستندت قدم على عامله اما
للاهتمام او للحصر والرابطة ضمير انها في قوله ومن حيث انها مسببة لما فهو خبر هي في قوله وهي
من حيث ان الممكنات الخ لكن الاول خبر فعلي والثاني خبر سببي وتقدير الكلام وهي اي الختم
ونحوه استندت اليه تعالى من حيث انها ممكنة وكل ممكن مستند اليه تعالى وردت الاية اي
جنسها فيتناول قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الاية وقوله بل طبع الله عليها بكفرهم الاية ونحوهما
ناعية عليهم من حيث ان الختم ونحوه مسببة عما اقترفوه فضمير انها راجع الى المبتدا وقال
بعضهم الواو في قوله ومن حيث داخلة في الحقيقة على وردت وهو مع ما تقدمه من قوله
من حيث انها مسببة معطوف على مجموع قوله وهي من حيث ان الممكنات الخ فكانه قيل وهي
استندت اليه تعالى من حيث ان الممكنات مستندة اليه تعالى ووردت الاية ناعية شناعة
صفتهم من حيث ان تلك الامور مسببة مما اقترفوه ولا يخفى انه من قبيل عطف الجملة
الفعلية على الاسمية بلا داع فلا يعرف له وجه والقول بان العطف على قوله من حيث فغير
مستقيم لكن لا لمجرد خلوه عن الرابط لفظا كما قيل بل لانه لا وجه لجعل هذه الحيثية مشاركة
للحيثية الاولى في تصحيح الاسناد معنى الحجب من ذلك اذ الحيثية الثانية متعلقة بوردت
لا باستندت فمن اين يلزم ذلك وحاصل دفع التنافي بيان تغاير جهتي الاسناد والذم
وان الاول من حيث ان الكل واقع بقدرته تعالى والثاني من حيث انها مسببة عما اقترفوه
قوله واضطربت المعتزلة فيه اي في نحو اسناد الختم اليه تعالى بناء على ان خلق القبيح
قبيح عندهم كفعله فذكروا وجوها من التاويل لئلا يلزم اسناد القبيح اليه تعالى ولا نزاع
بيننا وبين المعتزلة في ان نحو الختم ليس على حقيقته وانما النزاع في تعيين المعنى المجازي
وهو عندنا احداث تلك الهيئة المانعة عن نفوذ الحق ولما كان هذا عندهم قبيحا لاستلزامه

ان يكون الله تعالى مانعا عن قبول الحق وهو قبيح يمتنع صدوره عنه تعالى احتاجوا الى التفصي عنه الى تأويلات وفي تعبيره بالاضطراب اشارة الى اختلال امرهم فانه يقال اضطرب امره اى اختل والمعنى اختل امر المعتزلة واصلهم بهذا النص المخالف لمعتقدهم فذكروا وجوها من التاويل لكن كون اصلهم مختلا بهذا النص منظور فيه اذ المعنى الذى حمل اهل السنة النظم الجليل عليه ليس نصا فيه حتى يختل معتقدهم بهذا النص غايته ان الختم ونحوه لما لم يكن حقيقة مرادة حاول كل طائفة تأويل هنا بما هو يلايم معتقده اذ كل اناء يترشح بما فيه فالوجه في التعبير بالاضطراب انهم اختلفوا في التاويل اختلافا يؤدى الى الاختلال واما اهل السنة فلا اختلاف في تأويلهم بل هم متفقون في تاويل الاحداث اذ لا قبح في خلق القبيح وانما القبيح في كسبه وقد حقق ذلك في علم الكلام قوله الاول ان القوم لما اعرضوا الخ ولا يخفى في انه في غاية الايجاز المؤدى الى الاخلال فان هذا ما ذكره الزمخشرى بقوله القصد الى صفة القلوب بانها كالمختوم عليها واما اسناد الختم الى الله عز وجل فلينبه على ان هذه الصفة فى فرط تمكنها وثبات قدمها كالشيء الخلقي غير العرضي انتهى يعنى ان الاعراض عن الحق الذى عبر عنه بالختم بجامع المنع عن القبول فعل الكفار فلا ينبغى ان يسند اليه تعالى الا انه لما تمكن هذا الاعراض المشابه بالختم في قلوبهم وصار كالسجية التى جبل الانسان عليها صار كانه لا مدخل للعبد فيه فحق ان يسند اليه تعالى فان ذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى بلا مدخل للعبد فذكر الملزوم الذى هو الاعراض المتمكن فيهم فرط تمكن ورسخ في قلوبهم المعبر عنه بالختم واريد لازمه لما عرفت ان اسناده اليه تعالى ليس مقصودا بل لينتقل منه الى فرط هذه الصفة فيكون اسناد الختم اليه تعالى ملزوما وتمكن الاعراض فيهم لازما هذا بالنظر الى العلم واما فى نفس الامر فالامر بالعكس فان كون الاعراض راسخا فى قلوبهم فرط رسوخ مستلزم كون ذلك مشابها بمخلوق الله تعالى فحق يقال فذكر اللازم ليتصور وينتقل منه الى الملزوم الذى هو الحق والى هذا مال قدس سره فى توضيح كلام الزمخشرى وما ذكرناه اوفق بالمقام اذ بعد اسناد الختم اليه تعالى علم ذلك وايضا القول بالانتقال من اللازم الى الملزوم ضعيف لجواز كونه اعم من الملزوم وادعاء المساواة لا يجدى نفعا اذ ح يكون اللازم ملزوما فيؤول الى ما ذكرناه فاذا كان الامر كذلك فاسناده الله تعالى يكون حقيقة لاسناده الى ما هو له بهذه الطريقة لكن كما عرفت ليس المقصود اثباته او نفيه بل هو كناية عن فرط تمكن الاعراض فيهم واستوضح ذلك بقولهم فلان مجبول على كذا لا يعنون تحقق خلقه عليه بل ثباته وتمكنه فيه فرط تمكن فهو باعتبار اصله كناية وباعتبار عدم امكان ارادة الحقيقة هنا مجاز متفرع على الكناية اذ مذهب الكشاف فى الكناية ان امكان ارادة الحقيقة شرط فيها حتى ذكر فى قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة الآية ان اصله فيمن يجوز عليه النظر

صح يكون الاسناد ح حقيقة عند الحكيم ... وفيهم ايضا ... من كلام غنى زاده منه

وانما ذهبوا

وانما ذهبوا اليه لان ذلك اللفظ لما شاع على وجه الكناية صار الاصل فيه الكناية ثم لما استعمل فى مادة بتلك الطريقة ايضا لكن لم يوجد شرط الكناية وجب انقلابه الى المجاز فالنظر الى الاصالة والفرعية المذكورتين اقتضى القول بتفرع المجاز عن الكناية واما القول بان الجمع بين المجاز والكناية فى شيء واحد مما لم يعهد مثله فمدفوع بانه لا جمع بينهما فى شيء واحد بل اريد اعتبار الكناية اولا ثم تفرع المجاز ثانيا نظيره استعمال اللفظ المقيد فى المطلق اولا مجازا ثم استعمال ذلك المطلق فى المقيد الاخر فيكون مجازا بمرتبتين كالاعتصام فى قوله تعالى واعتصموا بحبل الله الاية فانه مجاز فى الوثوق باعتبارين فكذا هنا نعم لو قيل انه مجاز بطريق ذكر اللازم وارادة الملزوم لم يبعد ولاستغنى عن طول المسافة اذ ما رأينا فى الكتب المعتبرات ان ارادة المعنى الحقيقى ان امكن فهو كناية والا فمجاز عند صاحب الكشاف وعند الجمهور لا يشترط امكان ارادة المعنى الحقيقى فى الكناية لكن شراح الكشاف واكثر المحشين ذهبوا الى اعتبار الكناية لا ثم فهم بعضهم ان مرادهم المجاز فى الاسناد ثم اعترض بوجوه وظاهر ان مرادهم ان اسناد ختم ونحوه فى هذا التاويل اسناد الى ما هو له لكنه ليس بمقصود اثباته بل للانتقال الى التمكن والعلاقة اللزوم بخلاف المجاز العقلى وح يظهر مقابلته بالوجه الثالث ويندفع الاعتراض الذى اخترعه ذلك البعض بالمرة وظهر ايضا ضعف القول بانه مجاز عقلى بان يكون الختم مسندا اليه الى سبب ما هو له فان الله تعالى سبب لايجاد القلب فهو سبب بعيد لاحداث الهيئة المعبر عنه بالختم فانه يستلزم اتحاد الوجه الاول والثالث على ان قوله فان الله تعالى سبب لايجاد القلب ايجاد القول المستحدث والقول بان اسناد الختم اليه تعالى على الحقيقة محال قدمر جوابه بان استحالته اذا لم يكن كناية او مجازا عن التمكن المذكور قوله شبه بالوصف الخلقي الخ لم يرد بالتشبيه التشبيه الذى يفاد بنحو الكاف بل الجهة التى راعاها المتكلم حين اعطى للوصف الذى كسبه العبد واوجده حكم الخلقى الذى ينبغى اسناده الى الخالق كما قال فى دلائل الاعجاز ان تشبيه الربيع بالقادر فى تعلق وجود الفعل به ليس هو التشبيه الذى يفاد بكان والكاف ونحوهما وانما هو عبارة عن الجهة التى راعاها المتكلم واذا جاز ان يشبه الفاعل من حيث هو فاعل بالفاعل استلزم ان يشبه فعله بفعله فى امر ما وكذا قول النحاة شبه ما بليس فرفع بها الاسم ونصب الخبر فان الغرض بيان تقدير قدره فى سهم وجهة راعاها فى اعطاء ما حكم ليس فى العمل فههنا شبه فعل العبد اعنى الاعراض بفعل الله تعالى فى عدم الزوال والتقرر فى كل حال ولم ينظروا الى الفاعل تأدبا عن تشبيه الخالق بالمخلوق لا سيما الاخس الردى وان لزم ذلك من تشبيه الفعل بالفعل ولذا قال شبه بالوصف الخلقى الخ فظهر ضعف ما قيل من ان حاصل الاول انه من قبيل الاستعارة التبعية حيث شبه اعراضهم عن الحق المانع عن نفوذه بالوصف الخلقى للشيء المانع عما هو مطلوب من ذلك الشيء فى التمكن والاستقرار

قيل وبما ذكرنا ظهر لك ان الختم على هذا الوجه استعارة عن الحق عن الاعراض لا عن احداث الهيئة المذكورة وان لا مجاز فى الاسناد فان الكناية بمعونتها اللزوم فى الجملة وان لا قبح فى الاسناد وللتصويب كما فى الرحمن على العرش استوى انتهى وانت تعلم ان المراد ليس مطلق الاعراض بل الاعراض التمكن فرط تمكن فى القلوب وهذا انما يكون باحداث الهيئة المذكورة لكن من الله تعالى بل من العبد كما هو مذهبهم منه ان العبد خالق افعالهم

ونقل عن شراح التلخيص ان المجاز الاسنادى ليس بمقصود على ما ذكروه فانه مانع من ان يقصد فى الاسناد تشبيه الفعل بالفعل خصوصا اذا تضمن معنى بديعا فلو قلت فى عدم عظيم تحرك وقيامه الا اذا غزا فيتحرك بحركته ما سعاه انما تحرك الارض اذا زلزلت شبه حركة العظيم بحركتها واسندت ماله الى محله من غير نظر لتشبيهه بالارض انتهى ومقتضى هذا ان الاسناد فى هذا الوجه كالوجه الثالث مجازى وقد عرفت ان اسناده حقيقة اذ فعل العبد لا يشبه بالمعنى المذكور بفعله تعالى ادعاء وتنزيلا فلا تشك فى كون اسناده اليه حقيقة وقد مر مرارا الاشارة اليه

لم يصرح المشبه به بل كنى عنه بالختم المسند الى الله تعالى فان الاستعارة بدون ذكر
المشبه به في المصرحة وبلا ذكر المشبه في الاستعارة المكنية لم يقل بها احد من السلف
قوله الثاني ان المراد تمثيل حال قلوبهم الخ حاصله ان الاية تمثيل لكن ليس التمثيل الذي
اختاره اهل السنة فانه يبطل قاعدتهم شبه الهيئة المنتزعة من قلوبهم واعراضهم عن الحق
بالهيئة المنتزعة عن قلوب محققة خلقها الله تعالى خالية عن الاستعداد بالادراك
او الهيئة المأخوذة من قلوب مفروضة ومن حالها ختمه عليها فاستعمل اللفظ المركب اعني
ختم الله بتمامه المشتمل على اسناده الى الله الموضوع للمشبه به في المشبه على سبيل التحقيقي ان
اريد قلوب البهائم او على سبيل التخييلي ان اريد القلوب المفروضة والمذكور من الفاظ
المشبه به على هذا التمثيل مجموع ختم الله واما التمثيل الذي اختاره ائمتنا اهل السنة فالمذكور
من الفاظ المشبه به هو ختم بدون الاسناد كما مر بيانه وما فيه من التكلف فيكون المسند اليه
على هذا التمثيل اسنادا حقيقيا ختم الله تعالى تلك القلوب البهائم المحققة او المقدرة ولا قبح
فيه اصلا اذ لا تكليف لها لا ختم قلوب الكفار اذ الاسناد داخل في جانب المشبه به فلا مساغ
لاعتباره في جانب المشبه فلا يكون هذا النص خلاف معتقدهم وفي قوله التي خلقها الله تنبيه
على ان ختم مجاز عن خلقها خالية عن الاستعداد بالادراك اذ الختم مستلزم لخلو الادراك
فيكون مجازا مرسلا ويمكن الاستعارة التبعية وعلى التقدير الثاني هو مجاز عن احداث الهيئة
تمرنهم على استحباب الكفر وقيل هو محمول على معناه الحقيقي ولا يخفى ضعفه الفطن بكسر الفاء
وفتح الطاء جمع فطنة وهي جودة قوة الذكاء تهيؤ لتصور ما يرد عليها من الغير قوله مقدر
بالجر صفة قلوب وجعل مذكرا لانه صفة جرت على غير ما هي له ختم الله مصدر فاعله قوله
ونظيره سال به الوادي اذا هلك اي نظير ما نحن فيه في ان الكلام بجملته تمثيلا من غير ان
يكون للاجزاء مدخل فيه قولهم سال به الخ حيث شبه حاله في هلاكه بحال من سال به
الوادي فهلك هذا ناظر الى التمثيل الحقيقي لان السيل واهلاكه للناس امر محقق وليس للوادي
عمل في هلاكه وطارت به العنقاء اذا طالت غيبته شبهت حاله بحال من طارت به العنقاء
في طول الغيبة وهذا ناظر الى التمثيل التخييلي اذ العنقاء ليس له وجود محقق بل مفروض
نقل عن الخليل ان العنقاء اسم ملك وتانيثه للنظر الى لفظ العنقاء فح لا يكون نظيرا فيما نحن فيه
من التمثيل التخييلي لكن هذا ليس المراد ههنا وان ثبت ونقل عن الازهري عن المنذري عن المفضل
عن الكلبي ان بحوالي الرس جبلا مشهورا بدمخ بفتح الدال وسكون الميم والخاء المعجمة سمكه
في السماء قدر ميل وفيه طائر من احسن الطيور لها عنق طويل لونها مشوب بكل الالوان
وكان من عادتها ان تنقض على الطيور فتاكلها فجاعت يوما ولم تجد طيرا فانقضت على صبي
فذهبت به فسميت عنقاء مغرب لانها تغرب بكل ما اخذته ثم انقضت يوما على جارية

فاريت

فاريت الحلم فذهبت بها فشكوها الى نبيهم حنظلة بن صفوان فدعا عليها فقال اللهم
خذها واقطع نسلها فاصابتها صاعقة فاحترقت فضربت بها العرب مثلا في اشعارهم
وانشد البحتري ابت دون ذاك الدهر ايام جرمهم   وطارت بذاك العيش عنقاء مغرب
وقيل انها طائرة اغربت في البلاد فبعدت فلم تر بعد ذلك وهذا المعنى يلايم طول الغيبة
وما تقدم الاهلاك الكلي قيل اسقط المص قول الزمخشري نحو قلوب الاغتام اي الجهال
اشارة الى انه مع ما بعده وجه واحد لا وجه مستقل ولذا قيل القلوب المقدر ختمها قلوب
العقلاء لانه لا يجوز عند المعتزلة ختم الله عليها الا بطريق الفرض بخلاف قلوب البهائم فالمراد
بالاغتام ما اراده بقوله بحال قلوب مقدر ختم الله تعالى عليها والا فيلزم منع الله اللطف
عن العبد وهم لا يجوزونه لكن عبارة الزمخشري فيها نوع خرازة كما لا يخفى على الناظر فيها
قوله الثالث ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان الخ يعني ان اسناد الختم اليه تعالى مجازي
من قبيل اسناد الفعل الى المسبب بكسر الباء نحو احيى الارض الربيع وفاعله حقيقة الشيطان
او الكافر فكون المراد به احداث الهيئة لا ينافي مذهبهم لكون المسند اليه حقيقة غيره تعالى
وفي هذا الوجه تصرفوا في الاسناد وفي الوجه الاول تصرفوا في الوصف بجعل وصف الكفار
وفعلهم اعني الاعراض عن الحق وهو عارضي بمنزلة الوصف الجبلي بجامع الثبات والتمكن
وعدم الزوال ولما جعل فعلهم كفعله تعالى ادعاء وتنزيلا كان الاسناد اليه تعالى حقيقة
لكونه فعله تنزيلا وبعض المحشين جعل الاسناد ايضا مجازا حيث قال التجوز في الاسناد
على وجهين لانه يكون بجعل الفعل كالفعل في الثبات والرسوخ السابقين او الفاعل
كالفاعل للملابسة بينهما وكل منهما مجاز حكمي انتهى ولا يخفى ما فيه لانه قول لم يقل به سلف
ولو سلم ذلك فبعد تشبيه الفعل بالفعل يكون الفعل المشبه من افراد الفعل المشبه به
ادعاء كما حقق ذلك في الاستعارة فيكون اسناده اليه تعالى اسناد ما هو له تنزيلا فيكون
حقيقة والا فما الحاجة الى ذلك التكلف البعيد مع امكان جعل الاسناد مجازا بالطريق
المشهور قوله لما كان صدوره عنه باقداره تعالى الخ واقداره تعالى سبب بعيد لافعالهم
والسبب القريب لها اختيارهم ذلك الفعل القبيح وصرف قدرتهم التي اعطاها الله اياهم
الى ذلك القبيح فلا يضر ذلك كون المقام مقام تشنيعهم وذمهم واورد عليه انه يلزمه صحة
اسناد جميع افعال الشياطين والكفار اليه تعالى فان قيل قد اسندتموها اليه حقيقة
فلم تنكرون اسنادها مجازا قلنا نحن نسند خلقها اليه تعالى لا انفسها ولو سلم فلا قبح في
ايجادها عندنا تأمل بخلاف المعتزلة فان الختم مثلا قبيح من الله عندهم فلا يستقيم اسناده
اليه تعالى ثم ذكر الشيطان لان الاضلال والاغواء فعل الشيطان وهذا لكون قلوبهم مختومة
فلا اشكال بان ذكر فعل الشيطان مناف لمذهب المعتزلة فانهم قالوا لو لم يكن العباد خالقة

لافعالهم لكان اثابة بالايمان وتعذيب بعضهم بالكفر قبيحا والله تعالى منزه عن فعله
والظاهر ان احداث ما يمنع عن قبول الحق من نفس العبد لان الشيطان لاحد خل
فى ذلك الاحداث وبالجملة طرح الشيطان من البين ممدوح لدى الاخوان قوله
الرابع ان اعراقهم الخ حاصله ان الختم عبارة عن ترك القسر والالجاء الى الايمان لا المنع
عن قبول الحق فالمحال هذا لا ذاك فيجوز اسناده اليه حقيقة فمعنى ختم الله لم يقسرهم
الى الايمان كما سيصرح به الاعراق جمع عرق بكسر العين بمعنى الاصل لما رسخت فى الكفر بسبب
كونه ملكة وهيئة لما ذكرناه سابقا من ان الافعال تؤثر فى النفس وتحدث فيها احوالا
حتى تصير ملكة راسخة بحيث يؤخذ مجامع قلبه واستولت عليه كانه مسلوب الاختيار عنه
والى هذا اشار بقوله رسخت واستحكمت بحيث الخ ثم لم يقسرهم اشارة الى معنى ختم وتفسير
المثبت بالنفى اللازم له كعكسه شايع فى كلام الفصحاء خصوصا اذا اريد به المعدولة وفى كلامه
اشارة الى ان ختم جواب سائل كانه سأل بانه قد علم من الاية السابقة ان هؤلاء الكفرة
لا تغنى الايات والنذر عنهم فلم يبق طريق الى ايمانهم سوى القسر فهل يتحقق ذلك فاجيب
بانه لم يقع القسر فلا يقع اذ الماضى فى مثله للاستمرار اذ علة عدم القسر يقتضيه ولك ان تقول
ان الماضى هنا بمعنى المستقبل وللتحقق وقوعه عبر بالماضى اذ السؤال والجواب يلائم المستقبل
اذ الماضى مفروغ عنه ابقاء على غرض التكليف وهو اثابة المكلف بمقابلة اثباته بما كلف به
بالاختيار او عقابه بتركه اختيارا لكن الغرض الاصلى هو الاثابة واما العقاب فكانه داء ساقه
اليهم سوء اعتقادهم وشوم افعالهم كما نبه عليه المص فى اوائل سورة يونس عبر عن تركه
بالختم لعلاقة السببية بينهما فان الختم سبب لعدم التعرض لشئ مختوم عليه وتركه له على حاله
او لعلاقة اللزوم فان الختم على القلوب يستلزم ترك القسر والالجاء الى ادراك الحق فيكون
ختم مجازا مرسلا فلا مجاز نح فى الاسناد فالمراد باللزوم اللزوم العرفى فلا اشكال بان الختم
لا يستلزمه بوجه من الوجوه وان اريد الختم المجازى السابق فهو من المجاز بمرتبتين الذى
لم يرض هنا فان الختم الحقيقى يستلزم لزوما عرفيا ترك الشئ المختوم عليه على حاله
على ان الظاهر ان المراد به المعنى المجازى السابق والتجوز من المجاز جائز والى ذلك اشار
بقوله فانه اى عدم القسر سد لايمانهم اذ لا طريق فى حقهم سواه فاذا ترك كان سدا
لايمانهم كما ان الختم سد ومنع لتصرف الغير واطلاعه فاستعير الختم لترك القسر فيكون
استعارة تبعية هذا ظاهر كلام المص ويمكن حمل كلامه على كونه مجازا مرسلا كما بيناه
انتفاء ثم ان هذا المعنى ليس بمقصود فى نفسه اذ لا يتصور القسر فى شانه تعالى بل ينتقل
منه الى ان مقتضى حالهم الالجاء لولا بقاء التكليف على الاختيار وينتقل من هذا المقتضى
ان الايات والنذر لا تغنى عنهم وان الالطاف لا تجرى عليهم وينتقل من عدم الاغناء

ع وايضا لو كان الشيطان خالق لافعال الكفرة لكان المعتزلة من زمرة المشركين ولم يكونوا متهمين بهذا التهمة فى الكتب الكلامية ولو اريد بجعل الشيطان نفسه لافعال غيره لانه من فعل الكفرة المختوم على قلوبهم جملة لكنه مخالف لسوق الكلام لم يبعد

الى تناهيهم

الى تناهيهم فى الاصرار على الضلال واليه اشار بقوله وفيه اشعار الخ يعنى اطلق الختم
على ترك القسر مجازا ثم كنى به عن ذلك التناهى بالوسائط وهذا وان فهم مما قبله صراحة لكن
الكناية لكونه ابلغ فانها ايراد الشئ مع دليله تكلفوا فى استخراج الكناية قوله لم يقسرهم
يقال قسره عن الامر قسرا من باب ضرب بمعنى قهره والجاءه والترامى والمراد به التزايد والترقى
فيه يقال رميت على الخمسين وارميت اذا زدت كما نقل عن الاساس وصيغة التفاعل للمبالغة
والاشعار بمعنى الاعلام ويتعدى بالباء وقد يتعدى بعلى لتضمنه معنى التنبيه كما فعله المص
قوله حكاية لما كانت الكفرة الخ اى نقلا بالمعنى لا بعبارتهم وان قيل انه يحتمل ان يكون حكاية له بلفظه
اذ لا مانع من ان يقولوه بعينه وهذا بعيد اذ المنقول فى القران المعنى مثل قوله تعالى قلوبنا
فى اكنة مما تدعونا اليه فان كون القلوب فى اكنة اى فى اغطية هو معنى الختم عليها وان ثبوت
الوقر فى الاذان ختم عليها وثبوت الحجاب تغطية للابصار والمراد فى الكل احداث هيئة
والاسناد الى الله تعالى ح حقيقة لان الكفرة يجوزون اسناد القبيح اليه تعالى قوله تهكما واستهزاء
على الحكاية ويعرف كونه تهكما بالذوق لانه اذا نقل كلام احد مع ظهور بطلانه يفهم منه الاستهزاء
ولعل ترك ما يدل على الحكاية من نحو قالوا ختم الله واحالته على القرينة مما يؤيد كونه تهكما وكون
القصد تهكما لا ينافى كونه تقريرا لما تقدم من حال الكفار فان هذا مقصود من الحكاية لا جل
التهكم نظيره ذكر العلة للشئ اولا ثم ذكر علة العلة غايته انه لا يكون تقريرا لما انهم بجحدت الله تعالى
فى قلوبهم هيئة مانعة عن نفوذ الحق بل يكون تقريرا له بانهم مقرون على الكفر لا يلتفتون نحو
الحق بل كلما القى اليهم الحق قالوا قلوبنا غلف وفى اكنة لا نستعدون باستماع الحق وفهمه
ولا ريب فى تقرر عدم ايمانهم لا سيما عدم نفع انذارهم نعم عدم ذكر ما يدل على الحكاية وقوله
ولهم عذاب عظيم يؤيد سائر الوجوه فانه ح لا يكون عطفا على ختم الله بل يكون ابتداء كلام
كقوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الخ لان الكفار كانوا يقولون قبل مبعث النبى عليه السلام
لا ننفك عما نحن فيه حتى يأتينا النبى الموعود فى التورية والانجيل فلما جاءهم ما عرفوا كفروا
فحكى الله تعالى كلامهم وعدم وفائهم بذلك على سبيل الوعيد والتهديد ولو كان اخبارا بلا
حكاية لزم تخلفه اذ لا يوجد الانفكاك عن دينهم الذى كانوا عليه عند مجئ الرسول عليه السلام
والتشبيه فى الحكاية بلا لفظ القول والتهكم والحكاية بالمعنى لا بعبارته كما اشرنا اليه قوله
السادس ان ذلك فى الاخرة وهذا ليس بقبيح لانها ليست دار التكليف حتى يكون منعهم
عن فهم الحق قبيحا بل عقوبة على جزاء اعمالهم قال تعالى ومن كان فى هذه اعمى فهو فى الاخرة
اعمى الاية وكونه على هذا تقريرا لما قبله لدلالته على انهم ماتوا على الكفر فيكون دليلا انيا على انهم
لا يؤمنون وبالانذار لا ينتفعون كما انه دليل لمى فى الوجوه المتقدمة وانما اخبر عنه بالماضى
فيكون التجوز فى التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى ولا تجوز فى الاسناد لكن الختم مجاز على الحال

الفهم والقوى لكونهم اعمى واليه اشار بقوله ونحشرهم يوم القيمة الاية فانه يدل على ابطال
الحواس والمشاعر قوله ان المراد بالختم وسم الخ هذا المحكى عن الحسين البصرى من المعتزلة
واختاره الجبائى والقاضى عبد الجبار وحاصله ان المراد بالختم الختم في الدنيا لكن لا بالمعنى
الذى منعهم عن درك الحق حتى يكون اسناده اليه تعالى قبيحا بل المراد به سمة وعلامة
يضعها الله تعالى في قلوبهم واسماعهم يعرف بها الملائكة انهم باقون على الكفر حتى يموتوا عليه
فيبغضونهم ولا يدعون ولا يستغفرون لهم فتشبهت بالختم فاطلق عليها استعارة فلا مجاز
فى الاسناد اليه تعالى وكونه على هذا الوجه تقريرا لما قبله لان تلك السمة لما دلت على بقائهم على
الكفر حتى يلقون الشقاء المؤبد كان مقررا لعدم ايمانهم وعدم نفى انذارهم فلا اشكال فيه
كما لا اشكال في الوجه السادس والخامس على ما بيناه نعم ان الوجوه السابقة امس بالمقام
وابلغ في اداء المرام ولذا قدمها الابلغ فالابلغ موافقا لما قاله صاحب الكشاف فى التقديم والتاخير
فعليك استخراجه بالتامل والتدبر وعلى هذا المراد بالغشاوة سمة كذلك يناسبها فلا اشكال
بانه غير مناسب لقوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة لكن يرد عليه ان علمهم باعمالهم الباطلة
والعقايد الزايغة يغنى عن تلك السمة والوجهان الاخيران زادهما على الكشاف اذ المعتزلة
ذكروهما ايضا فى الوجوه التى ذكرت فى التاويل في التفصى عما يرد على مذهبهم ولعل هذه الوجوه
كل واحد منها منسوب الى بعض من مشايخ المعتزلة والا فالوجه الواحد يكفى في التاويل لا حاجة الى هذا
التطويل ويبصر ما ذكرنا ان بعض الوجوه يخالف بعضها بحيث يؤدى الى التناقض وانما اشبع
الكلام فيه واقتفينا اثره فيه لانها اول اية وقعت فيها ذلك وسكت عنها فيما عداهما وعن هذا قال
روح الله روحه وعلى هذا المنهاج اى على هذا الطريق جرى الخلاف بيننا وبين المعتزلة فيما يضاف اى
فيما ينسب الى الله تعالى الموهم لترك اللطف والاصلح ولذا قال من طبع واضلال فنحن معاشر اهل السنة
فقولها هو مسند الى الله تعالى حقيقة لما ذكرنا من ان الممكنات مستندة وعدم اسنادنا بعض الاشياء
للتادب لا لعدم صحة اسناده اليه تعالى وقدم بعض منه في ان السحت رزق والمعتزلة يتكلفون
فى التاويل ويتعسفون مع التطويل وهنا نكتة بارعة لطيفة وهى ان الحق لما كان واحدا اكتفى اهل
الحق بالتاويل الواحد الجيد والباطل لما لم يكن له قرار وثبات تحير اهل الباطل في التاويل وتشبسوا
بكل سقيم وعليل قوله وعلى سمعهم معطوف على قلوبهم لانه جزء مقدم لغشاوة او عامل فيها على
سبيل التنازع فيكون داخلا تحت الختم لقوله تعالى وختم على سمعه وقلبه فالقران يفسر بعضه بعضا
فانه لما كان كون السمع داخلا تحت الختم متعينا دل على ان سمعهم عطف على قلوبهم داخل تحت الختم
واما تقديم القلب هنا وتاخيره هناك فلان المراد هنا بيان اصرارهم على الكفر وعدم ايمانهم الذى
هو معناه او ركن معناه الاصلى التصديق ومحله القلب عند اكثر علمائنا فمقتضى هذا المقام التقديم
لكونه اهم بهذا الاعتبار واما هناك فالمقصود بيان عدم قبول النصح والموعظة وهى مما ينال

بالسمع اولا فكان السمع اهم بهذا الامر العارض فقدم واما جمعه هنا وافراده هناك فلان الجمع
هنا فلا يحتاج الى النكتة لكونه على ظاهره واما هناك فلان المضاف اليه لفظة من وهو مفرد لفظا
وان كان جمعا معنى ولذا افرد البصر ايضا هناك وكذا عدم اعادة الجار هناك مع الاعادة هنا العدم
قصد شدة الختم هناك كما قصد هنا تنبيها على تفاوت المقامين اذ عدم الايمان يقتضى شدة الختم
بخلاف عدم قبول الشفقة ولان النكتة مبنية على الارادة فلم يقصد هناك التنبيه على شدة الختم
وان كان شديدا فى نفسه وللوفاق على الوقف على سمعهم واتفاق القراء على ذلك دليل على انه
لا تعلق له بما بعده والا فيلزم الاتفاق على الوقف القبيح ومن جملة المرجحات كون العطف ح
عطف المفرد على المفرد وهو اصل لا يعدل عنه ما لم يصرف عنه صارف والجامع بينهما ما اشار اليه
بقوله ولانهما لما اشتركا وفى قوله على قلوبهم دون معطوف على قوله على قلوبهم اشارة الى ان المعطوف
والمعطوف عليه هو المجرور لا مجموع الجار والمجرور اذ الجار لتكرره فى حكم الساقط وفهم من بيانه
ان قوله وعلى ابصارهم غشاوة ابتداء لا تعلق له بما قبله او عطف الجملة على الجملة المتقدمة وعدم
مراعاة تناسب الجملتين فى الفعلية لان المراد بالثانية الدوام وبالاولى التجدد وهذا مانع من
رعاية التناسب قوله ولانهما دليل عقلى وما سبق دليل نقلى لما اشتركا فى الادراك فيه نوع
مسامحة اذ المراد بالقلب ان كان لحما صنوبريا فلا يكون مدركا بل محل العلم وان كان روحا فكونه
مدركا ظاهر لكن ظاهر كلامه كونه عضوا كما سيجيء فادراك القلب لما كان مبدأه عاما للحواس كلها
ولغيرها لا يختص بجهة فكونه مختوما لا يكون الا بجعل الختم من جميع الجهات وكذا الكلام لانه يدرك
الاصوات من جميع الجهات فختمه لا يكون الا من جميع الجهات فبهذا الاعتبار تحقق المناسبة
بينهما المصححة للعطف والظاهر ان الجامع خيالى واما ادراك البصر فلا يكون الا بالمقابلة ورفع
الممانعة فجعل المانع منه ما يمنع من الرؤية فى تلك الجهة وهو الغشاوة هذا فى المعانى ان الحقيقة
واعتبر فى المعانى المجازية رعاية للمناسبة اذ المراد بالتغشية الهيئة ايضا لا يختص بجهة لكن اعتبرت
على وفق الحقيقة واما القول بان الغطاء والغشاوة لا ينبئ عن خصوص جهة المحاذاة فالوجه
ان الغشاوة مشهورة فى امراض العين فهى انسب بالبصر من غير حاجة الى ما تكلفوه فيجيب او الغطاء
انما يمنع الرؤية اذا كان بين الرائى والمرئى واما اذا كان فى جهة اليمين فقط مثلا فلا يمنع ادراك
ما يحاذيه وهو ظاهر على ان الوقر مشهور فى علة السمع فمقتضى ما ذكره ذكر الوقر فى السمع نقل عن
الانتصاف انه قال الاسماع والقلوب لما كانت مجوفة كان استعارة الختم لها اولى والابصار لما كانت
بارزة وادراكها متعلق بظاهرها كان الغشاء بها اليق انتهى وهذه نكتة جيدة لو كان المراد بها
الاعضاء على التعيين فالقول ما قال حذام قوله وكرر اى ذكر مرة بعد اخرى مع ان العطف يغنى
عن ذكر فلا بد له من نكتة وهى كونه ادل على شدة الختم فى الموضعين اى بلا تفاوت بينهما وذلك
لان تكرار الجار يدل على كمال العناية اذ تكراره ع ينبئ عدم تبعية غيره ووقوع الفعل عليه بنفسه

ع ولذلك فرق النحاة بين مررت بزيد وعمرو
وبين مررت بزيد وبعمرو وبان فى الاول مرورا
واحدا وفى الثانى مرورين والعطف وان كان
فى قوة اعادة العامل لست ظاهرا فى التعدد
ليس كالصريح

لاتبعية غيره كالمعطوف عليه ولو لوحظ التبعية لاكتفى بالجار الذى هو فى المعطوف عليه
وكمال العناية بتعلق الختم بكل منهما يقتضى الشدة وبهذا ظهر وجه افادة التكرار الاستقلال
المذكور لان تكرار الجار يدل على انفراد كل بارتباط الفعل به قصدا فيدل على استقلال كل بالحكم واما
القول بان ختم يستعمل تارة متعديا بنفسه واخرى بعلى واذا استعمل بعلى يراد الدلالة على شدة
الختم الى اخره فيرد عليه ان الامر بالعكس قال مولانا سعدى الكيدا قوى من المكر اذ ذلك يتعدى بنفسه
وهذا يتعدى بحرف الجر فى حل قوله تعالى وقد مكروا مكرهم الاية قول القائل لان زيادة اللفظ لزيادة
المعنى لايفيد فانه ليس بكلى واستوضح بقولك حذر وحاذر فان الاول مع قلة حروفه يفيد زيادة
المعنى قوله ووحد السمع اى جعل السمع مفردا مع ان اخويه جمعان فايراد الكلام على نمط واحد
اولى فما وجه كونه مفردا مع ان موصوفه جمع فلذا جمع القلوب والابصار فوجه بوجوه ثلثة
للامن من اللبس فان مدلول السمع ليس امرا منفصلا عن الشخص فيجوز اطلاق لفظ المفرد
وارادة المتعدد لعدم الالتباس لظهور انه لايجوز اشتراك شخصين فصاعدا فى سمع واحد
وهذا شايع مطرد عند امن اللبس كما وحد فى قوله كلوا فى بعض بطنكم تعفوا فان زمانكم زمن خميص
فوحد بطنكم مع ان المراد بطونكم لما ذكرنا من انتفاء الالتباس بين كون المراد به واحدا ومتعددا
فانه متعدد لعدم جواز اشتراك شخصين فصاعدا فى بطن واحد هذا علة مصححة لايراد المفرد
فى مقام ايراد الجمع واما العلة المرجحة فهى روم الاختصار واما اذا كان مدلول اللفظ امرا منفصلا
عن الشخص مثل الكتاب والدواب فلايجوز اطلاق المفرد وارادة المتعدد الا عند ظهور القرينة
فلايقال ثوبهم وكتابهم عند ارادة الاثواب والكتب حذرا عن اللبس لجواز اشتراك ثوب
واحد وكتاب واحد بين جماعة واعتبار الاصل نكتة ثابتة فانه مصدر سمع يسمع فى اصله اى فى
وضعه الاول ثم اريد به ادراك القوة السامعة وعلى نفس القوة السامعة وعلى العضو ايضا
كما سيجئ والمصادر لكونه اسم جنس يحتمل القليل والكثير لايجمع مالم يقصد به العدد والانواع
ولما كان اصله مصدرا وان لم يكن هنا مصدرا لم يجمع مراعاة لاصله ولما كان العلة مصححة لاموجبة
لايرد الاشكال بالابصار بانه فى الاصل مصدر مع انه جمع ولو ضم القول بانه مع ان مدركاته
نوع واحد وهو الاصوات ومدركات القلوب والابصار انواع متعددة لكان اسلم من كل
اشكال قوله او على تقدير مضاف عطف على قوله للامن عن اللبس ووجه ثالث لافواده
لكنه ضعيف اما اولا فلانه خلاف الظاهر لانه ح يكون السمع مصدرا اذ الحواسى التى هى جمع
حاسة المراد بها القوة الحاسة الدراكة وهذا مع عدم ملايمته لما قبله ولما بعده غير مطابق
للبيان الاتى قوله جمع بصر تعرض به مع انه واضح تمهيد التفسير البصر ولذا لم يتعرض لكون
القلوب جمع قلب وهو ادراك العين اى ادراك النفس بسبب آلة العين فان المدرك
هو النفس والقوى آلة لها قال المص فى تفسير قوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا تستفيدونه

بتوسط حواسكم انتهى والمراد بالادراك هنا العلم والا فيحمل الكلام على ظاهره وقد يطلق مجازا
على القوة الباصرة اى البصر فى الاصل مصدر بمعنى ادراك العين واحساسها كما فى كتب
اللغة ثم تطلق على القوة الباصرة التى هى سبب الادراك مجازا مرسلا وتطلق ايضا على
العضو وهو العين لانه محل الادراك وشاع هذا حتى صار حقيقة عرفية وكذا السمع ادراك
الاذن وهو الادراك المخصوص المتعلق بالاصوات لانه مصدر فهو حقيقة فيه وفى القوة
السامعة مجاز وفى العضو الذى هو الاذن ايضا مجاز والعلاقة مثل ما ذكر فى البصر اللوفق
للنظم بيان السمع اولا ثم البصر ثانيا بل الاظهر بيان القلب اولا لانه راعى فى البيان كونهما
مبادى للقلب واما التقديم فى النظم الجليل فلان الختم فيه اشد تاثيرا فى عدم نفوذ الحق
الا يرى انهما اذا طرى الافة عليهما لايتقاعد القلب عن الفهم بالكلية بخلاف العكس او لان القلب
طويل الذيل واما تقديم البصر فى البيان فلايعرف له وجه وجيه ثم ان المص عدل عما فى الكشاف
وهو ان البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائى ويدرك المرئيات كما ان البصيرة نور القلب
وهو ما به يستبصر ويتامل وكانهما جوهران لطيفان خلقهما الله تعالى التبين للابصار والاستبصار
فان ما ذكره ليس مجزوما به فى اللغة واما ادراك العين فهو مجزوم به فى اللغة قال قدس سره
نور العين هى القوة التى هى الابصار كما ان نور القلب هو القوة التى بها التعقل والانكار
فعلى هذا يكون المراد ما اشار اليه المص وقد يطلق على القوة الباصرة مجازا لكن المتعارف
ما اختاره المص من انه عبارة عن ادراك العين قوله كانهما لفظ كان فيه ليس للتشبيه
بل للظن والتخمين الذى اكثر استعماله فيه اذ المراد بالجوهر الجسم اللطيف النوارانى لا ما هو قائم بذاته
ذهابا الى جعل القوى من قبيل الصور النوعية دون الاعراض نظيره كالنور الذى هو حال فى الجمرة
فانه جسم لطيف فكذا هنا ولا حاجة الى جعل القوى من قبيل الصور النوعية فان الصور النوعية
من مفتريات الفلاسفة قوله ولعل المراد بهما فى الاية العضو لها اى الاذن والعين الظاهر
انه اراد به جزء من اجزاء البدن مطلقا وبعض اهل ان العضو مخصوص بالجزء المشتمل على لحم
على عظم كاليد والرجل فعلى هذا يكون اطلاقه على الاذن والعين مجازا ولا يخفى ان المانع من ادراك
الحق الختم المجازى الذى يناسبه القوة الدراكة ولذا قال فى الدرس السابق وانما المراد بهما
ان تحدث فى نفوسهم هيئة والظاهر ان بالنفوس الارواح المخدومة للقوى وان اعتبر
حدوث تلك الهيئة فى العضو المخصوص فلا وجه له لان المراد بالهيئة الملكة الراسخة وهى حال
النفس لا حال البدن والعضو والقول اى باعتبار المعنى الحقيقى يكون بالجسم على الجسم
اذ المناسبة المعتبرة فى الالفاظ باعتبار المعانى الحقيقية وان لم تكن مرادة فى غاية السقوط
فان المراد كما ذكره يوجب ترك لعل المفيد للظن لانه على هذا يكون مجزوما به وايضا بيان المناسبة
بين المعانى الحقيقية انما يحسن اذا كان وسيلة الى ظهور المناسبة بين المعانى المرادة وهنا

ليس كذلك فالاولى ارادة القوى الادراكية قوله وبالقلب ما هو محل العلم وهو اللحم الشكل
الصنوبرى والكلام فيه مثل ما مر نعم لو حمل الختم على المعنى الحقيقى كما ورد فى الخبر الشريف الذى
اخرجه البزار عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما مرفوعا قال الطابع معلق بقائمة العرش فاذا انتهكت الحرم
وعمل بالمعاصى واجترء على الله تعالى بعث الله الطابع فيطبع على قلبه فلا يعقل بعد ذلك شيئا
قال الامام البغوى الاصل اجراؤه على الحقيقة والتاويل خلاف الاصل لكان لمحل القلب غير متعين
عقلا عند اهل الحق لخلق الله تعالى فى اى جوهر اراد لكن السمع دل على انه اى محل العلم القلب قال تع
ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب الاية فعلم من ذلك ان الاية الكريمة دليل على كون القلب محل العلم
وظاهر كلام المص انها دليل على ان يراد به العقل والمعرفة واعترض عليه بانه مخالف لما فسر فى سورة
ق من قوله اى قلب داع يتفكر فى حقايقه وفى تنكير القلب وابهامه تفخيم واشعار بان كل قلب
لا يتفكر ولا يتدبر ويمكن الجواب بان هذا اى التفسير بالعقل والمعرفة قول بعض المفسرين نقله
استيفاء للاحتمالات وان كان ضعيفا والمختار عند المص ما ذكره فى سورة ق ولو قال وقيل
وقد يطلق ويراد به لما توجه عليه الاشكال اصلا والحاصل ان القلب قد يفسر هنا بمعنى محل العلم
واطلاق القلب وعدم التقييد بان له اعتبارا وتفكرا مع ان المراد للتعريض بان من لم يتفكر
ولم يعتبر فكانه ليس له قلب وهذا المعنى ما اختاره المص فى سورة ق وقد يفسر بالعقل وذكره مطلقا
مع ان المراد به العقل الذى ينتفع به للتعريض ايضا بان من لم يتذكر فكانه لا عقل له اصلا وهذا
مختار البعض نقله المص هنا تتميما للفائدة ومثل هذا شايع فى كلامه وفى كلام غيره فالاعتراض
بالمخالفة سخيف جدا ثم التعريض فى المعنيين وجه حسنه ان الموجود الذى انتفى ما هو الغرض منه
بمنزلة المعدوم لعدم غنائه وهو كثير فى كلام البلغاء لاسيما فى كلام الله الاعلى ومن هذا القبيل
قوله صم بكم عمى سيجىء توضيحه بعونه تعالى ثم العقل يطلق على القوة التى يدرك بها الكلى وعلى
الادراك الكلى كما صرح به فى قوله تعالى افلا تعقلون فان اريد به الادراك الكلى كما هو الظاهر فالتقابل
فى غاية الحسن اذ المراد بها العلم بالجزئيات كما هو اصطلاح البعض فيفيد ان القلب قد يطلق
على الادراك مطلقا كليا كان او جزئيا وان اريد به الادراك المطلق فهو المراد بالمعرفة ايضا فلعله
ذكرها بطريق عطف التفسير ليعلم ان الايراد به القوة العاقلة فان ارادتها لا يناسب المقام وان
كان لها صحة فى حصول المرام قوله وانما جاز امالتها اى امالة كلمة ابصارهم مع الصاد وهى من الحروف
المستعلية التى يتصعد الصوت بها الى الحنك الاعلى وهى غظ النحاة واهل الاداء مناف للامالة
فانها ان تنحى بالالف نحو الياء وبالفتحة نحو الكسرة وذلك مقتضى لتسفل الصوت وقد عرفت ان
الحروف المستعلية تقتضى تصعد الصوت فكرهوا الجمع بينهما الا اذا كانت مع الراء المكسورة
كما قال لان الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير وبسبب تكريرها يكون بمنزلة
كسرتين والكسرة سبب الامالة واعون شىء عليها بخلاف المفتوحة والمضمومة فانها لا تمال معهما

والتكرير

والتكرير اعادة الشىء واقله مرة على الصحيح ومعنى قولهم ان الراء له قبول التكرار
لارتعاد طرف اللسان به عند تلفظه ولهذا قال ابن الحاجب لما تحسه من شبه ترديد اللسان
فى مخرجه والحاصل ان تكريره بالقوة لا بالفعل فان تكريره بالفعل لحن وليعرف وجه دفعه قال
الجعبرى وطريق السلامة ان يلصق اللافظ به ظهر لسانه باعلى حنكه لصقا محكما مرة واحدة
ومتى ارتعدت حدث من كل مرة قال ابن الحاجب فلذلك اجرى مجرى الحرفين فى احكام متعددة
ومن جملتها امالة نحو طارد وغارم مع عدم الامالة فى طالب وغانم فاتضح قول المص وانما
جاز امالتها لما فيه من التكرير قوله عند سيبويه خص الذكر به لانه مقتدى به والقول قول الجمهور
ما عدا الاخفش وبالجار والمجرور عند الاخفش حيث لا يشترط فى عمل الظرف الاعتماد على ما يعتمد
اسم الفاعل عليه قال الرضى ما حاصله ان عند الاخفش يكون المرفوع بعد الظرف الذى لم يعتمد
فاعلا له لكن لا يوجب كونه فاعلا بل يجوز ارتفاعه بالابتداء ايضا كانه قال المصحح وغشاوة دفع
بالابتداء وجوبا عند الجمهور ومنهم سيبويه وبالظرف جوازا عند الاخفش وما ذهب اليه الاخفش
قول الكوفيين ايضا لان الكوفيين لا يمنعون الرفع بالابتداء بل يجوزون الوجهين مخالف لما نقل
عنهم ويؤيده العطف على الجملة الفعلية اى يؤيد رأى الاخفش العطف المذكور لان الاصل الراجح
فى متعلق ان يقدر فعلا لاسيما اذا وجد ما يقتضيه كالعطف على مثله وانت خبير بانه قد تقرر
فى موضعه ومن محسنات العطف تناسب الجملتين فى الاسمية والفعلية الا لمانع انتهى
وهنا المانع متحقق وهو دوام مضمون الجملة الثانية دون الاولى فان ما يدرك بالقوة الباصرة
من الايات المنصوبة فى الافاق والانفس لها حيثيتان حيثية كونها مستمرة فى نفسها وحيثية كونها
مبصرة مرئية فمن حيث كونها مستمرة كان التعامى ايضا مستمرا فيليق حينئذ ايراد الجملة الاسمية ومن
حيث كونها مرئية يكون دلالتها على الحق متجددة فروعى الحيثيتين فى الموضعين فاذكر هنا جملة اسمية
وهناك فعلية او نقول ان ما يدرك بالبصر نوعان دائم مستمر كالسموات والارضين وحادث
زائل كالرعد والبرق والصواعق فالتعامى عن الاول مستمر فيليق به الجملة الاسمية والتعامى
عن الثانى متجدد فيحسن ايراده بالجملة الفعلية واما القول فى بيان النكتة لما ذكر هنا الكتب السماوية
وهداية من اهتدى بها من المؤمنين وهم السعداء ازلا وابدا ثم عقبهم باضدادهم الذين لم يفدهم
الانذار اصلا بين ذلك وعلله بان مشاعرهم مجبولة على الغواية وعدم قبول الحق وافادان بصرهم
وبصيرتهم مستمرة ثابتة على عدم النظر الى الايات البينات قبل الدعوة وبعدها فلذا عدل الى الاسمية
وترك التصريح بالفعل وثمه ذكر من عرف الحق ثم عدل عنه كاهل الكتاب الذين لما جاءهم ما عرفوا كفروا به
فناسب التصريح بتجدد الغشاوة ولذا صدرت بقوله افرأيت من اتخذ الهه هواه وقدم السمع
فيها فلا ريب فى ان هذا القول بيان نكتة ايراد الجملة الاسمية هنا والفعلية هناك ولم يعكس واما
بيان المقتضى فى ايراد الجملة الاسمية تارة والفعلية اخرى فهذا القول ساكت عنه مع ان المهم بيان

ذلك قوله او على حذف الجار عطف على قوله على قوله على تقدير فح يكون الوقف على سمعهم حسنا
وهو ما لا يحتاج ما قبله الى ما بعده بدون العكس والوقف التام ما لا يحتاج ما قبل كلمة الوقف
الى ما بعده وبالعكس وكلاهما مقبولان فلا يزيف هذا الوجه الوفاق على الوقف على سمعهم
كما لا يزيف جعله منصوبا بتقدير جعل قوله والمعنى وختم على ابصارهم غشاوة اشار به الى ان
الهيئة المانعة عن قبول الحق ليس نفس التغشية بل هي آلة للاحداث المذكور اذ الغشاوة
ما هي غالبة على المختوم عليه كالغبار كانها محيطة بها واما في الوجه الاول فالتغشية عبارة عن
احداث تلك الهيئة في الابصار كما ان الختم عبارة عن احداثها في القلوب والاسماع واما على
هذا التقدير فالختم عبارة عن احداث الهيئة في الاعضاء الثلثة غاية الامر انه تعرض لآلة
احداث تلك الهيئة في الابصار صريحا للمبالغة وفي اخويه ضمنا ودلالة كانه قيل ختم الله على قلوبهم
بالاكنة وعلى سمعهم بالوقر مثلا وعلى ابصارهم بالغشاوة فاكتفى بذكر الالة في الثالثة في
الباقيين اذ قد يذكر قيد في المعطوف ولم يذكر في المعطوف عليه مع انه مراد وبعكس ذلك
وان لم يكن هذا كليا فالامر يدور على القرينة قوله وقرئ بالضم والرفع اي قرئ في الشواذ
بضم الغين ورفعه على انه مبتدأ عند سيبويه ولما كان الضم القاب البناء والرفع من القاب
الاعراب اطلق الكلام اعتمادا على ظهوره وكذا قوله بالفتح اي بفتح العين ونصب الآخر على انه مفعول
لفعل مقدر وبهما اي ضم الغين وفتحها لغتان في غشاوة بكسر الغين وغشوة اي وقرئ
وغشوة بكسر الغين المعجمة بلا الف مرفوعة مرفوعة لما ذكر وبالفتح اي بفتح الغين المعجمة بلا الف
ايضا مرفوعا ومنصوبا بالوجه السابق قوله وعشاوة بفتح اوله والرفع في آخره وجوز فيه الكسر
اي كسر العين المهملة ونصب الآخر مصدر اعشى وهو من لا يبصر بالليل ويبصر بالنهار ومنه الاعشى
والمعنى انهم يبصرون الاشياء بظواهرها ولا يبصرون بواطنها او يبصرون الاشياء بمنافعها الدنيوية
ولا يبصرون بمنافعها الاخروية وبعبارة اخرى انهم يبصرون ذوات الايات ولا يبصرون وصفها
وقيل ولعل المعنى ح انهم يبصرون الاشياء ابصار غفلة لا ابصار عبرة ويمكن ان يقال انهم
يبصرون الاشياء ولا يبصرون خالقها خلاف السعداء كما قيل ما رأيت شيئا الا رأيت الله قبله
او معه قوله وعيد وبيان لما يستحقونه اي في الآخرة وهو الظاهر المتبادر او في الدارين
من القتل والاسر في الدنيا والعذاب بالنار في دار البوار وفي قوله لما يستحقونه اشارة الى ان
النار معدة بالذات للكفار لاستحقاقهم بالكفر والاشراك فلا خبر في حمل تقديم الخبر على الحصر وقيد
عظيم يؤيده وايضا فيه تنبيه على ان اللام للاستحقاق وفي المعنى لام الاستحقاق هي الواقعة بين
معنى وذات نحو الحمد لله والامر لله وويل للمطففين ولهم في الدنيا خزي ومنه وللكافرين النار اي عذابها
انتهى والحمل على النفع المفيد للتهكم هنا ضعيف اما اولا فلانه مخالف لما صرح به في المغني ولما اشار اليه المص
واما ثانيا فلان كون اللام للنفع فيما ذكر في مقابلة على مثل دعوت له في مقابلة دعوت عليه ولم يسمع

استعمال عليهم العذاب فلا تهكم والظاهر ان هذه الجملة الاسمية عطف على ختم الله على قلوبهم
والاشكال بانه يستلزم ان يكون تعليلا للحكم السابق اعني عدم نفع الانذار وذا ليس بظاهر
قدم جوابه في قوله تعليل للحكم السابق وقيل انه عطف على قوله ان الذين كفروا عطف الاسمية
على الاسمية والجامع ان ما سبق بيان حالهم وهذا بيان ما يستحقونه او على خبر ان والجامع
الشركة في المسند اليه مع تناسب مفهوم المسندين وتوسط ختم الله بينهما وان سلم
عدم مانعية العطف لعدم كونه اجنبيا بالكلية لكنه يخل اتساق النظم مع وجود وجه سالم
عن ذلك وهو كونه عطفا على جملة ختم الله والجامع ان ما سبق بيان حالهم في الدنيا وهذا بيان
ما يستحقونه في العقبى او في الدارين وايثار الفعلية في المعطوف عليه لسبق الختم على العذاب
وعدم اتيانه بالفاء التفريعية لئلا يتوهم انه مسبب عن الختم المذكور بل هو مسبب عما اقترفوه
ولو قيل ان العذاب مسبب عن الختم المسبب عما اقترفوه فيكون مسببا عما اكتسبوه بهذه
الواسطة لم يبعد بل هذا يلايم ما ذكره المص حيث جعل الختم مسببا عما اقترفوه وقيل استيناف
ولا وجه له اذ ما امكن العطف لا يحسن ان يصار الى الغير قوله والعذاب كالنكال هذا التشبيه
انما يحسن اذا كان النكال اشهر واعرف في المعنى المراد منها والمراد بقوله بناء الوزن وهو ظاهر ولذا
لم يتعرض له واما اتحادهما معنى فبينه بقوله تقول اعذب عن الشيء ونكل عنه اذا امسك ثم
استشهاد على تماثله بالنكال معنى باعتبار معنى الردع والامساك وسمي العذاب عذابا لانه يمسك
الانسان عن العصيان ويردعه عنه اما عن المعاودة ان فعل الجناية فعوقب او عن فعل
المعاصي اذا علم ان العاصي يستحق ان يعذب فيرتدع عنه وهذا الاخير هو الوجه في تسمية العذاب
عذابا مطلقا في الدنيا والعقبى واما الاول فمختص بالعذاب في الدنيا قال المص في تفسير قوله تعالى
ولكم في القصاص حيوة الاية وذلك لان العلم به يردع القاتل عن القتل ولم يقل عذاب المرجل اذا
ترك الاكل والشرب والنوم فالعذاب حمل المعذب على ان يجوع ويظمأ ويسهر اذ الاول انسب
اذ الغرض من العذاب الامساك عن المعاصي ومنه يتضح اختيار افعل في قوله تقول اعذب
وترك فعل للاشارة الى ما ذكرنا من ان الثلاثي لا يستعمل في معنى الامساك ومنه اي من قولهم
اعذب عن الشيء اذا امسك عنه اخذ الماء العذب لمناسبة بينهما اما لفظا فظاهر واما معنى
فلان الماء العذب يقمع العطش اي يزيله ويردعه اي يمنعه قوله نقاخا بضم النون وقاف وخاء
معجمة بوزن غراب وهو الماء البارد العذب لكسر العطش وفي الصحاح النقاخ الماء العذب الذي
ينقخ الفؤاد ويبرده قوله وفراتا اي ولذلك المذكور سمي الماء العذب فراتا لانه يرفت العطش
اي يكسره وفي الكشاف لانه يرفته على القلب اي رفاتا اصله فجعل العين فاء والفاء عينا فصار فراتا
فعلى هذا وزنه عفال ولم يتعرض له المص لانه قيل عليه انه تعسف لانه لم يدر رفاتا بمعنى فراتا قط
وقد يقال مراده انه يلاحظ فيه معنى اعتبره الواضع حتى اذا لم يوجد صريحا تصرف في مادته بتقدير

التقديم والتأخير فليس لنا قلبا حقيقيا ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم اتسع عطف على قوله والعذاب
كالنكال اى وقع الاتساع في العذاب بالتعميم دون النكال يعني انهما في الاصل كانا مترادفين
ثم اتسع في العذاب فقط فاطلق على كل الم فادح بفاء ودال وحاء مهملتين معناه المثقل الصعب
والمراد مولم صعب شاق وان لم يكن نكال اى مانعا قوله بردع الجاني صفة مقيدة لعقابا فح
يكون النكال اخص اذح يكون ردع الجاني عن المعاودة مأخوذا في مفهومه فيلزم ان لا يتحقق
النكال في الاخرة وهذا مقتضى معناه لكن لقيام قرينة قد ليستعمل في معنى العقاب مطلقا مجازا
وعليه ورد قوله في حق فرعون فاخذه الله نكال الاخرة والاولى نقل عن السجاوندي العذاب
ايصال الالم الى الحي مع الهوان فايلام الاطفال والبهايم ليس بعذاب وفيه نظر ظاهر قوله
فهو اى العذاب اعم منهما اى العذاب بعد ما اتسع اعم مطلقا منهما اى من النكال والعقاب اذ العقاب
جزاء العمل فلا يطلق على الالام التي تلحق الاطفال والبهايم مع انه يطلق عليها العذاب والنكال
اخص منه لما مر من انه عقاب مخصوص يعتبر فيه ردع الجاني عن المعاودة فالاعم من الاعم اعم
من الاخص فالالام الاخروية عذاب وليس بنكال واطلاق النكال عليها مجازا كما عرفت لا يقال
قوله واشتقاقه من التعذيب مثل ما يقال الوجه من المواجهة فان المزيد فيه اذا كان اشهر واظهر
يقال ان الثلاثي مشتق من المزيد فان المواجهة اوضح واشهر من الوجه ومعنى اشتقاقه منه ان
معنى المراد من الثلاثي ما يراد من المزيد فكون العذاب مشتقا من التعذيب يستلزم ان يكون ازالة
العذاب داخلا في مفهوم العذاب اذ معنى المشتق منه معتبر في المشتق ولا يشترط ان يكون
معنى المشتق منه جزء من معنى المشتق كما توهم فان هذا في اشتقاق الفعل ونحوه كالضرب للضارب
الا يرى ان الوجه مشتق من المواجهة على ان معناهما واحد وتمريضه المص لما ذكرنا لا لما ذكره البعض
من اشتقاق الثلاثي من المزيد ليس بمتعارف وانما المشهور عكسه وحاول بعضهم توجيهه فقال
ان المراد انه مأخوذ في الاصل ثم استعمل في الايلام مطلقا وقطع النظر فيه عن الازالة ولا يخفى بعده اذ
ازالة العذب في التعذيب مستفاد من بنائه فان التفصيل كالافعال قد يكون للسلب فباي طريق
يستفاد ذلك من العذاب كالتقذية بمعنى ازالة القذى وهي بفتح القاف وتخفيف الذال المعجمة الوسخ
في موق العين والتمريض حسن القيام على المريض ويستلزم ازالة المرض قوله والعظيم نقيض الحقير
والمراد بالنقيض ما يرفع الشيء عرفا كما نقل عنه قدس سره فاذا قيل كبير وعظيم رفع الاول بانه صغير
والثاني بانه حقير حاصل كلامه ان المراد بالنقيض النقيض في المفرد ولو قيل المراد به التقابل لا النقيض
المصطلح لكان احسن اذ الظاهر ان التقابل هنا التضاد وقال الراغب عظم الرجل كبر عظمه ثم
استعير لكل كبير واجرى مجراه محسوسا كان او معقولا معنى كان او عينا والعظيم اذا استعمل في
الاعيان فاصله ان يقال في الاجزاء المتصلة والكبير يقال في المنفصلة وقد يقال في المنفصلة عظيم
نحو جيش عظيم ومال عظيم وذلك في معنى كبير فكما ان الحقير دون الصغير اى هما خسيسان والحقير اخسهما

كما ان العظيم

كما ان العظيم والكبير شريفان والعظيم اشرف فهما فتوصيف العذاب به اشد تهويلا من توصيفه بالكبير
قيل والفرق المعنوي بين العظيم والكبير ان الظاهر ان العظيم انسب بالرتب ولذا يقال في مقابله
الحقير والكبير انسب بما سواها ولذا يقال في مقابلة الصغير فان الصغير يستعمل غالبا في الجثة وان
كان يستعمل في المعاني ايضا كما يقال فلان اصغر سنا وقد يستعمل الكبير في الرتبة فيقال ان فلانا
اكبر رتبة ولكن لا يقال اصغر رتبة من فلان بل احقر منه فعلم مما ذكر ان الحقير اخص من الصغير كما ان
العظيم اخص من الكبير قال قدس سره فما يتوهم من ان نقيض الاخص اعم مما لا يلتفت اليه في امثال
هذه المباحث انتهى يعني ان الحقير اخص ونقيضه العظيم فيلزم ان يكون العظيم اعم من الكبير
مع ان الامر بالعكس ووجه عدم الالتفات ان ما ذكر من ان نقيض الاخص اعم في النقيض الاصطلاحي
وهنا ليس كذلك لما عرفت من ان التقابل بينهما التضاد وقد اعترض على قولهم ان العظيم والكبير
يستعملان في الاجرام والمعاني العظيم فيهما فوق الكبير فيهما فناسب وصف العذاب به دون الكبير بان
في الحديث القدسي الكبرياء ردائي والعظمة ازاري بانه يفهم منه ان صيغة الكبر ارفع من العظمة
حيث جعل الكبرياء قائمة مقام الرداء والعظمة مقام الازار وقد علم ان الرداء ارفع من الازار فوجب
ان يكون صفة الكبر ارفع من العظمة لان الكبير هو الكبير في ذاته سواء استكبره غيره ام لا واما العظمة
فعبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره واذا كان كذلك كانت الصفة الاولى ذاتية واشرف من الثانية
قوله ومعنى التوصيف به الا لما كان العظمة معنى اضافيا اشار الى ما يضاف اليه للتنبيه على ان اضافته
ليست بالقياس الى ما هو جزء له فانه مختص بعظيم المقدار بل بالقياس الى سائر ما يجانسه من الالام
في الدنيا والبرزخ وانما قيد به لانه ليس عظيما بالقياس الى كل ما سواه ولا بالقياس الى غير ما يجانسه
قوله قصر عنه جميعه اى عد حقيرا بالقياس اليه لانه نوع عظيم من الالام لا يعلم كنهه الا الله تعالى كما سيجيء
قوله ومعنى التنكير في الاية اى في الموضعين ولذا راد قوله في الاية ولو قال ومعنى التنكير في غشاوة
وعذاب عظيم لكان اصرح في المقصود وحاصل كلامه ان معنى التنكير فيهما للنوعية لا للتعظيم كما ذهب اليه
صاحب المفتاح وقد رجحه طائفة اذ حمل تنكير عذاب على النوعية اولى لاستفادة التعظيم من صريح
وصفه ولو حمل عليه لكان عظيما تأكيدا والتأسيس اولى من التأكيد وحمل في غشاوة ايضا عليها لرعاية
التناسب مع ان فيها مبالغة فوق التعظيم كما اشار اليه بقوله تبعا للكشاف غشاء ليس مما يتعارفه
الناس وفي الايهام من العظمة ما لا يخفى اذ المقصود بيان بعدهم عن الادراك والتعظيم على هذا
الوجه اوفى به والاحتمالات اربعة ان التنوين فيهما اما للنوعية او للتعظيم والتهويل وهما شديد
التناسب او الاول للنوعية والثاني للتهويل وهذا فصيح ايضا او على العكس وهو مرجوح ح كذا
قيل قوله وهو التعامي ليس معناه اظهار العمى وليس له عمى بل معناه انه اعمى بسوء اختيارهم
وفرط اصرارهم على الكفر فانهم لما ابوا عن ان يتبصروا الايات بابصارهم كانهم اظهروا العمى وليس
لهم عمى حقيقة فبهذا الاعتبار صح جعله من باب تمارض ولهذا اختير التعامي على العمى ولهم من الالام

ع ويكون الصغير باعتبار المقدار والجثة والحقارة باعتبار الدرجة والرتبة جاز ان يكون الشيء صغيرا الجثة عظيم الرتبة ويتضح بالفرق بالقياس الى الشيء الدني العظيم المقدار وحقير الرتبة فعلم منه جعل ان يكون الشيء عظيم المقدار م

ط ولا يقال اعظم سنا لا لا يقال بل اكبر سنا بل اصغر اخفض سنا م

من المعنى المجازي الذي سبق توضيحه م

العظام بالمدجع الم والعظام جمع عظيم اشارة الى صفة واختار الجمع اذ المراد به في النظم الجليل الجنس يراد به الكثير بقرينة ولهم من قبيل انقسام الاحاد الى الاحاد وجلية افراد العذاب عظيمة وان كان بعض فرد منها اعظم من الفرد الاخر نوع عظيم وفيه تأييد لما ذكرنا ان في الابهام من بيان عظمته ما لا يخفى اذ قوله عظيم العظيم الذي يستفاد من جعله للنوعية واياك وان تظن انه اشارة الى جواز كونه للتعظيم فان صريح قوله نوع يأبى عنه لا يعلم كنهه الا الله كانه لفخامته ولابهامه خفي جنسه وما فيه حتى كان مما لا يوقف على كنهه وحقيقته ولا يعلم ذلك الا الله العلام الغيوب وافادة ذلك حمله على التعظيم بعيد بمراحل **قوله** لما افتتح سبحانه وتعالى المراد بالكتاب القرآن باسره واما ارادة السورة منه بعيد اذ المشروح بقوله تعالى ذلك الكتاب الاية القرآن عن آخره اذ لم يعرف ان احدا ذهب الى ان المراد به سورة البقرة والقول بان المراد بالكتاب السورة هنا وهناك القرآن ضعيف اذ قوله بشرح حال الكتاب لا يلايمه اذ المشروح حال الكتاب بجميعه وان كان هذه السورة مشروح حالها في ضمن شرح مجموع الكتاب وهذا وجه الجواز في يكون المراد بالافتتاح اضافيا اذ سورة الفاتحة هي ما بها الافتتاح حقيقة وقيل ان كون سورة البقرة اوله الافتتاح بناء على ان سورة الفاتحة بمنزلة الخطبة والثناء والدعاء يقدم على مقاصد الكتاب والاخير فيه انتهى ولا يخفى ضعفه اذ سورة الفاتحة كما بينه المص هناك مشتملة على الحكم النظرية والاحكام العلية وغير ذلك فكيف يقال انها بمنزلة الخطبة والشرح اصله لغة بسط اللحم ونحوه ومنه شرح الصدر اي بسطه بنور الهي وشرح الكلام والكتاب اظهار ما يخفى من حاله ومعانيه والمراد هنا اظهار حاله وهذا المعنى مجاز بعلاقة الانبساط حسي في المشبه به ومعقول في المشبه ثم صار حقيقة عرفية وساق بيانه بيانه فاعل ساق واصل السوق تسيير الدواب فتجوز به هنا عن اقتضاء ذكره لانه سوق معنوي وجه اقتضاء ذكر المؤمنين لانهم المهتدون بهدايته والمنتفعون باحكامه لكن الاولى ذكر المتقين لان المراد كما صرح به المشارفون للتقوى والمتبادر من كلامه هنا المؤمنون بالفعل قوله الذين اخلصوا دينهم اشارة الى اتحاد الايمان والدين وذكر الاخلاص للاشارة الى المرتبة الوسطى من التقوى وقد جوز فيما سبق احتمال المعاني الثلثة لها وواطأت اي وافقت وطابقت كالبيان للاخلاص **قوله** وثنى باضدادهم بقوله تعالى ان الذين كفروا الاية هذا على تقدير ان يكون المراد من الذين كفروا اناسا باعيانهم وهم الكفرة ظاهرا وباطنا ظاهر واما على تقدير ان يكون المراد الجنس فكون المراد به الكفرة مع شمول المنافقين بناء على قاعدة اذا قوبل العام بالخاص يراد به ما وراء الخاص فلا حاجة الى الجواب بانه والكافر في عرف الشرع والعرف العام انما يقال لمن اظهر جحده وانكاره سواء كان عن صميم اعتقاد او عتو وعناد كما ان المؤمن من وافق ظاهر باطنه في التصديق واما اطلاقه على هذا وعلى ما يشمل المنافق وهو من اظهر الاسلام وابطن الكفر بحسب نفس الامر وحقيقة اللغة والمراد هنا الاول على ما يشهد السباق والسياق

لانه اذا كان

لانه اذا كان كون المراد المعنى الشرعي بشهادة السباق والسياق فما ذكرناه اولى اذ الظاهر انه في عرف الشرع عام للمنافقين ايضا الا يرى انه اذا ذكر الكفرة ولم يذكر في مقابلهم المنافقون فلا ريب في عمومه وهو كثير في القرآن فلا جرم في عمومه هنا بحسب المفهوم لكنه عام خص منه البعض والجواب بان يقال المتبادر من الانذار المواجهة به والقاء الانذار الى المنذر والمنافقون لا يواجهون به لانهم تواروا بظاهر الايمان بعيد لانه ان اراد بالمواجهة كون المنذر مخاطبا بالانذار فيلزم منه ان لا يكون الغائبون منذرين بالانذار ولا يخفى فساده وان اريد بها وصول الانذار اليهم فالمنافقون ايضا كذلك واما ما قيل لو تناول الذين كفروا المنافقين لكان الاولى ان يقال ومنهم بدل قوله ومن الناس فلما قيل ومن الناس علم ان المنافقين غير داخلين فيهم فضعيف لان كون المقام مقام اضمار لا يمنع العدول الى الاظهار لنكتة وهي الايذان بكفرة الذين كفروا وقلة هؤلاء بالنسبة اليهم كما ينبئ عنه التبعيض كما صرح صاحب الارشاد لكن لو قيل ومنهم لافاد ذلك كما ينبئ عنه التبعيض ولا مدخل في ذلك ذكر الناس فالنكتة في ذلك على ذلك التقدير التحقير لان هذا المبنى متعارف فيه وللكمال التقرر في الذهن والمراد بالتثنية تثنية القسم كما صرح به في ثلث بالقسم الثالث وجه التثنية والتثليث بعد شرح حال الكتاب باعتبار انهم لا ينفع فيهم هداية الكتاب ولا يغني عنهم الايات والخطاب الذين محضوا الكفر بتشديد الحاء وهو ابلغ وتخفيفها بمعنى اخلصوه ولم يخلطوا احداعا واستهزاء وهذا معنى الاخلاص والتمحيص هنا واليه اشار بقوله ظاهرا وباطنا واصل المحض اللبن الذي لا ماء فيه ثم تجوز به عما ذكر تشبيها له في الخلو عن اختلاط غيره ثم اشتهر وصار حقيقة عرفية فيه لفته اي جانبه الضمير الكتاب او لله تعالى او الايمان وجوز دعوته الى الكفر على ان المعنى لم ينظروا الى الكفر حتى يظهر لهم قبحه فينزجرون عنه وهذا هو المناسب للمقام لفظا ومعنى اذ عدم التفاتهم الى الايمان ونحوه قد بين فيما سبق مشروحا لكن البعض استبعده ثم نصب لفته بنزع الخافضة اي لم يلتفتوا الى جانبه رأسا اي اصلا اشارة الى سلب كلي **قوله** ثلث بالقسم الثالث بتشديد اللام جواب لما اي ذكر هذا القسم ثالثا المذبذبين بين القسمين اي المتردد اشارة الى قوله تعالى مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء الاية وهم مترددون بين الايمان والكفر لا منسوبين الى المؤمنين في الحقيقة وفي نفس الامر ولا الى الكافرين اي بحسب الظاهر او لا صائرين الى احد الفريقين بالكلية من الذبذبة وهو جعل الشيء مضطربا واضطرابهم بميلهم تارة الى المؤمنين واخرى الى الكافرين لكن ميلهم الى المسلمين بحسب الظاهر وميلهم الى الكفار في نفس الامر وبهذا القيد هنا وفيما يندفع الاشكال بانهم حينئذ ليسوا داخلين في زمرة الكافرين وهذا خلاف الواقع ومناف لما سيأتي وايضا بانهم كيف يميلون الى الضدين معا وايضا اذا كانوا مائلين الى القسمين معا فدخولهم في جنس الكافرين ليس اولى من دخولهم في زمرة المسلمين وايضا اذا كانوا داخلين في طائفة الكافرين فيكون القسم منحصرا في القسمين ولا يكون اقساما ثلثة واندفاع الاشكالات المذكورة ظاهر مما قررناه من ان ميلهم

واما ايضا التعبير بالناس معلل بعدم دخولهم فيهم ولو علل بعدم الدخول بالتعبير بالناس لكان نائبة المصادرة

الى المؤمنين بحسب الظاهر لا فى نفس الامر وميلهم الى شياطينهم بالعكس والاعتبار بنفس الامر
والحقيقة لا بالظاهر وعن هذا قال وهم اخبث الكفرة لكن التقسيم بحسب الظاهر قوله وهم الذين
امنوا اى بحسب اللغة اذ لا نزاع فى ان المقر باللسان وحده يسمى مؤمنا لغة لكونه امارة التصديق
وان تخلف عنه ولذا قال ولم تؤمن قلوبهم فالايمان المثبت لهم ظاهرا ولغة والمنفى عنهم باطنا
وحقيقة فلا يلزم التناقض وفى قوله بافواههم بالباء ولم تؤمن قلوبهم بلا باء والتعبير بالافواه
دون التعبير بالسنتهم نكتة جليلة يعرفها من له سليقة قوله تكميلا للتقسيم بذكر رؤساء امة
الدعوة واعلامهم فلا ينافى عدم ذكر المؤمنين الغير المتقين وغير المصرين من الكفرة والمبطن
الايمان ومظهر الكفر كعمار كذا نقل عنه قدس سره ان اريد بالتقوى المرتبة الاولى فلا ريب فى شموله
جميع المؤمنين فليحمل كلام المص عليه وغير المصرين من الكفرة داخل فى زمرة المؤمنين ان ماتوا
على الايمان اذ الاعتبار بالخواتم عند المص الا يرى ان المؤمن الذى مات على الكفر العياذ بالله تعالى
داخل فى جملة الكافرين قال المص فى سورة البقرة فى قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم الآية
وان الذين علم الله من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة وان كان بحكم الحال كافرا هذا
مذهب ابى الحسن الاشعرى والمص ممن تبعه والكلام مع المص فلا اشكال عليه وان كان يرد
على غيره واما المبطن الايمان ومظهر الكفر اكراها لا اختيارا كعمار رضى الله تعالى عنه فلا اشكال
فى دخوله فى المؤمنين قوله وهم اخبث الكفرة الخ كونهم اخبث وابغض لما ذكره بقوله لانهم الخ
لا ينافى كون غيرهم اخبث باعتبار اخر والخلاف المذكور فى كلام الامام لفظى قال اختلفوا فى كفر
المنافق والكفر الاصلى ايهما اقبح فقيل الاصلى اقبح لانه جاهل بالقلب كاذب باللسان وقيل غيره
اقبح لان المنافق كاذب ايضا مع زيادة امور اخر منكرة كذا قيل والاولى ان يقال ان المص اختار
قول من قال ان المنافق اقبح لقوة دليله ولكونهم معذبين بالدرك الاسفل من النار وهو اشد عذابا
من عذاب سائر الفجار وهذا معنى كونهم اخبث الكفرة وابغضهم ولا يخفى ان اثارة الفتنة وافشاء
حال المسلمين بسبب اطلاعهم اسرارهم داخل فى قوله لانهم موهوا الكفر الخ وهذا اشد اذى من اذى
المشركين بالسب والمحاربة لانه افساد فى الدين والقول بانهم من اليهود وهم اشد عداوة حيث
قدم ذكر اليهود على المشركين فى النظم الجليل فهم اخبث الكفرة كلام خطابى واما قول الامام الغزالى
والمنافق كفر وستر فكان سترة لكفره كفرا اخر فداخل فى كلام المص قوله لانهم موهوا الا التمويه
الطلاء بماء الذهب والفضة يقال موهت الشئ طليته بماء الذهب او الفضة والمراد به الستر والاخفاء
استعارة شبه سترهم الكفر بالايمان بستر الشئ القبيح الردى بالذهب او الفضة فعبر عنه بموهوا استعارة
تبعية وخلطوا به اى بالكفر خداعا بكسر الخاء اى مخادعة كما قال تعالى يخادعون الله والذين امنوا الآية
واستهزاء اى وخلطوا به استهزاء كما قال حكاية عنهم انما نحن مستهزءون قوله ولذلك اى ولكونه اخبث
الكفرة للعلة المذكورة طول فى بيان خبثهم الا خبث بين حالهم فى ثلث عشرة اية بذكر ادعائهم احاطة

وكذا الكلام فى طرف النفى اى عدم نسبتهم الى المؤمنين بالحقيقة وفى نفس الامر وعدم نسبتهم الى الكفار بحسب الظاهر
منه رحمه

الايمان

الايمان من جانبى المبدأ والمعاد ومخادعتهم ومرض قلوبهم وزيادته فيها وكونهم معذبين بسبب
كذبهم او بدله وافسادهم وادعائهم الاصطلاح وافسادهم فى الارض وجهلهم بما هو كالمحسوس
قال تعالى ولكن لا يشعرون ولكن لا يعلمون واستهزائهم اى معاملة استهزائهم كما قال الله تعالى الله يستهزئ بهم
وعطفه على جهلهم يؤيد كون جهلهم مصدرا معطوفا على خبثهم وفى نسخة واستهزائهم بالباء الجارة
فح يكون جهل فعل ماض عطف على طول واستهزأ ايضا ماض معطوف على جهلهم او طول وهذا
هو الاولى حتى بعضهم خطأ الاحتمال الاول لعدم التطويل فى جهلهم واستهزائهم لكن هذا ضعيف
لان التطويل فى المجموع لا فى كل واحد من المتعاطفين فتأمل وتهكم فى افعالهم بقوله تعالى
اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الآية قيل وتهكم اتفقوا على ان تهكم فعل ماض عطف
على طول بخلاف الاولين لانه باية مستقلة غير متشاكلة ومتشابكة وهى قوله تع اولئك الذين الآية
واما بيان الخبث والجهل والاستهزاء فى ايات متشاكلة متشابكة وهى قوله ومن الناس الى قوله
اولئك الذين اشتروا الآية والمراد بالاستقلال عدم التشابك بما قبله وسجل على عمههم وطغيانهم
اى حكم بهما حكما قطعيا حيث قال ويمدهم فى طغيانهم يعمهون والعمه فى البصيرة كالعمى فى البصر
وهو التحير فى الامور وغوائله اشد من العمى قوله وضرب لهم الامثال بقوله مثلهم كمثل الذى استوقد
نارا الى اخرها وفى ضرب الامثال التسجيل على خسرانهم والحرمان عن مقاصدهم وعلى عميهم وصممهم
وغير ذلك من الاحوال العجيبة والاطوار الغريبة والامثال اريد بها ما فوق الواحد وطول
بمعنى فصل واوضح لا بمعنى المقابل للاطناب حتى قيل ان التعبير بالاطناب انسب ببلاغة القرآن
وانزل فيهم لم يذكر هنا هذه الآية لكن المص تعرض لها القوة دلالته على كونهم اخبث الكفرة لما
اشرنا اليه من اشدية العذاب ادل على كون المعذب به اخبث الكفرة وابغضهم الى الله تعالى قوله
وقصتهم عن اخرها الخ اى متباعدة ومتجاوزة عن اخرها والوصول الى غيرها وهذا يستلزم الاستيفاء
والمعنى وقصتهم بتمامها معطوفة على قصة المصرين يعنى انه ليس من باب عطف جملة على جملة
ليطلب مناسبة الثانية مع السابقة بل من باب ضم جمل مسوقة لغرض الى اخر مسوقة لاخر
والمعنى بالعطف المجموع وشرطه المناسبة بين الفرضين فكلما كانت المناسبة بين القصتين اشد
واكمل كان العطف بينهما اشد واحسن ولا يتكلف لخصوص كل جملة تناسب وهذا اصل فى العطف
وتفرد به صاحب الكشاف وتبعه المص ولم يصرح به الامام والسكاكى ولذلك اشكل عليه العطف
فى نحو وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات على الوجه المذكور كذا نقل عن صاحب الكشف ومنه
اتضح ان عطف القصة على القصة مختص بجمل متعددة فقول الفضلاء فى تصحيح عطف
وهو حسبى ونعم الوكيل انه من عطف قصة على قصة ليس على ما ينبغى وتناسب الفرضين هنا
ظاهر لما فيهما من التسجيل على قبحهم وشناعة شكيمتهم وان كانت شناعتهم متفاوتة فان الجمل
الاولى مسوقة لتقبيح حال المنافقين ببيان تضاعف كفرهم بسبب تمويههم الكفر وضمهم

مسوقة لتقبيح حال المصرين على الكفر بانه لا ينفع فيهم الدعوة والانذار والثانية
صح

اليه المخادعة والمفسدة والتباين الفرضيين في قوله تعالى ان الذين كفروا الاية ترك العطف
هناك كما صرح به قوله والناس اصله اناس بضم الهمزة وزنه فعال بضم الفاء بدليل امثلة الا
اشتقاق كما اشار اليه بقوله لقولهم انسان وانس واناسي فحذفت فاؤه وهو الهمزة فوزنه
عال لكن الحذف ليس بلازم فلذا جاء قوله تعالى يوم يدعوا كل اناس بامامهم الاية فنقصه
واتمامه جائزان في النكرة فاذا عرف باللام فالاكثر حذفه ويجوز عدم حذفه على قلة كما ستراه
استشهد لكن اصل ناس اناس بوجود الهمزة في المفرد وهو انسان وانس وبوجودها ايضا
في الجمع وهو اناسي بفتح الهمزة لان الجمع يرد الاشياء الى اصله قال المص في سورة الفرقان
واناسي اصله اناسين فقلب النون ياء جمع انسي او انسان وقيل الاناسي جمع انسي على القياس
مثل كرسي وكراسي او انسان واصله اناسين فابدلت النون ياء وادغمت نظيره كسرحان
وسراحين ودلالة المفرد عليه غير ظاهر والناس اسم جمع كما يجي لا مفرد له من لفظه كقوم
ورهط وهذا مذهب سيبويه والفراء وقال الكسائي اصله نوس من ناس ينوس اذا اضطرب
سمي بذلك لكونه ذا اضطراب زائد على غيره اما ببدنه او فكره بدليل مجي مصغره نويس ولو
كان اصله اناس لكان مصغره انيس بتشديد الياء والجواب بان ما حذف منه شي ان بقي على
ما يتاتى منه المصغر لم يرد اصله على افعاله قوله حذفها في لوقة فان اصلها الوقة حذفت الهمزة
للتخفيف وهي الزبد بالرطب وقيل الزبد وحده وقيل لوقة لغة اخرى اذ يقال لوق الطعام اذا
اصلحه بالزبد وهذا يدل على ان اللوقة لغة اخرى وان فاء الكلمة في لوقة هي اللام لا الهمزة المحذوفة
الا ان صاحب الكشاف اختار ان اصل لوقة الوقة وتبعه المص قوله وعوض عنها اي عن الهمزة
التي في اناس بعد الحذف حرف التعريف قوله لا يكاد يجمع بينهما لان العوض والمعوض عنه لا يجتمعان
ولا يرتفعان وقد اجتمعا في قول العرب الاناس وقد ارتفعا في مثل قولهم اذ الناس ناس والزمان
زمان واعترض بان هذا الاستدلال انما يتم لو تعين ان الهمزة المحذوفة المعوض عنها اللام
اعيدت مع بقاء اللام وليس بمتعين لاحتمال ان يكون مدخول لام التعريف كلمة الاناس قبل
حذف الهمزة عنها فلا يلزم الجمع بين العوض والمعوض عنه والجواب ان كون اللام عوضا
لما ثبت في الناس بلا همزة ثبت كونه عوضا في الاناس بالهمزة اذ كون الشي عوضا في مادة
واحدة على تقدير وعدمه على تقدير اخر لا نظير له في كلامهم على انه ان تم لامكن جريانه في كل
مادة يكون اللفظ عوضا عن لفظ اخر فلا يستحيل الاجتماع اذ يمكن ان يقال انه يحتمل ان يكون
دخول المعوض في كلمة قبل حذف المعوض عنه فلا يكون اجتماع العوض والمعوض عنه محالا في مادة ما
واجيب بانه لم يرد الاستدلال بالتعويض على ثبوت عدم الجمع بل اراد ان يبين ما هو سبب
لعدم جمع الثابت بالاستقراء وبالجملة فالتعويض دليل لمي بعد ثبوته بدليل اني الذي هو
الاستقراء ولا يخفى ان المحذور انما يرد على كون التعويض دليلا انيا وليس فليس انتهى كون

التعويض

غني زاده

التعويض دليلا انيا واضح اذ منشا استحالة الجمع بين العوض والمعوض عنه وسببه الخارجي
التعويض وهو ايضا منشا الاستقراء المذكور كما كان الامر كذلك في نظائره وفي قوله لا يكاد
يجمع بينهما دون ان يقول لا يجمع بينهما مبالغة لا يخفى قوله وقوله ان المنايا الخ جواب سؤال
مقدر وتقريره ظاهر البيت بيت من بحر الكامل نقل عن ابن يعيش قائله مجهول و
والاستشهاد به على الجمع مردود والمعنى ان المنايا اي الموت جمع المنية بمعنى الموت يطلعن
اي يجئن حال غفلتهم وامنهم منه يجعلهم متفرقين بعد ان كانوا مجتمعين والتعبير بقوله
يطلعن للاشارة الى كمال تاثيرها وصيغة المضارع اما لحكاية الحال الماضية او للاستمرار
ولما كان الاطلاع من خواص العقلاء عبر بهذه الصيغة والالف في اخر الامنين للاشباع
محافظة للوزن قيل والتخصيص بالامنين للاشارة الى ان الموت لا ينجو منه احد فانه اذا
لم يخلص منهم الامنون فكيف من عداهم انتهى وهذا كما ترى والمراد بالامن الغفلة وعدم
استعداد له كما كان اكثر الانسان كذلك قوله وهو اسم جمع وهو ما دل على ما فوق الاثنين
ولم يكن على اوزان الجموع سواء كان له من لفظه مفرد او لا واليه اشار بقوله كرخال اذ لم يثبت
فعال بضم الفاء في ابنية الجمع وفي كلامه رد من قال انه جمع بل اطلاق الجمع عليه اما تجوز الكونه
كالجمع في استعماله فيما فوق الاثنين او بناء على اللغة فان اللغويين لا يفرقون بين الجمع واسم
الجمع والفرق اصطلاح النحاة وبهذا ظهر ضعف الاستدلال بان اصل ناس اناس لكونه مفرده
انسان وقد ذكرناه هناك رخال بضم الراء اسم جمع رخل بكسر الخاء وهي انثى من ولد الضان
وذهب بعضهم الى ان اصله الكسر وهو جمع تكسير حقيقة لان فعال بالكسر من ابنية الجمع كرجال
جمع رجل فابدلت الكسرة ضمة كما ابدلت ضمة سكارى من الفتحة وقيل وقد ذهب اليه الزمخشري
قوله ماخوذ من انس بكسر النون من الانس ضد الوحشة لانسه بجنسه لانه مدني الطبع
اي محتاج في تعيشه الى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه يتعاونون ويتشاركون في تحصيل
الغذاء واللباس والمسكن وغيرها بخلاف انواع سائر الحيوانات او آنس اي ماخوذ من آنس بالمد
بمعنى ابصر اما من مفاعلة او الافعال سمي به لانهم ظاهرون مبصرون ولا يشترط الاطراد في وجه
التسمية فلا اشكال بان سائر الحيوانات ايضا كذلك وكذا الكلام في قوله ولذلك سموا بشرا لظهور
جلودهم ومنه البشرة لظاهر الجلد والادم لباطنه لخلوها عن ستر الشعر ونحوه مما هو في سائر الحيوانات
ويستوي في لفظ البشر الواحد وغيره في الاكثر ويستوي ايضا فيه المذكر والمونث كلفظ الانسان
الذي يطلق على الانثى كما يطلق على الرجال فان انسانة عامية مولدة غير فصيحة ويرشدك قوله تع
وهو خلق من الماء بشرا الاية ولا ريب في عمومه كما سمي الجن المقابل للانسان جنا لاجتنانهم اي
لاستتارهم وكلما كان فاؤه جيما وعينه نونا لا يخلو عن معنى الاستتار كما سياتي بيانه في قوله تعالى
جنات تجري من تحتها الانهار وفي كون التعبير بالاخذ دون الاشتقاق تنبيه على ان الاخذ اعم

من الاشتقاق وهو كما في خصايص ابن جني على ما نقل عنه صوغ الكلمة سواء كانت مشتقة
او جامدة في مادة توجد في تصاريفها ويدور عليها المعنى وقد اشرنا اليه في بيان اخذ لفظة
الجلال فلا يعرف وجه ما قاله الامام لا يجب في كل لفظ ان يكون مشتقا من شئ اخر والا لزم التسلسل
فلا حاجة الى جعل الانسان مشتقا قوله واللام فيه للجنس اي للاستغراق لان الشيخين
يستعملان الجنس في الاستغراق اذ معنى الاستغراق من فروع معنى الجنس عند المحققين
ومن حينئذ موصوفة نكرة فان المراد قوم غير معهودين فلذا قال المص اذ لا عهد فكانه قال
ومن الناس ناس يقولون والناس الذين يكونون بعضا من جنس الناس غير معلوم
لانه اريد به الموصوفون بهذه الصفة فكل من يتحقق فيه هذه الصفة فهو داخل في جملة
الموصوفين فهم ليسوا بمعهودين وفائدة الاخبار عمن يقول بانه من الناس التنبيه
على ان الصفات المذكورة تنافي الانسانية فيتعجب منها ومن كون المتصف بها منهم الا يرى
انه اذا انتفى المعاني المقصودة من الجنس في فرد يسلب الجنس عنه فيقال فلان ليس بانسان
واما قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه الاية لما اتصفوا بهذه الصفة الشريفة
كان الرجال الموصوفين بهذه الصفة مظنة ان يخرجوا عن مرتبة مطلق المؤمنين الى مرتبة
اعلى كمرتبة جبريل عليه السلام فجاز ان يتعجب منها ومن كون المتصف بها من المؤمنين اذ يظن
انهم من جنس اعلى من جنس المؤمنين وتجويز ذلك في العطف دون مثل هذا المقام يحتاج
الى البيان بالبرهان بل نقول هذا الاعتبار في المحاورات اكثر من ذلك الاعتبار في التعبيرات
واذا رأيت شيئا عجيبا صدر من انسان قلت هذا فعل فلان مع انه بعض من الانسان و
والانكار مكابرة وهذا الوجه مما سنح في الخاطر الحقير ثم اطلعت ما بعض ما ذكرنا في كلام بعض
النحارير فح لاريب في تحقق الفائدة في الاخبار بانه من المؤمنين من يصل الى هذه المرتبة العليا
وكبار المحشين استصعبوا ذلك فبعضهم ذهب الى ان الاولى ان يجعل الجار والمجرور مبتدأ
اي بعض الناس او بعض من الناس من هو كذا وكذا فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف
واختاره النحرير التفتازاني فيكون ح كلمة من اسما بمعنى البعض لا حرف جر قال الفاضل عبد الرحمن
الآمدي في تعليقاته على الحاشية للفاضل العصام نقل المحشي في حاشيته لشرح العقايد النسفي
عن شرح الكشاف للمحقق التفتازاني ان جعل من التبعيضية محكوما عليها اسما استخرجه الشارح
من القوة الى الفعل انتهى فح لا حاجة الى جعل الظرف مؤولا بما يصح جعله مبتدأ بل يجعل من فقط
مبتدأ انتهى فيندفع الاشكال بانه يدل على كون من بمعنى البعض فيكون اسما لكنهم ذكروا كون
من اسما بمعنى الجانب واما اطلعت على انهم ذكروا كونه اسما بمعنى البعض انتهى وجه الاندفاع
ان المحقق التفتازاني وان لم يكن من ائمة العربية لكنه فهم من كلام من يوثق في العربية ذلك
فاستخرج من القوة الى الفعل ومن الاشارة الى التصريح وقيل في توجيه كلامه انه ليس المراد كون من اسما

بمعنى البعض بل هي حرف جر ومعنى البعض ماخوذ من مجموع الجار والمجرور بحسب التاويل
كما ينادي عليه عبارته انتهى ومال اليه الكثيرون وابدوا قول الحماسي منهم لبوت
لا ترام وبعضهم ما قبست وضم جعل الحاطب وانت خبير بان البعض الذي اخذ من حرف الجر
معنى حرفي لا يصلح كونه محكوما عليه وجعله بعضا مطلقا واسما معنى لفظا لم يذكر في النظم الجليل
ولا دخل للمجرور في افادة معنى البعض وذكر التفتازاني المجرور لتعيين الكل للبعض او الكلي له
وتاييد البيت المذكور حيث قابل لفظة منهم بما هو مبتدأ اعني لفظة بعضهم كونه تاييدا لكون
اسما بمعنى البعض اولى مما ذكروه لعل العلامة التفتازاني استخرج ذلك من القوة الى الفعل
بمثل هذا البيت ونظائره وبعضهم ذهب الى ان مناط الفائدة الوجود يعني هذه الجماعة هو
موجودون من الناس والبعض الاخر اختار ان يكون لافادة الحصر بالناس اي المنافق مختص
بالناس لا يوجد في الجن واجيب تارة بان المراد من الناس المسلمون ومعنى كونهم منهم لان
المنافقين يعاملون معاملة المسلمين والكل تكلف لا يليق بكلام البليغ من الانام فضلا عن
كلام الله الملك العلام ثم نقول ان جعل الاية هنا لانشاء الذم وهناك لانشاء المدح وغير ذلك مما
يناسب المقام لاندفع الاشكال بالمرة وقول المص وطوله في بيان خبثهم لا يبعد ان يكون
اشارة الى ذلك وقد نقل عن صاحب الكشف انه وقد صرح بما فيه من نكتة المدح فلا يكون القصد
في ذلك المثال وهو قوله تعالى من المؤمنين رجال الاية الى مجرد الاخبار فيمكن ان يقال هنا مثل
ما يقال هناك قوله او للعهد آخره للاشارة الى ضعفه فان كونه للعهد بناء على كون المراد بالكفار
المختوم على قلوبهم الكافرين مطلقا سواء كانوا مجاهرين او منافقين وقد سبق منه ان المراد
منهم الذين محضوا الكفر ظاهرا او باطنا وهو المختار عنده وما سيأتي بيانه فاحتمال آخر مرجوح
وتوجيه فائدة الخبر ح بان يقال ومن الكفار الناس المعهودون بالنفاق للتنبيه على ان المتصفين
بهذه الصفات يتعجب كونه من الكفار اذ هذه الصفات تنافي كونهم كفارا بل يظن انهم خارجون
من مرتبة مطلق الكفار الى مرتبة اغلظ واشنع منه وهذا ان تم يكون شاهدا على ما قلنا
في توجيه قوله تعالى من المؤمنين رجال الاية لكن فيه نوع كدر ولذا اخره وبعض الوجوه السابقة
هناك تجري هنا فتذكر قوله ومن موصولة جعل من موصوفة مع الجنس وموصولة مع العهد
للمناسبة والاستعمال اما المناسبة فلان الجنس لا تعيين فيه فيناسبه ان يعبر عن بعضه بما
هو نكرة والمعهود معين فيناسب ان يعبر عن بعضه بما هو معرفة فلا وجه للاشكال بانه لا وجه
لهذا التخصيص لجواز ان يكون موصولة على تقدير الجنس وموصوفة على تقدير العهد لانه امر
خطابي يكتفى فيه بالظن ولا يطلب فيه اليقين والمناسبة المذكورة كافية في افادة ذلك والبحث
في مثل هذا قليل الجدوى واما الاستعمال فكما في قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله
عليه حيث عبر عن البعض بالنكرة حين اريد بالمؤمنين الجنس وفي قوله تعالى ومنهم الذين يؤذون

اما الاول فلانهم كونهم موجودين في وقت النزول
مما ينادي عليه سوق الاية اذ اثبات الايمان ظاهرا فانه
نفيه عنهم واثبات المخادعة ونفي الشعور وغير ذلك
مما لا يصح اسناده او سلبه من المعدوم على ان صيغة
المستقبل للحال وصيغة الماضي في قوله فما ربحت
تجارتهم الاية شاهد على ذلك فيكون الاخبار
عاريا عن الفائدة واما الثاني فلان المقام مقام
بيان خبثهم كما صرح به الشيخان لا لبيان اختصاص
المنافقين بنوع الانسان نعم لو قيل الاختصاص
واف وجه لا ينافي خبثهم لكان له وجه واما الثالث
فلان كون المراد بالناس المسلمين بناء على من
عداهم ليسوا بانسان وكون المنافقين بعضا
من الناس الكاملين لا يتجاسر عليه العقلاء وكونهم
يعاملون معاملة المسلمين لا يفيد فانهم داخلون
في زمرة الكافرين وهذا في غاية من الشناعة حتى قيل
هذا من التفسير بالرأي نعوذ بالله
من شرور انفسنا

النبي حيث عبر عن البعض بالمعرفة حين اريد بالضمير الجماعة المعينة على ان الفرق بين ان
يكون موصوفا او موصولا التعيين في الثاني وعدمه في الاول والمراد فيهما واحد بحسب
الذات وقد يقال ان العلم بالجنس لا يستلزم العلم بابعاضه فتكون باقية على التنكير فيكون
المعبر بها عن البعض نكرة موصوفة وعهدية الكل تستلزم عهدية ابعاضه فتكون موصولة
معرفة وهذا بعد تسليمه انما يتم باذكر من وجه المناسبة والا فلا امتناع في ان يعبر عن المعين
بنكرة لعدم القصد الى تعيينه وفي ان يعين بعض من الجنس الشايع فيعبر عنه بلفظ المعرفة
انتهى والعجب من قول البعض ان عهدية الكل كونه مستلزما لعهدية البعض غير ظاهر
اذ عهدية الكل انما يكون بعهدية كل واحد واحد منه اذ لو كان فرد واحد غير معهود لا يكون
الكل من حيث المجموع معهودا **قوله** والمراد بها اي بمن الموصولة ابن ابي بصيغة التصغير
كان رئيس المنافقين بالمدينة ونظراؤه اي امثاله جمع نظير **قوله** فانهم من حيث انهم جواب
سؤال بانه كيف يجعل اهل التصميم على النفاق بعض الكفرة الموصوفين بالختم وهم محضوا الكفر
ظاهرا وباطنا كما يدل عليه قوله ثم ثنى الخ والمنافقون غيرهم فاجاب بان الكفر المصمم بالاصرار
المختوم فيه والمغشي على القلوب والابصار جمع الفريقين من الماحضين المصرين والمنافقين
المصمين معا وصيرهما جنسا واحدا وهو من لا يرعوي عن كفره اصلا لكن المنافقين امتازوا
عن الماحضين بما ذكر من الزيادة لكن ذلك لا يخرجهم عن الجنس الجامع بينهما كان الكافر المجاهر
لا يخرجه عنه زيادة كون كفرهم ظاهرا وباطنا فمن حيث انهم داخلون في الجنس الجامع بينهما
جعلوا بعضا من الكفار ومن حيث اختصاصهم بزيادة خلط الخداع والاستهزاء جعلوا
قسما ثالثا وهذا تقرير كلامه على وفق مراده ولا يخفى ما فيه لانه ان اراد به دخول المنافقين
في الجنس المذكور في نفس الامر فمسلم لكنه لا يفيد لان ما ذكر في قوله تعالى ان الذين كفروا الاية
هم الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا كما صرح به فلا يتناول المنافقين لانهم قسيمهم كما اعترف به
مع ان المقصود ادعاء دخولهم في المذكورين وان اراد دخولهم في المذكورين هنا فغير مسلم
لما ذكرناه وغاية ما يقال في التوجيه هنا ان الكافر جنس يندرج فيه انواع متغايرة بخصوصياتها
والمراد هنا الكافر الذي لا يرعوي ولا ينتهي عن كفره اصلا وهو جنس تحت جنس يندرج فيه
نوعان الاول الكافر المصر على الكفر ظاهرا وباطنا وهو المراد بقوله ان الذين كفروا الاية والثاني
المنافق المصر على النفاق والكفر المبطن واللام العهد الذي في ومن الناس اشارة الى الجنس
الذي هو فهم من قوله ان الذين كفروا اذ المطلق مفهوم من المقيد ومذكور في ضمنه والمعهود
الخارجي في تقدم الذكر تحقيقا وتقديرا كضمير الغائب وقد جوزوا عود الضمير الى المطلق المذكور
في ضمن المقيد المصرح الحاضر فكذا العهد الخارجي لا يلزم ان يذكر المعهود صريحا كما في قوله تعالى
وليس الذكر كالانثى فان قولها قبله نذرت لك ما في بطني محررا بمعنى الذكر فان لفظها وان كان

يعم الذكر

يعم الذكر والانثى لكن التحرير وهو ان يعتق الولد لخدمة بيت المقدس انما كان للذكور دون
الاناث فلذا كان اللام عهديا وما نحن فيه من هذا القبيل وان تغايرا من وجه لما عرفت من انه لا يشترط
اتحاد اللفظ بل اتحاد المعنى كاف في ذلك فيكون النوع الاول مذكورا صريحا في قوله تعالى ان الذين
كفروا الاية والجنس المقسم مذكورا ضمنا والنوع الثاني يكون مذكورا بقوله تعالى ومن الناس الاية
والقول بانه اذا جعل اللام للعهد وجعل المنافقون بعضا منه تعين ان يكون المعهود ذلك
الجنس المتنوع الى النوعين لا النوع القسيم للمنافقين ليمتنع اطلاقه عليهم ضعيف لما عرفت من
ان المراد بقوله ان الذين كفروا الاية النوع القسيم للمنافقين وما جعل المنافقون بعضا منه
الجنس الذي في ضمنه لا النوع نفسه ولو كان الامر كما ذكر لما فهم من النظم الشريف النوع القسيم
للمنافقين فلا يتم قوله فعلى هذا تكون الاية تقسيما للقسم الثاني اذ المراد بالقسم الثاني ليس ما ذكره
فيما مر في قوله وثنى باضدادهم بخصوصه فانه قسيم مباين للمنافقين فلا يكون مقسما لهم بل المراد
الكافر المصر مطلقا وهو مذكور تقديرا وضمنا قسيم للمؤمنين الموصوفين وقسم ثان من المكلف
ومقسم للكافرين المجاهرين والمنافقين وهذا اي كون المقسم واحد القسمين مذكورا في كلام واحد
صريحا وضمنا وان كان بعيدا لكنه يوافق القاعدة ولا بد من التزام ذلك في تصحيح كلام الشيخين

والفرق بين الوجهين ان تقسيم المكلف على الوجه الاول ثلاثي بحسب الحقيقة وعلى الوجه الثاني ثنائي بحسب الحقيقة وثلاثي بحسب المآل

والاعتراض بانه على هذا لا يكون الكافر والمنافق الذي لا يصر على كفره وعلى نفاقه داخلا في احكامه
هذه الايات وايضا يختل التقسيم مدفوع بان المذكور من الاقسام الثلثة رؤساؤهم واعلامهم
على انهم داخلون في قسم المؤمنين عند المصنف كما لا يخفى واما عدم دخول صاحب الكبيرة في المتقين
فانه يعتذر بمثل ما ذكر او المراد بالاتقاء المرتبة الاولى **قوله** واختصاص الايمان بالله واليوم الاخر
استيناف اي ما سبب حصر الذكر على الايمان بالله واليوم الاخر في الحكاية مع انهم امنوا بجميع ما جاء به
النبي عليه السلام وبين وجهه باربعة اوجه **قوله** تخصيص لما هو المقصود الاعظم خبر لقوله واختصاص
الايمان اي انما خصصوهما بالذكر اذ المقصد الاقصى والمطلب الاعلى هو معرفة المبدأ والمعاد الايمان
بالله اشارة الى المبدأ وباليوم الاخر الى المعاد فكانهم عبروا عن الايمان مجازا باشرف اجزاء متعلقه
او اكتفوا عن الكل باعظم اجزاء متعلقه هذا التخصيص منهم ولا يحتمل ان يكون من الله تعالى لقوله
وادعاء بانهم الخ فان هذا منهم وكذا الاول ولهذا قيل الوجهان الاولان بالنظر الى المحكي والاخيران
بالنظر الى الحكاية وقيل يحتمل ان يكون من الله تعالى وان يكون منهم والادعاء انما هو منهم ولا يخفى وهنه
قوله احتازوا الايمان من جانبيه اي جمعوه من اوله واخره من الحيازة وهي الضم والجمع
ومنه تحيز وتحوز اذا صار في حيز واصله في كلام العرب العدول من جهة الى اخرى كما قال تعالى
او متحيزا الى فئة الاية لانه من حاز يحوز واثبات الجانب للايمان مجاز عقلي اذ هو حال المؤمن به
واحاطوا بقطريه بضم القاف وسكون الطاء المهملة بينهما راء مهملة بمعنى الجانب والطرف اي
احاطوا بطرفيه والكلام فيه مثل ما سبق وهذا كناية عن جميعه اذ احاطة الشيء لا يكون الا باحاطة

جميعه والايمان بالمبدأ والمعاد بهما طرفا الوجود اذ وجود الاخرة وما يتبعها بعد سائر
المؤمن به واما تقدم وجود المبدأ فواضح والمراد باليوم الاخر ما سيأتي فلا يرد ما قيل
وجعل الايمان بالله وباليوم الاخر جانبي الايمان انما يصح لو كان يوم الاخر اخر اركان الايمان وليس
كذلك لان اخر اركانه البعث كما ذكر في الحديث فكانه لم ينظر الى ما سيجيء من تفسير يوم الاخر
وحمل اليوم الاخر على اخر ايام الدنيا ولا يخفى انه سهو **قوله** وايذان بانهم منافقون الخ
الايذان الاعلام اعلاما ظاهرا ولذا اختاره وجه الايذان انه ذكر في معرض ذمهم والتسجيل
على شدة شكيمتهم وهذا وجه ثالث بالنظر الى الحكاية لا للمحكي ونفاقهم فيما ذكر لانهم اظهروا الايمان
بما ذكر وظنوا انهم مخلصون وما في ضمايرهم لا يوافق ما اظهروه فهو ضرب من النفاق لعدم
موافقة ظاهره لباطنه لكن هذا ليس من النفاق الذي هو قسم ثالث فانه كما صرح به الايمان
ظاهرا والكفر باطنا وهنا ليس كذلك غايته انهم مخطئون فيما يعتقدون انهم مصيبون فيه لا
انهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه اذ الخطأ لا يستلزم النفاق كما اشار اليه المحققون
والقول بان النفاق اظهار الايمان مع عدمه ضعيف لانه ان اراد بعدمه عدمه في نفس الامر
فسلم ان ايمانهم كلا ايمان في الحقيقة لكن لا يكون نفاقا شرعا وان اراد عدمه في زعمهم فغير مسلم
وكذا الجواب الذي هو يستفاد من قوله ويرون المؤمنين انهم امنوا الخ غير تام لان ارائتهم المذكورة
ان كانت مع علمهم بان ايمانهم ليس مثل ايمان المؤمنين فهذا نفاق لكن لا يتم قوله انهم منافقون
فيما يظنون انهم مخلصون فيه وان كانت الارادة المذكورة مع ظنهم انهم كذلك في نفس الامر
فهم مخطئون لا منافقون بالمعنى الذي اريد بالنفاق هنا وان كان نفاقا بمعنى مخالفة الباطن
للظاهر والكلام في المنافقين الذين مؤوا الكفر ويخادعون الرسول عليه السلام فاظهار الايمان
مع الكفر باطنا بدون التمويه والاستهزاء لا يكون مما نحن فيه ولا ريب في انهم لا يريدون الخداع
فيما يظنون انهم مخلصون فيه وبالجملة الجمع بين قوله انهم منافقون فيما يظنون انهم
مخلصون وبين قوله في الدرس السابق وهم الذين امنوا بافواههم الى اخره مشكل **قوله**
فكيف بما يقصدون به النفاق اي فكيف لا يكونون منافقين فيما لا يعتقدون مما يجب
الايمان به بل يقصدون به الخداع والاستهزاء ظاهره انكار الكيفية والمراد عدم كونهم منافقين
ومقتضى السوق في مثل هذا فضلا عن ما يقصدون النفاق **قوله** لان القوم كانوا يهودا الخ
علة للايذان وجه الايذان هو ان المنافقين نشأوا من طائفة اليهود كابن ابي
واخرابه وهم من اصحاب التورية وكانوا يؤمنون بالله واليوم الاخر ايمانا مشابها بعدم
الايمان في عدم ترتب النفع لاعتقادهم التشبيه بغيره المستلزم للتجسيم لقول ابائهم لموسى
اجعل لنا الها كما لهم الهة ولقولهم لموسى عليه السلام ارنا الله جهرة الاية فهذه الاية اوضح دلالة
على اعتقادهم التشبيه كما صرح به المص هناك واتخاذ الولد اي لاعتقادهم انه تعالى اتخذ ولدا

يعني انه تعالى حكى عنهم انهم يقولون
امنا بالله وباليوم الاخر واختص الحكاية
بالايمان بالله وباليوم الاخر مع ان مرادهم
الايمان بجميع الاسلام للايذان الخ
ابن كمال

قال الامام والجواب ان حملنا هذه الاية
على منافقي اهل الكتاب فلا اشكال لان اكثرهم
كانوا جاهلين بالله ومنكرين للبعث والنشور
فعلم منه ان المنافقين ليسوا بمخصصين
باهل الكتاب لكن ما اختاره المص هو المعروف
المشهور لان المنافقين من المشركين غير
متعارف ومراد المص انه قوم معهودون
معدودون من اهل الكتاب

لقوله تعالى

لقوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله فايمانهم بالله تعالى مع هذا الاعتقاد غير مطابق للواقع
فهو كلا ايمان هذا بالنسبة الى الايمان بالله تعالى واما بالنسبة بالايمان بالاخرة فلقولهم وان الجنة
لا يدخلها غيرهم كما قال تعالى حكاية عنهم على سبيل اللف والنشر المرتب وقالوا لن يدخل الجنة الا
من كان هودا او نصارى الاية ولاعتقادهم ان اهل الجنة يتنعمون باستشمام نسيم الروايح
بدون اكل وشرب وان النار لن تمسهم الا اياما معدودة اي سبعة ايام او اربعون يوما **قوله**
ويرون المؤمنين انهم من الارادة بضم الياء والراء اي يوهمونهم بقولهم امنا بالله انهم امنوا
بالله تعالى واليوم الاخر مثل ايمان اهل الاسلام مطابقا للواقع وكتموا عين اعتقادهم وهذا عين
النفاق وهذا مراد المص وقد عرفت ما فيه من انه على هذا التقدير وان تحقق النفاق لكن لا يظهر
وجه قوله انهم يظنون انهم مخلصون فيه **قوله** وبيان لتضاعف خبثهم الخ عطف على قوله وايذان
ومتعلق بالحكاية لا بالمحكي اي ان التخصيص المذكور فعل الله بان يكون المنافقون ادعوا الايمان بجميع
المعتقدات لكن الله تعالى حكى عنهم ادعاء الايمان بهما واختص الحكاية بهما للايذان المذكور ولبيان
تضاعف خبثهم الخ وهذا هو الوجه الرابع من الوجوه الاربعة فالوجهان الاولان مبنيان على
كون التخصيص بالذكر فعل المنافقين وهو المراد بقولهم وهذان بالنظر الى المحكي والوجهان الاخيران
مبنيان على كون التخصيص فعل الله تعالى وهو المراد بقوله والاخيران بالنظر الى الحكاية وعن هذا
اطلق المص الاختصاص في قوله واختصاص الايمان بالله الخ ليكون متضمنا لكونه بالنظر الى المحكي
والى الحكاية والقول بان الوجه الاخير يجوز تعلقه بالمحكي ايضا بعيد جدا ثم الفرق بين هذا الوجه
والوجه الثالث هو ان في الوجه الثالث تعرض لكونهم منافقين فيما يظنون انهم مخلصون
وان ايمانهم بهما كلا ايمان وبينه بقوله لاعتقادهم الخ وارادة المؤمنين بان ايمانهم مثل ايمانهم
بخلاف الوجه الرابع فانه لم يتعرض لشيء من ذلك صريحا فيه وما ذكر في الوجه الرابع لم يعتبر في الثالث
فلا وجه للاشكال بانه ليس بينه وبين الثالث كثير فرق فان مآل كل منهما اثبات خبث لهم في
مرتبة معتقدهم فان اتحاد المآل لا يوجب نفي كثير الفرق على ان اتحاد المآل في حيز المنع والتضاعف
والافراط الزيادة والزيادة في الكفر بانضمام المعاصي اليه لا في نفسه الا على القول بان التصديق
يقبل الزيادة والنقصان فان الكفر وهو عدم التصديق او انكار الاسلام يقبلهما ايضا لان
ما قالوه من قولهم امنا بالله وباليوم الاخر لو صدر لا قولا وعقيدتهم جملة حالية من فاعل
صدر او ضمير عنهم والتركيب من قبيل شعري شعري والمعنى لو صدر عنهم امنا بالله وباليوم الاخر
بلا خداع والحال ان اعتقادهم بذلك اعتقادهم اي مشهور بان ذلك الاعتقاد غير مطابق
للواقع او عقيدتهم عقيدتهم التي كانوا عليها لم يكن ايمانا بخلاف نحو قولهم امنا بحقية الرسول عليه السلام
والقران والملائكة فانه يكون ايمانا لو صدر عنهم بدون خداع فتخصيص الايمان بالله واليوم الاخر
في الحكاية لتضاعف كفرهم في ذلك **قوله** تمويها اي تلبيسا يقال موهت الشيء اذا طليته بالذهب

او الفضة وقولهم مموه اى مزخرف ممزوج من الحق والباطل وهنا كناية عن التلبيس
لان ما اتاهم يرى ظاهره حقا والحال ان باطنه باطلا او استعارة قوله وتهكما بهم اى استهزاء بهم
قوله وفي تكرير الباء الخ اذ العطف على المظهر لا يقتضي اعادة الجار فلابد في اعادتها من نكتة
وهي التنبيه على ادعاء الايمان بكل منهما على التفصيل والاصالة والنكتة الثانية استحكام ايمانهم
وتاكده لما مر من ان ملاحظة الجار مع كل واحد يقتضي ان يلاحظ الفعل المعدى به لكن اقتضاء
ذلك الاصالة ظاهر دون اقتضاء الاستحكام ويؤيده ما قيل في قوله تعالى قالوا انا معكم الاية لانهم
قصدوا بالاولى دعوى احداث الايمان الى اخره فانه يدل على انهم لم يدعوا كمال الايمان حين
خاطبوا المؤمنين قوله والقول هو التلفظ بما يفيد اى المعنى سواء كان مفردا او مركبا
فلا يكون التلفظ باللفظ المهمل او الحروف المباني قولا لكن هذا بحسب عرف اللغة واما في اصل اللغة
فهو التلفظ مطلقا مفيدا كان او لا فهو اعم من الاول في العرف القول هو اللفظ المركب تاما
او ناقصا فهو اخص من الاولين وقال بعضهم القول هو المركب التام الذي يفيد فائدة
تامة فهو اخص من الكل لكنه غير مشهور والمراد بما يفيد في كلام المص ما يفيد المعنى لا ما يفيد فائدة
تامة وقال الرضي القول والكلام واللفظ من حيث اللغة بمعنى يطلق على كل حرف من حروف
المعاني والمباني وعلى ما هو اكثر منه مفيدا كان او لا لكن القول اشهر في المفيد بخلاف اللفظ
واشتهر الكلام في المركب من حرفين فصاعدا انتهى فمجموع الاقوال اربعة وقيل فالاقوال خمسة
والقول الخامس على ما فهم من كلامه نقلا عن ابن المعطي ان القول حقيقة في المفرد واطلاقه
على المركب مجاز قول المص هو التلفظ بمنزلة الجنس قوله بما يفيد كالفصل يخرج المهمل ان اريد
افادة المعنى مطلقا او الكلمة والمركب الغير التام ان اريد الفائدة التامة وهذا بعيد هنا جدا
وقوله ويقال بمعنى المقول يعني انه في الاصل مصدر كما اشار بقوله التلفظ ثم تجوز به عن المقول
كالخلق بمعنى المخلوق ثم صار حقيقة عرفية لاشتهاره فيه فهو مجاز بالنظر الى اللغة وحقيقة
بالقياس الى العرف ويقال ايضا للمعنى المتصور اى المتعقل في النفس لكن لا مطلقا بل المعبر
عنه باللفظ وهو المسمى بالكلام النفسي في العرف اذ كل من يأمر وينهى ويخبر يجد في نفسه
معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم
خلافه كذا في الكتب الكلامية فمراده بالمتصور هنا ليس بمعنى المعلوم بل بمعنى الموجود في النفس
حين ارادة الخبر مثلا باللفظ في الاغلب وقد لا يعبر عنه باللفظ بناء على الاكثر ويقال للرأى
فيقال هذا قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى اى رأيه ومذهبه والفرق بينهما ان الرأى من رؤية القلب
وهو الاعتقاد المكتسب من النظر والاجتهاد سواء كان متفقا او مختلفا فيه والمذهب هو الاعتقاد
الاجتهادي المختلف فيه فالرأى اعم وقيل الرأى قريب من المذهب وقد يفرق بينهما بان الرأى
اعم من المذهب لانه يكون في الشرعيات فقط واصله مكان الذهاب او نفس الذهاب ثم نقل

عرف فالمعناه المشهور واطلاقه على الرأى مجاز بعلاقة السببية لانه سبب لاظهاره واعلامه كما
قال ابن ابان والظاهر اتحادهما هنا قوله مجازا قيد لقوله ويقال فيكون مجازا في المعاني الاربع
الاخيرة اما في المقول فمن قبيل تسمية المفعول بالمصدر والعلاقة التعلق فذكر المتعلق
بكسر اللام واريد المتعلق هذا بالنظر الى اصل اللغة واما في العرف فهو حقيقة في المقول كما مر
واما الثلاث الباقية فمن تسمية المدلول باسم الدال قيل وقد صرح بعض اهل الكلام بان اطلاق
الكلام والقول على النفسي حقيقة وان خالفهم فيه كثير واوله بعضهم انتهى وما اختاره المص
هو الموافق للمتداول في الالسنة والمحاورات مع ان الظاهر ان تصريح بعض اهل الكلام في
كلام الله تعالى ولسنا في تحقيق كلامه تعالى ولا الاعم منه بل الكلام في بيان قولنا وكلامنا ولذا
تعرض لاطلاقه على الرأى والمذهب قوله والمراد باليوم الاخر ولم يبين معنى الاخر لبيانه في قوله
وبالاخرة هم يوقنون ومعنى اليوم في الشرع ما بين طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس وعند
الحكماء وفي العرف من طلوع الشمس الى غروبها وقد يطلق بمعنى مطلق الوقت ليلا كان او نهارا
قصيرا كان او طويلا وهو المراد هنا ولذا قال من وقت الحشر اى من وقت البعث وهي وقت النفخة
الثانية قوله الى ما لا يتناهى ضرب الغاية بما لا يتناهى مع انه ليس نهاية اليوم الاخر كناية عن عدم
تناهي ذلك الشيء وهو من التسامح المشهور بين العلماء يقال وهلم جرا الى غير النهاية والمراد
بيان عدم التناهي والمعنى هنا من وقت الحشر بحيث لا يتناهى وسمي اخرا لانه ليس بعده
يوم اخر وهذا مراد من قال وهو الابد الدائم الذي لا ينقطع وان كان له مبدأ وهو وقت
الحشر ووصف بالاخر لتأخره عن الوقت المحدود من جهة طرفيه وهو وقت الدنيا وبعبارة
اخرى سمي بالاخر لتأخره عن الايام المنقضية من ايام الدنيا قوله او الى ان يدخل اهل الجنة الجنة
وهذا يصلح ان يكون غاية لكن وقت الحشر ليس له امتداد والغاية انما يكون لما له
امتداد فيقال المراد به الوقت المتسع الشامل لوقت الحساب واعطاء الكتاب والميزان
والصراط وغير ذلك فح يكون له امتداد ضرب له الغاية ويؤيده الوجه الاول حيث اريد به
فيه الغير المتناهي والاشتباه انما نشأ من توهم ان المراد به وقت قيام الموتى من القبور
لما يؤيده تسمية ذلك اليوم بالساعة او يقال معناه على ذلك التقدير من وقت الحشر
وما يزاد عليه الى ان يدخل الخ قوله لانه اخر الاوقات المحدود علة بالنسبة الى الوجه الثاني
اى اخرية اليوم المذكور على هذا بالنسبة الى الاوقات المحدودة لا مطلقا كما في الوجه
الاول فانه وان كان بعده وقت لكن لا يحد فهو اخر الاوقات المحدود فيوم الحشر له ابتداء
وانتهاء حينئذ فهو محدود واخر ايضا كما قال تعالى ان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون
وما بعده مما لا يتناهى في جانب المستقبل قدم الوجه الاول لان الايمان به يتضمن الايمان
بالثاني لدخوله فيه بلا عكس ولان اطلاق اليوم عليه شايع في القران سواء كان حقيقة

اومجازا كذا قيل وفيه مافيه قوله انكار ما ادعوه لانه هو قولهم امنا الظاهر ان امنا انشاء
فانهم احدثوا الايمان بحسب الظاهر بهذا اللفظ ولا دعوى في الانشاء الا ان يراد به
الاخبار باحداث الايمان فالمراد دعوى احداث الايمان فيما مضى سيشير اليه المص والانتحال
بالحاء المهملة ادعاء الشخص لنفسه ما لغيره والمراد هنا ادعاؤهم ما ليس لهم وماله الكذب
من النحلة وهي الدعوى مطلقا لكن شاع في الدعوى الباطلة وهذا مفهوم من قوله انكار
ما ادعوه اذ الانكار للدعوى الباطلة وعلى هذا قال بعضهم انه عطف تفسيري وقيل ان الاول
ناظر الى ادعائهم الاخلاص واحاطة عقايدهم بالايمان من جميع جهاته وقوله نفي ما انتحلوا
ناظر الى ما اشار اليه النظم من خلو عقايدهم الفاسدة بالتشبيه وما يضاهيه ولا يخفى انه
تخصيص بلا مخصص قوله وكان اصله وما امنوا اي مقتضى الظاهر مع قطع النظر عن
مقتضى الحال قوله ليطابق له تعليل لكون الظاهر وما امنوا قوله لكنه عكس اشارة الى مقتضى
الحال الموجب اتيان ما ذكر في النظم الجليل يعني ان قوله امنا يفيد الاهتمام بشان الفعل اذ القاعدة
تقديم ما هو اهم فلما قدموا الفعل حيث قالوا امنا علم ان نظرهم الى صدور الفعل عنهم
لا بيان فاعليتهم لذلك الفعل وانما تعرضوا الفاعل لاجل الفعل فالنظر اليه بالتبع وقوله وما هم
بمؤمنين الامر فيه بالعكس فانه يفيد الاهتمام بشان الفاعل لما ذكرنا والنظر الى الفعل
لاجله وتبع له فالرد الذي يطابقه التصريح بنفي الفعل عنهم وعدم الاكتفاء بنفيه عنهم تطفلا
ولا يخفى عليك ان تقديم الفعل هو الاصل فلا يرام له نكتة لا سيما اذا كان الغرض افادة
ماضويته فلا ينافي كون النظر الى الفاعل بالاصالة فالمطابقة ح متحققة نعم لا بد من نكتة
اختيار الجملة الاسمية هنا والفعلية هناك وما ذكره الشيخان لو تم لزم ان يكون في مثل خلق الله
وعلم الله ان يكون النظر فيه الفعل دون الفاعل بالاصالة قوله لكنه عكس اي لم يراع المطابقة
وهذا معنى العكس هنا لا انه عكس في التصريح على انه لا يضر المقصود لانه لو قيل عكس اي صرح
بشان الفاعل لكن لا لذاته بل للكناية عن نفي الفعل لكان سديدا قوله تاكيد ومبالغة في التكذيب
يعني ان تقديم المسند اليه على الخبر المشتق كتقديمه على الخبر الفعلي يفيد التخصيص ان ولي حرف
النفي وهنا كذلك لكنه قد يكون لتقوى الحكم حسبما يقتضي المقام والمرام اذ افادة التقديم
مطلقا الحصر اكثري لا كلي ولما كان القوم ادعوا حدوث الايمان فقط ولم يدعوا قصر الايمان
بل لم يدعوا كمال الايمان فضلا عن ادعاء الاختصاص لم يحسن انكار دعوى الاختصاص عليهم
بل لا يصح ذلك لايهامه ان اصل دعوى احداثه ثابت لهم والمنكر ادعاء اختصاص الايمان بهم
دون سائر الناس ولا يخفى فساده ولو قيل الحصر المستفاد هنا ليس ما ذكر بل تخصيصهم
بنفي الايمان بالنظر الى المؤمنين المخلصين لم يبعد بناء على ان هذا مقتضى القاعدة لكنه بعيد
عن السوق والذوق فالتقديم لتقوى الحكم فقط اذ العدول الى الجملة الاسمية وتقديم

او القصر اضافي بحوا اما قصر افراد او تعيين فلا يناسب هنا فاحفظه منه

المسند اليه مع ايلاء حرف النفي لسلوك طريق الكناية في رد دعواهم الباطلة ليفيد رد
ما اثبتوه لانفسهم على ابلغ وجه لان اخراج ذواتهم من عداد المؤمنين من غير تقييد
بالزمان والمفعول مع افادة الجملة الاسمية العموم في النفي ابلغ من نفي الايمان عنهم في ماضي
الزمان اذ اخراجهم عن الصلاحية للايمان وعن التمكن له ابلغ عن سلب الايمان عنهم بدون
سلب الاستعداد له نظيره ما ذكره ائمة الاصول من ان نفي الحل عن ذات الشيء مبالغة
من نفي حل التناول له مع كون الشيء باقيا على اباحته في ذاته فذكر الملزوم واريد اللازم
اذ نفي كونهم معدودين عن زمرة المؤمنين مستلزم لنفي الايمان عنهم وهو المختار
في الكناية وانما قلنا فذكر الملزوم الخ فان كون الايمان ثابتا لهم مستلزم لكونهم معدودين
من طائفة المؤمنين ونفي اللازم مستلزم لنفي الملزوم فذكر نفي الملزوم هنا واريد
نفي اللازم كناية ولا ريب في ان الكناية لكونها طريق برهان ابلغ من التصريح لانها
كايراد شيء مع بينة اذ انتفاء اللازم اعدل شاهد على انتفاء الملزوم كانه قيل في
ردهم وما امنوا لكونهم خارجين عن صلاحية الايمان وعن زمرة اهل الايقان فانى لهم
ثبوت الاذعان فهذا الرد مطابق لقولهم في التصريح بالشان واما الاشكال بان هذا انما
يصح لو قيل وما هم من المؤمنين فسخيف جدا فان نفي فاعليتهم يستلزم نفي صدور الفعل
عنهم على ابلغ وجه كما عرفته وهذا يستلزم عدم كونهم معدودين من المؤمنين ولا مدخل
في ذلك كون الوصف مجرورا بالباء او بمن بل الجر بالباء اعون شيء في المراد كما اشار اليه
بقوله ولذلك اكد النفي بالباء اي ولقصد التاكيد والمبالغة في التكذيب اذ زيادة الباء
في خبر ما المشبهة بليس لتاكيد الحكم واطلق الايمان عطف على قوله اكد اي ولذلك اطلق
الايمان عما قيدوه من الايمان بالله واليوم الاخر اذ نفي المطلق لعمومه مستلزم لنفي المقيد
ولذا قال على معنى انهم ليسوا الخ ثم قال ويحتمل ان يقيد بما قيدوه به فيكون المفعول به
محذوفا بقرينة كونه جوابا واما في الاول فما نزل منزلة اللازم كما هو الظاهر الموافق
لما ذكرنا من ان المراد اخراجهم عن قابلية الايمان او المفعول المحذوف يعتبر عاما مع الاختصار
قوله لانه جوابه ورعاية المطابقة لما قبله يقتضي التقييد سواء كان في الحكاية او المحكي
وسواء كان المراد به العموم او الخصوص فان الايمان بالله واليوم الاخر مقيد بحسب الظاهر
وهذا مراد المص لا التقييد به احترازا عما سواهما وبالجملة اريد بهما ما اريد بهما في قوله امنا
بالله وباليوم الاخر وقيل الظاهر المطابق لما في الكشاف ابتداء الكلام لفائدة مستقلة ويجوز
تعلقه بقوله ولذلك ولا يخفى ان المعنى الثاني هو المتبادر من كلام المص والانسب بالمقام
قوله والآية تدل على ان من ادعى الايمان الخ اراد به رد ابي منصور الماتريدي حيث قال
في التأويلات الآية اخبار منهم انهم قالوا ذلك بالسنتهم قولا واظهروا خلاف ما في قلوبهم

قال الامام نظيره ان من قال فلان ناظر
في السفسطة الفلانية فان قلت انه لم ينظر فيها
فقد كذبته واما لو قلت انه ليس من الناظرين
فقد بالغت في تكذيبه بمعنى انه ليس من هذا
الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا هنا انتهى
ان اراد انهما سواء معنى لم يصح وان اراد انه
يشبهه وان لم يكن منه صح ومن لم يتنبه له
اورده هنا فتدبر
منه

فاخبر الله تعالى نبيه عليه السلام انهم ليسوا مؤمنين اى مصدقين بقلوبهم فهذه
الاية ونحوها تنتهض على الكرامية لانهم يقولون الايمان قولا باللسان دون التصديق
فاخبر الله تعالى عن جملة المنافقين انهم ليسوا بمؤمنين لم ياتوا بالتصديق وهذا يدل على
ان الايمان تصديق بالقلب والكرامية يقولون بل هم مؤمنون فرده المص بقوله والاية
تدل الى قوله والخلاف مع الكرامية في الثانى الانقرافي اواخر المواقف وايمان المنافق مع
كفره كايمان الانبياء عليهم السلام وفي شرحه لاستواء الجميع في ذلك الايمان نقلا عن الكرامية
فالاية الكريمة تنتهض حجة عليهم فالقول قول شيخنا ابى منصور الماتريدى رحمه الله تعالى
ونقل الامام عنهم ان المنافق عندهم مؤمن ومن مذهبهم ان الايمان لا يلزم ان يكون منجيا
من العذاب المخلد انتهى فح لا ثمرة في الخلاف بيننا وبينهم اذ المنافق مخلد في النار عندنا وعندهم
واحكام الاسلام كرفع الجزية عنهم والصلوة على موتاهم قبل ورود النهى وغير ذلك جارية
عليهم عندنا وعندهم والفرق بان المنافق عندهم مؤمن في الدنيا حقيقة وعندنا مؤمن
لغة لا حقيقة قليل الجدوى قال بعض الافاضل انه يطلق على الاقرار باللسان الايمان عند
اهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان وهو الاقرار فان امارة الامور الخفية كافية في
صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحوهما انتهى اى ليس المراد
بقوله يسمى مؤمنا لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوى بل المراد
انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الايمان الذى هو التصديق القلبى كما يطلق
الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليها اعنى الاثار اللازمة
للغضب والفرح وان لم يكن المدلول متحققا لجواز تخلف المدلول عن الامارة واما الكرامية فزعموا
ان اطلاق المؤمن على المقر باللسان وحده على الحقيقة ولذا قيل انه لو استدل بها على ان
مدلول الايمان التصديق القلبى دون اللسانى حيث نفى عن المنافقين الايمان لانتفاء
التصديق القلبى مع اقرارهم باللسان لتم الرد على الكرامية في ادعائهم ان الاقرار اللسانى
مسمى الايمان ظاهرا انتهى وقد عرفت كون الرد تاما بما نقلنا عن المواقف وشرحه فلا حاجة
الى توجيه فيه اشعار بتسليم ما ذكره المص **قوله** لان من تفوه بالشهادتين الى اى الاية
لا تدل على ذلك لكنه لم يكن مؤمنا عندنا اذ المعرفة والتصديق بالاختيار شرط في الايمان عندنا
دون عند الكرامية بل المعرفة بدون الاذعان والقبول ليس بايمان ولا يخفى عليك ان عدم
ايمان المنافقين لعدم ايمان قلوبهم كما قال تعالى امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم الاية
ولم يقل وكذبت قلوبهم فالاية كما تدل على عدم ايمان المنافق تدل على عدم ايمان الخالى عن
النقيضين لاشتراكهما في العلة وهى عدم التصديق القلبى سواء كان بسبب الانكار والتكذيب
اوبسبب الخلو عن النقيضين اذ الاعتبار عدم تحقق التصديق كما دل عليه النصوص غايته

ان دلالتها

ان دلالتها على عدم ايمان المنافق بالعبارة وعلى عدم ايمان فارغ القلب بالاشارة لكون
الاول مسوقا له دون الثانى والقول بان كفر المنافق يجوز ان يكون كفرا لكونه تكذيبا لما
يجب التصديق به وانكارا له ضعيف لانه مع عدم موافقة ما استفيد من قوله تعالى
ولم تؤمن قلوبهم من ان منشأ كفرهم انتفاء التصديق يشكل عليه اثبات كفر الخالى الذهن
مع ان القائل ممن ذهب الى كفره **قوله** مع الكرامية فرقة من الفرق الضالة ومعدودة
من المشبهة اذ اعتقادهم ان الله تعالى على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة
العليا ويجوز عليه الحركة والنزول وغير ذلك من الترهات الكرامية بكسر الكاف وتخفيف
الراء طائفة منسوبة الى محمد بن الكرام وفي شرح النخبة بتشديد الراء على اللغة المشهورة
في القاموس ضبطت بفتح الكاف وتشديد الراء **قوله** فلا تنتهض حجة لما نقل في اخر المواقف
ان الكرامية قالوا ايمان المنافق مع كفره كايمان الانبياء عليهم السلام لاستواء الجميع في ذلك
الايمان ونقل عنهم ايضا انهم قالوا من اضمر الكفر واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق
الخلود في النار انتهى فعلم ان الاية حجة عليهم والقول بان حكمهم بالايمان من اضمر الكفر واظهر
الايمان عند الشرع لا ينافى اشتراط الخلود في كونه مؤمنا بينه وبين الله تعالى ولهذا حكموا
باستحقاق النار انتهى ضعيف لانه ان اراد بالايمان عند الشرع الايمان عند الشرع في الدنيا
فما ذكره مسلم لكن لا يفيد اذ المعتبر الايمان الشرعى المعتبر في الدارين وان اراد الايمان المعتبر
في الشرع مطلقا وفي الدارين فما ذكره ممنوع وقيل ان المص دقق النظر في مذهبهم فرأى ان المنافق
مخلد في النار عندنا وعندهم واما في الدنيا فاحكام الاسلام جارية عليهم عندنا وعندهم فليس
بيننا وبينهم اختلاف الا فيمن تلفظ بالشهادتين فارغ القلب عن النفى والاثبات فعندهم
مؤمن ناج وعندنا ليس بمؤمن انتهى وضعفه ظاهر مما ذكرناه من انهم قالوا ايمان المنافق
مع كفره كايمان الانبياء كما صرح به في اخر المواقف وقد نقل الامام كغيره ان المنافق عندهم مؤمن
فعلم ان الاختلاف ليس منحصرا فيمن تلفظ بالشهادتين فارغ القلب كما زعمه فالاية
حجة عليهم ولو سلم انحصاره فيما ذكره فهى حجة عليهم ايضا لما بينا سابقا من ان الاية كما تدل
على عدم ايمان المنافق بعبارته تدل على عدم ايمان الخالى عن النقيضين باشارته لاشتراكهما
في العلة اعنى انتفاء التصديق القلبى ومعنى قوله فلا تنتهض اى لا تقوم حجة على الكرامية
لعدم قيامها في محل الخلاف على ما اختاره المص وقد عرفت ما فيه وما عليه **قوله** الخدع بفتح الخاء
وكسرها كذا في النسخ التى عندنا بغير الف وفي بعضها بالالف وهو الموافق لما في النظم ولقوله
والمخادعة وسر الاول ان المشهور المتداول بيان معنى الثلاثى دون المزيد ان وقيل والخداع
والخدع بمعنى فيكون الخداع من الثلاثى ايضا دون المفاعلة وهو الظاهر وفي المصباح خدعته
خدعا والخدع بالكسر الاسم منه يعنى انه اسم مصدر بمعناه والخديعة مثله لكن كونه مصدرا

لان اباه يحفظ الكرم ويقال لحافظ كرام
صح

قال المطرزى اخبرنى الثقات انه بفتح الكاف وتخفيف الراء بزنة خدام
صح



هذا التفسير في عرف العامة
صح

هو الاولى قوله ان توهم غيرك بامارات وتخايل خلاف ما تخفيه في ضميرك وغيره
من سائر المخفيات كوراء الحجاب من المكروه بالنظر الى غيرك وان كان فيه نفعا في نفسه
اذ المراد بالغير ليس جميع الاغيار فكم من شيء يكون ضرا بالنسبة الى شخص ونفعا بالنسبة
الى اخر لا سيما بالقياس الى الخادع فعلم ان ما في الكشاف من قوله ان يوهم صاحبه اولى
مما وقع في هذا الكتاب لكن قوله خلاف ما تخفيه احسن من قول الكشاف خلاف ما يريد به قوله
تنزله مضارع مخاطب من التنزيل كما هو الظاهر او من الانزال والمراد اما استنزاله عن
مطلوب به الذي هو غير حاصل لكنه بصدده قرب الحاصل او استنزاله عن تدبيره في التحفظ
منه وهذا هو المناسب للمقام وفي بعض النسخ لتنزله من الازلال اى لتمنعه وتسقطه
عن الرأى الذى تمسك به في الحفظ والخلاص عنه وهو الاولى مما قيل اى تذهبه وتمنعه
عن مطلوبه الحاصل بل لا وجه له هنا ولم يقل وتنزله عطفا على قوله توهم لان المعتبر في الخدع
الايهام المذكور المعلل بالانزال لا الازلال بالفعل وايصال المكروه فانه في وسع الخادع غايته
انه قد يترتب عليه ايصال المكروه وقد لا يترتب ويؤيده قوله تعالى ومكروا ومكر الله والله
خير الماكرين وقوله تعالى انهم يكيدون كيدا الاية والمكر والخدع والكيد بمعنى واحد فقوله قدس سره
هو ان يوهم صاحبه خلاف ما يريده من المكروه ويصيبه به اى يصيب الخادع صاحبه المكروه
بناء على الاغلب والمص زاد قوله تنزله تبعا للراغب على الكشاف فقيل انه اشارة الى ان
ما في الكشاف غير جامع وقال الطيبي لعل قوله من المكروه يشمل التخلص منه لان العدو يكره
خلاص عدوه كذا قيل والظاهر ان اشتمال التعريف على العلة الغائية ليس بلازم والمكروه
مذكور فيهما وشمول التخلص منه متحقق فيهما فتفسير الكشاف عدم كونه غير جامع ليس بظاهر
فليبين ذلك حتى نتكلم عليه وفي بعض النسخ بصدده هكذا صححه المحشين وهو المناسب
للمقام وفي بعضها عما هو بصدده قوله من قولهم خدع الضب لما اى ما ذكر معنى عرفي له اخذ
من احد هذين القولين لمناسبة بينهما اما الاول فلان في المعنى العرفي اعتبر التواري
والاخفاء كما في اللغة واما الثاني فلان في المعنى العرفي اعتبر الايهام خلاف ما يخفيه وعمل
خلاف ما اوهمه فظهر ان المناسبة بين المعنى العرفي والمعنى الثاني اللغوى اتم منها في المعنى
الثاني فلو قدمه بل لو اكتفى به لكان احرى واولى قوله في جحره بتقديم الجيم المضمومة على الحاء
المهملة الساكنة نفقه في الارض منفذا ينفذ منه الى جوف الارض وضب خادع تفنن
في البيان حيث بين اولا بالماضي وثانيا باسم الفاعل وهذا من دأب ارباب اللغة وخدع
بفتح وكسر مبالغة خادع والمبالغة في مثل هذا بحسب الكيف ويحتمل الكم اذا اوهم الحارش
اى الصياد الضب خاصة اى اوقع الضب في وهم الحارش باخراج ذنبه مثلا وهذا
نظير ان توهم غيرك وصاحبك انه ثم خرج من باب اخر لتعدد منافذه وهذا ايصال المكروه

الى الصياد لحرمان مطلوبه وهذا الايهام يتحقق في الحيوان غير مختص بالانسان وللمحافظة
هذه المناسبة اختير ان توهم في المعنى العرفي دون ان تشعر وتعلم مثلا ويظن ان المعنى
اللغوى الثاني متحد مع العرفي وليس كذلك اذ اللغوى مختص بالضب فالنقل الى المعنى
المجازى نقل عن الراغب خدع الضب استتر في جحره واستعمال ذلك فيه لما اعتقدوا
من انه يعد عقربا يلدغ من يدخل يده في جحره حتى قيل العقرب بواب ضب وحاجبه
ولاعتقاد الخديعة فيه قيل الخدع من ضب قوله واصل الاخفاء يعني ان معنى الخداع
لغة ما مر واصل معناه بحسب الاشتقاق ما ذكر وهو الاخفاء لاعتباره في اكثر معانيه
فان الضب يخفي مخرجه والمنافق يخفي اعتقاده ومقصده وكلام الراغب يوهم ان اصل
معناه التلون وما ذكره المص اوفق لمعناه اللغوى قوله ومنه اى مما اخذ من الخدع
بمعنى الاخفاء المخدع بتثليث الميم وفتح الدال كما نقل عن المصباح وهو ما يخزن فيه المال
ويحفظ وانما سمي الخزانة مخدعا لاختفاء المتاع فيه الخزانة بكسر الخاء ومن لطائف بعض
الظرفاء الخزانة لا يفتح والعطف من ذلك ما قاله العلامة الشيرازى في شرح المفتاح العثير
بكسر العين الغبار ولا يفتح فيه العين وما نقل عن الراغب من ان المخدع بيت في بيت
كان بانيه جعله خادعا لمن رام تناول ما فيه يوهم ان المخدع مأخوذ من الخدع بمعنى اللغوى لا من
الاخفاء والمص لم يرض به فقال ومنه اى من الخدع بمعنى الاخفاء ردا عليه والاخدعان بفتح
الهمزة تثنية اخدع وهما عرقان في جانبي العنق وشعبة من الوريد ولخفائهما قيل اخدعان
فهو مأخوذ من الخدع بمعنى الاخفاء وهو مقتضى كلامه حيث عطف على المخدع وقيل بهما تخفيان
وتظهران فلذا توهم فيهما الخداع فسميا بذلك فحينئذ يكونان مأخوذين من الخدع بمعنى اللغوى وهو
وجه جيد لكن لا يلايم كلام المص قوله والمخادعة تكون بين اثنين اذ المفاعلة يقتضي ان
يفعل كل احد بالاخر مثل ما يفعل به بحيث يكون احدهما فاعلا صريحا ويجيء العكس ضمنا فيكون كل
من المخادعتين مخدوعا الصاحبه وهذا المعنى الحقيقي ليس بمتصور هنا عن هذا حاول توجيهه
فقال وخداعهم مع الله تعالى الخ قوله ليس على ظاهره اذ لا يخفى على احد ان خدعة المنافقين
له تعالى مستحيل جدا واما خدعة الله تعالى لهم على حقيقته فلانه قبيح عند المعتزلة بناء على اصلهم
الفاسد واما عندنا معاشر اهل السنة فلانه يمتنع نسبته اليه تعالى حقيقة لانه يوهم العجز لانه
حيلة يجلب بها غيره الى مضرة وهو تعالى منزه عن ذلك وايضا قيل في تفسير الخدع ان توهم غيرك
خلاف ما تخفيه من المكروه مع استشعار خوف او استحياء من الجهر ولا يخفى استحالته في شانه
تعالى قوله وخداعهم مع الله تعالى الاولى وخداعهم الله تعالى بلا ذكر لفظ مع اما اولا فلان المخادعة
تتعدى بنفسه واما ثانيا فلان مع يدخل في المتبوع في الاغلب ولا يخلو عن سوء الايهام ولم
يقل فخداعهم لانه ليس سببا لما قبله ولا مسببا بل هو استيناف جواب سؤال مقدر فهو

كان اخذه من الخدع بمعنى الاخفاء جرد عليه ظاهرا
ان اكثر العروق تختف بلبسهم الاخدع وتجاب
بان الاطاد وليس بلازم في وجه التسمية

في الصحاح الاخدع موضع المحجمة
وهو شعبة من الوريد
كذا في السالكوتي
وفي القاموس
هو شعبة
من الوريد

موقع الواو قوله لانه لايخفى عليه علة لكون الله لايخدع اى لانه تعالى عالم بالخفيات يعلم
الاشياء قبل وقوعها كلية كانت او جزئية بتعلق قديم بانها ستوجد ويعلم بعد وقوعها
بتعلق حادث بانها وجدت الآن او قبل فاذا كان الامر كذلك فكيف يخدعه احد مع تحت
قدرته القاهرة وارادته العلية ولذا نقل عن شرح التأويلات لا احد يقصد مخادعة الله
تعالى مع اقراره بانه خالقه ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الآية
وقول صاحب الكشاف والثانى اى والجواب الثانى من الاربعة ان هذا ترجمة عن معتقدهم
وظنهم ان الله تعالى ممن يصح خداعه الى اخر ما قاله ضعيف جدا لما مر من نقل شرح التأويلات
لا احد يقصد مخادعة الله تعالى والمنافقون معترفون بربهم ويعرفون انه تعالى يعلم الاشياء
كلها لكونهم من اهل الكتاب خصوصا اخبارهم وهم فى الحقيقة اشرارهم وكون ايمانهم كلا
ايمان لاعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد كما مر تفصيله لا لعدم عرفانهم بالله وصفاته فيبعد عن
مثلهم تجويز ان يكون الله فى زعمهم مخدوعا ومصابا بالمكروه من وجه خفى وتجويز ان يدليس على
عباده ويخدعهم كما زعمه الزمخشرى والتعرض لقول الحكماء هنا من فضول الكلام وقول الزمخشرى
ولا ان لذاته تعلقا بكل معلوم مذهب اعتزالى لاسناد العلم الى ذاته اشارة الى نفى صفة العلم
قوله ولانهم لم يقصدوا خديعته فانهم اذا علموا انه تعالى يمتنع خداعه لم يتصور ان يقصدوه
اذ العاقل لا يقصد ما يمتنع وجوده ما لم يعرض له فرط الحيرة والدهشة كقول المشركين
ربنا اخرجنا منها وقد تيقنوا بالخلود لفرط الحيرة ليس كذلك ولو قيل ان المنافقين لمشاهدتهم
عزة المسلمين واستعلاء شانهم آنا فآنا وقعوا فى حيرة عظيمة ودهشة جسيمة فجوزوا
ان يكون الله تعالى مخدوعا وخادعا لكان لما ذكره الزمخشرى وجه فى الجملة فيكون نظير قول
الكافرين لكنه ركيك جدا وعن هذا اسقطه المص بل اشار الى سخافته بقوله ولانهم لم
يقصدوا ولم يتعرض المص دليل عدم كونه خادعا لكمال ظهوره وقد اوضحناه آنفا
قوله بل المراد مخادعة رسوله عليه السلام اشار به الى ان المجاز اللغوى غير جائز هنا فهو اما
مجاز فى الحذف او مجاز فى النسبة الايقاعية وهذا هو المراد بقوله او على ان معاملة الرسول
عليه السلام لا ان يطلق مجاز لفظ الجلال على الرسول عليه السلام لما عرفت من عدم صحة
وجريان المجاز العقلى فى النسبة الايقاعية بل الاضافية كما صرح به النحرير فى المطول والظاهر
من كلامه ان الخداع محقق من جانب الرسول عليه السلام والمؤمنين كما انه محقق من المنافقين
ولا ضير فى التزامه اذ لا مانع من صدوره من الرسول عليه السلام والمؤمنين باغفالهم
وايهامهم خلاف ما يريدون من المكروه لكن لما كان خداع المنافقين للافساد وهيجان
الحروب والفتن بين العباد رد الله تعالى عليهم وبقوله وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون
بخلاف خداع المسلمين فانه صلاح واصلاح فى الحقيقة وعن هذا ورد فى الحديث الحرب خدعة

ع قوله فان قلت الحكماء ذهبوا الى ان علم الله
لا يتعلق بالجزئيات قلت الحكماء لا يقولون
بهذا كما نص عليه الطوسى انتهى واعتبارهم
القاسد فى العلوم الشرعية لا اسبا
قولهم فى كلام الله تعالى مما يجب الاحتراز عنه

وبجتمل

وبحتمل ان يكون الخداع مجازا فى جانب المؤمنين حقيقة من المنافقين لان المص ممن يجوز
الجمع بين الحقيقة والمجاز واما جعلها مجازا منهما فلا يلايمه قوله واما ان صورة صنيعهم لا وكذا
لا يحسن جعله بمعنى يخدعون لقوله ويحتمل ان يراد الخ قوله من حيث انه خليفته بيان لما
لملابسة عليها بدور صحة المجاز العقلى لكن الملابسة المعتبرة فى المجاز العقلى على ما ثبت فى كتب
المعانى تحققها هنا خفى فليتدبر كما قال تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله تأييد لكون معاملة
الرسول حقيقة معاملة الله مجازا هذا مقتضى كلامه ولا يخفى ما فيه لان اطاعة الرسول اطاعة الله
تعالى حقيقة فى الوجود الخارجى وان كان غيره بحسب المفهوم والعطف فى قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول بناء على تغاير المفهوم الذى كاف فى صحة العطف صرح به صاحب التوضيح
فى بحث الاجماع بخلاف المخادعة فان خداع الرسول ليس خداع الله حقيقة فى الوجود الخارجى بل
فالتأييد المذكور منظور فيه والقول بان كل ما يتعلق بالرسول عليه السلام عائد بالآخرة الى الله تعالى
والى دينه ليس بشىء اذ مثل الخداع والمحاربة لا شك فى عدم عوده الى الله تعالى فى الوجود الخارجى
وانما صح ايقاعه عليه تعالى للملابسة مجازا عقليا فاين الثرى من الثريا والقول بان التشبيه
باعتبار ظاهر المشبه وهو ادعاء الاتحاد بينهما مبالغة ضعيف اذ لا بد فى التشبيه اشتراك الطرفين
فى وجه الشبه وهنا ليس كذلك فلا تغفل قوله ان الذين يبايعونك الآية مبايعة الرسول عليه السلام
ليس مبايعة الله تعالى فى الوجود الخارجى حقيقة فايقاعها عليه تعالى مجاز عقلى وبهذا الاعتبار
يصح التشبيه بلا تكلف ولو اكتفى به لكان اظهر واما كون مبايعة الرسول عليه السلام اطاعة له
بطريق مخصوص فهو اطاعة الله تعالى بحسب الوجود الخارجى وبهذا الاعتبار لا يصح التشبيه
قوله واما ان صورة صنيعهم بيان وجه اخر لذلك الخداع اى ان الكلام محمول على الاستعارة التمثيلية
شبه الهيئة المنتزعة من امور عديدة وهو اظهارهم الايمان والمودة والمجالسة مع اهل الايمان
واستبطان الكفر والعداوة المفرطة بالهيئة المأخوذة من افعال المتخادعين من حيث ان كلا منهما
يخدع الآخر لجلب النفع لنفسه وايصال الضرر الى صاحبه من حيث لا يحتسب وكذا الكلام فى صنيع الله
وامتثال الرسول والمسلمين فالمخادعة من الله تعالى والرسول بهذا الطريق والاستعارة ليس
مخادعة الرسول عليه السلام ويحتمل ان يكون استعارة تبعية فى يخادعون لكن قوله صورة صنيعهم
وصورة صنيع المتخادعين يلايم الاستعارة التمثيلية بل كالنص عليها ووجه كون صنيع الله تعالى اياهم
كيدا وخداعا ان ظاهره احسان وباطنه خذلان ومن هذا يظهر وجه التشبيه قوله من اظهار
الايمان اى بالاقرار الدال على الايقان حين لقائهم المؤمنين والاستبطان اى الاخفاء فى
الباطن بعدم ذكرهم اللفظ الدال على كفرهم بل بذكر ما يدل على انتفائه وهذا معنى الاستبطان
هنا والا فالكفر مستبطن فى ذاته لكونه فعلا قلبيا كالايمان قوله باجراء احكام المسلمين من حقن
الدماء وسلامة الاموال والاولاد ومشاركة المؤمنين فى المغانم والاحكام وهذا فى اول حالهم

فقد لعله بهذا مبنى على ما ذهب اليه صاحب الكشاف
مخالف لجمهور من ان العلاقة فى المجاز العقلى يكفى
فيه مجرد الملابسة للفاعل اى ملابسة كانت كما صرح
الفاضل عصام الدين فى قوله تعالى فما ربحت تجارتهم الآية

ط هذه الجملة فى محل الرفع معطوف على مخادعة
الله تعالى ووجه ثالث من وجوه الاجوبة

ع لكن لا معنى لاستبطان الكفر بالنسبة الى الله تعالى تأمل

و والاحكام كالصلوة عليهم حين موتهم
ووقوف المسلمين حين دفنهم حتى
نزل قوله تعالى ولا تصل على احد
منهم مات ابدا الآية

وبعد برهة من الزمان ظهر حالهم وفسقا شانهم ودمر الله تعالى عن اخرهم سيجي التفصيل
في قوله تعالى مثلهم كمثل الذى استوقد نارا الآية قوله واهل الدرك الخ كقوله تعالى ان المنافقين
في الدرك الاسفل من النار والاستدراج الاستصعاد والاستنزال درجة بعد درجة هذا
اصل معناه والمراد ههنا التقريب الى الهلاك قليلا قليلا وكان مشابها الاستصعاد اطلق
الاستدراج عليه استعارة مجازاة لهم مكافاة لهم بمثل صنيعهم من اظهار الايمان الخ قوله صورة صنع
خبران في واما ان صورة صنيعهم اى كصورة صنيع المخادعين جمع مخادع او مثنى والمفاعلة على هذا
المعنى مجازية او حقيقية من جهة الهيئة اذ معاملة الخداع من الجانبين ولم يذكر المص وجهين
اخرين ذكرهما الزمخشري الاول انه ترجمة عن معتقدهم وظنهم انه تعالى يصح خداعه وقد عرف
انه لا وجه له فتركه اولى كذا قيل وقد عرفت توجيهه فتذكر والثاني انه من قبيل اعجبني زيد
وكرمه فيكون المعنى يخادعون الذين امنوا بالله وفائدة هذه الطريقة قوة الاختصاص ولما
كان المؤمنون من الله بمكان سلك بهم ذلك المسلك انتهى فذكر الله تعالى لمجرد التوطئة وليس
لتعلق الخدع به كقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه الاية وقوله تعالى والله ورسوله
احق ان يرضوه الآية والنكتة في ذلك ما اشار اليه الزمخشري من قوة الاختصاص وقربهم
منه تعالى حتى كان الفعل المتعلق بهم تعلق به تعالى ومن هذا القبيل قوله تعالى ان الذين يؤذون
يؤذون الله ورسوله الاية وكذا الحال في اعجبني زيد وكرمه وعلمت زيدا فاضلا فان ذكر زيد توطئة
وتنبيه على ان الكرم قد شاع والفضل قد شاع فيه وتمكن بحيث يصح ان يسند الاعجاب الذى
لكرمه وهو عطف تفسيري او جرى مجرى التفسير وكذا الكلام في علمت زيدا فاضلا واما قولك
اعجبني زيد كرمه على البدلية فليس في هذه المرتبة في افادة التلبس بينهما لدلالته على ان المقصود
بالنسبة هو الثاني فقط وانما ذكر الاول سلوكا لطريقة الاجمال والتفصيل وفي صورة العطف
قد دل بحسب الظاهر على قصد النسبة اليهما معا فيكون ادل على قوة التمكن كذا افاده قدس سره
مع توضيح منا قوله لدلالته على ان المقصود بالنسبة هو الثاني فقط لا اشارة الى دفع اعتراض
بان في بدل الاشتمال ان المبدل منه يدل على المبدل اجمالا بحيث تصير النفس متشوقة
فيكون الملابسة بينهما تامة ولا يكون دون العطف وجه الدفع هو ان المقصود بالنسبة
هو الثاني فقط في البدل واما العطف فكلاهما مقصودان بحسب الظاهر كما اشار اليه وقد
ذهل البعض عن ذلك واعترض به وهذا الوجه يحسن اعتباره هنا ولعله انما تركه لان الوجهين
المذكورين كافيان في تحقيق المقام وعادة المص كالزمخشري ذكر اللطائف في مواضع عديدة
وقد اشار الى هذا الوجه الثاني للزمخشري هنا في قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله
خمسه فعلم ان تركه لعدم استقامة هذا الوجه كترك الوجه الاول قوله ويحتمل ان يراد الخ
عطف على قوله والمخادعة اذ ما له يحتمل ان يراده بيخادعون معناه الظاهري ويحتمل ان يراد به

معنى الثلاثي

معنى الثلاثي وللتنبيه على ضعف هذا الوجه قال ويحتمل دون الاول ويحتاج في هذا الوجه
تاويل خداع الله تعالى ولو من جانب واحد لان خداعهم الله تعالى ليس على ظاهره وكذا
الكلام في البواقي ولا يعتبر خدع الله اياهم حتى يحتاج الى التاويل قوله لانه بيان ليقول
لخفهما بالنسبة الى الغرض والمراد عطف البيان لكن المراد المنزل منزلة عطف البيان
لانه لا يجرى كالبدل في الجمل عند النحاة وارباب المعاني ولذا اختير الفصل قوله او استيناف الخ
اى استيناف بياني والسؤال المقدر هنا سؤال عن سبب الحكم مطلقا بان لا يسأل
عن سبب معين بقرينة ترك التاكيد كانه قيل لم يدعون الايمان نفاقا وما غرضهم عن
ذلك فاجيب بقوله يخادعون ولا يقرر السؤال بانه هل سبب نفاقهم واظهار الايمان
الخدع وغير ذلك لما مر من ان ترك التاكيد يأبى عنه وكونه استينافا سبب للفصل وترك
العطف ايضا وكونه بيانا او استينافا على تقدير كونه بمعنى يخدعون ظاهر لان الخدع
والقول المذكور مختصان بهم وان ابقى على ظاهره فهو تام ايضا لان ابتداء الفعل في باب
المفاعلة من جانب الفاعل الصريح وان كان المفعول فاعل ضمنا وقال قدس سره جعل يخادعون
بيانا ليقول اولى من جعله مستانفا لانه ايضاح لما سبق وتصريح بان قولهم مجرد خداع
وايضا ليست المخادعة امرا مطلوبا بالذات فلا يكون الجواب شافيا بل يحتاج الى سؤال اخر
كما ذكره وتعبيره بيجوز ناطق بها انتهى ولا يخفى عليك ان المتعارف في كون الجملة بيانا لجملة
اخرى بيان ما هو المراد من معناها لخفائها وتوضيحه كقوله تعالى فوسوس اليه الشيطان
قال يا ادم الاية وكونها بيانا لها لخفاء الغرض منها مع وضوح معناها غير مشهور لو سلم جوازه
وهنا الخفاء في الغرض كما ذكره لا في المعنى فجعله استينافا اولى من جعله بيانا واما عدم كون
المخادعة امرا مطلوبا بالذات فلا يضر في الجواب وكونه شافيا اذ الغرض اولى من قولهم المذكور
المخادعة وما ذكره الزمخشري والمص من ان غرضهم في ذلك ان يدفعوا عن انفسهم لا غرض
لذلك الغرض والعادة جرت بذكر الاغراض الاول وان لم تكن مطلوبة لذاتها بل تكون وسائل ومن هذا
القبيل قوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء على انه يرد على كونه بيانا له ما يرد
على كونه استينافا بان البيان لا يكون كافيا شافيا ولذا احتاج الى سؤال فما هو جوابكم فهو
جوابنا قيل وقد جوز في البحر كون هذه الجملة بدلا من صلة من بدل اشتمال فلا محل لها ايضا
او حالا من الضمير المستكن في يقول اى مخادعين واجاز ابو البقاء ان يكون حالا من الضمير
المستتر في مؤمنين والعامل فيها اسم الفاعل انتهى وفي كل تعسف اما البدل فلما مر من ان
البدل مقصود بالنسبة دون متبوعه وهذا اكثرى وان لم يكن كليا لكنه كاف في التوجيه حين
وجد وجه صحيح يدل على قصد النسبة اليهما واما كونه حالا من فاعل يقول فلان خداعهم ليس مقارن
للقول اذ المراد به ما هو الغرض منه والحال المقدرة خلاف الظاهر واما كونه حالا من فاعل مؤمنين

فان الظاهر كون النفس امارة بالسوء
ليس مطلوبا بالذات بل المقصود كونها مائلة
الى الشهوات كما اشار اليه المص هناك وله
نظائر كثيرة والحاصل الاكتفاء بالامر الاجمالي
المشتمل على الفوائد والمقاصد في الجواب
من عادة البلغاء وديدن العلماء

فلا بهامه نفي الخداع بل مع اثبات الايمان لما نقل عن الشيخ عبد القاهر من ان النفي في الكلام
المقيد متوجه الى القيد مثلا اذا قيل لم يأتك القوم اجمعون كان نفيا للاجماع وهذا مما لا سبيل
الى الشك فيه واحتمال توجه النفي الى المقيد دون القيد او الى كلاهما في بعض المواضع بقرينة
قوية لا يفيد ههنا لا امكان وجه جزيل هنا كما ذكره الشيخان فترك الاحتمال الراجح في النفي و
واختيار المرجوح مع انه لا داعي له مما لا وجه له وقد اعترف ابو البقاء للزوم نفي خداعهم
على تقدير كون جملة يخادعون صفة المؤمنين والصفة والحال متحدان في المآل ولعل
الشيخين لم يتعرضا لهذه الاحتمالات لما ذكرناه من الاشكالات **قوله** بذكر ما هو الغرض
متعلق بها وجعله بيانا للاستيناف فقط ضعيف **قوله** الا انه اخرجت الا بمعنى لكن في زنة
فاعلت الزنة اصلها وزن فاعل اعلال وعد فصار زنة كعدة للمقابلة اى لان يقابل
كل الآخر بمثل فعله وفي نسخة للمعارضة وهي بمعناها من قولهم عارضت الكتاب اى قابلته
وفي نسخة للمغالبة اذ المتغالبين يبذل كل منهما جهده ويبالغ فيه فيلزم منه المبالغة فيه فيذكر
صيغة المفاعلة المقيدة للمغالبة ويراد به المبالغة لصدور الفعل من شخص واحد فيتعذر
المبالغة ويراد المبالغة ولذا وقع في بعض النسخ للمبالغة كان ما صدر من واحد صدر من
اشخاص والى هذا التفصيل اشار المص بقوله والفعل متى غولب فيه الخ ومعنى متى غولب
اى عورض وجرى بينه وبين صاحبه معارضة ولذا قال بلا مقابلة معارض ومبار والمباراة
بالباء الموحدة والراء المهملة من قولهم باراه اذا فعل مثل فعله وعارضه فيه ليغلبه ولا ريب
في كماله واتميته فيكون مبار عطف تفسير لمعارض ولو عكسه لكان اوضح قوله استصحبت
اى الزنة ذلك اى الفعل ودام ولم يزل **قوله** ويعضده اى يقوى كون يخادعون بمعنى
الثلاثي قرأة من قرأ يخدعون والقارئ ابو حيوه وعلى هذه القراءة لا يفهم المبالغة ومعنى
يعضده يعينه واصله صار عضدا ويلزمه الاعانة ولهذا شاع فيه **قوله** وكان غرضهم
اى المنافقين ظاهره انه ناظر الى قرأة يخدعون فيكون الخدع من جانبهم فقط واما
في الجانب الآخر على قرأة يخادعون من المفاعلة فلان فيه مصالح وحكما الهية بحيث لو ترك
لادى الى مفاسد كثيرة ولذا قال عليه السلام الحرب خدعة **قوله** ما يطرق به وهو القتل
والاسر ونحو ذلك وضمير به للموصول ومن يطرق وعبارة الكشاف وعما يطرقون به من
سواهم احسن من هذه لان فاعل يطرقون المؤمنون وههنا يطرق مجهول مسند الى الجار
والمجرور **قوله** من الاكرام لحقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد والاعطاء اى اعطاء
السهم من المغانم ومشاركة المسلمين في عموم الاحكام وكان الامر كذلك الى ان ظهر حالهم
بين الانام **قوله** ويذيعوها اى يظهروها الاذاعة بالذال المعجمة والعين المهملة الاظهار
والافشاء الى منابذيهم اى اعداء المسلمين المنابذة المعاداة واظهار العداوة كان كلا

ينبذ

ينبذ الى صاحبه عهده ويرميه وما يخادعون الا انفسهم قرأة نافع الخ اى يخادعون من
المفاعلة قرأة هؤلاء المشايخ اى هذه قرأة نافع الخ قوله والمعنى اى المعنى المراد ان دائرة
الخداع اى ضرر الخداع والاضافة لكونه سببا له وانما عبر عنه بالدائرة للاشعار بانه محيط
بهم كاحاطة الدائرة التي هي عبارة عن الخط المستدير بالسطح المحاط بحيث لا يفوت المحاط
المحيط والى ذلك اشار بقوله وضررها اى المخادعة يحيق بهم اى يحيط بهم فانه عطف تفسير له
وانما لم يكتف به مع انه المراد واختار الاطناب لبيان ما فيه من المبالغة البارعة ولو قال
راجعة اليهم فقط افادة للحصر لكان البيان في الذروة العلياء ومعنى القصر في مثل هذا مفهوم
الكون مخادعا بفتح الدال مقصور على انفسهم وذواتهم لا تتجاوز الى من سواهم فهو من
قبيل قصر الصفة بهذا التأويل لا قصر الخداع على انفسهم فان هذا التأويل لازم في قصر الفعل
المسند الى الفاعل على المفعول وبالعكس كما صرح به قدس سره في حاشية المطول في بحث القصر
الدائرة في الاصل اسم لما يحيط به الشيء ويدور حوله والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية
لان الدائر في الاصل اسم فاعل من دار يدور ثم اطلقت على الضرر والمكروه قال تعالى عليهم
دائرة السوء الآية اى دائرة ما يظنونه ويتربصونه بالمؤمنين لا يتخطاهم وبالجملة الدائرة
استعيرت للضرر والسوء المفرط المحيط بمن لحقه وحاق به بعلاقة الاحاطة قيل وفي
التعبير بالدائرة لطف لانها خط مستدير يتساوى جميع الخطوط الخارجة من مركزه واذا رسم
تختم من حيث ابتدئ ولما كان الخداع ابتدأ منهم ثم عاد اليهم كان كالدائرة الرسمية وعلى هذا
يجوز ان يكون دائرة الخداع استعارة مكنية تخييلية لان خداعهم كانه دائرة اخرها اولها
وهذا مما اغلطوه فلا تكن من الغافلين انتهى وهذا البيان غير جار في مثل قوله تعالى
نخشى ان تصيبنا دائرة الآية وقوله تعالى دائرة السوء الآية ومثل هذا كثير على ان كون
الخداع كالدائرة الرسمية في الابتداء والتختم خفي لان ما وقع منهم ابتداء خداع حقيقة وما عاد
اليهم ثانيا ضرره فقوله ثم عاد اليهم غفلة فلا تكن من الغافلين ثم اقتضاء قوله ولما كان الخداع
كالدائرة الرسمية كون اضافة الدائرة اليه اضافة المشبه به الى المشبه لا استعارة لذكر
الطرفين فالصواب ان المراد تشبيه الضرر الناشي من الخداع بالدائرة لا تشبيه الخداع كما
زعمه فيكون الدائرة استعارة مصرحة لذلك الضرر وقد اشار اليه المص بعطف الضرر عليه وقد
نبهنا عليه انفا ثم احسن ما قيل ههنا انه جعل مخادعة الصاحب عين مخادعة نفسه نظرا
الى المآل وهذا النوع من المجاز كثير الدور في كلام العرب وغيرهم ولا يختص بباب المفاعلة
كقولهم قصد مساءة زيد وما قصده الا نفسه وهو من باب تسمية الشيء باسم ما يؤدي
اليه وفيه ملاحظة السببية فذكروا ما يخدعون واريد وما يضرون بالخداع الا انفسهم لكونه
سببا له كما ذكر الدم واريد الدية فعلم ان المجاز ههنا ليس بمعنى المجاز الاولي بل العلاقة السببية

وانما قلنا هكذا لان بهذا القائل لاخطئ ارباب الحواشي لاوجه كما عرفت على انه مخطئ في تخطئته مـ

ثم ان اعتبر في وما يخادعون المفعول المذكور مع تقدير المضاف او مجاز عقلي ففي نفس
يخادعون مجاز بمرتبة واحدة وان جعل يخادعون استعارة كما سبق بيانه ففيه مجاز
بمرتبتين استعارة ثم مجاز لغوي في الضرر المترتب عليه واذا كان المجاز الاول مذكورا
صريحا لم يضر عدم اشتهاره وقولهم الشرط في ذلك ان يشتهر المجاز الاول حتى يلتحق
بالحقيقة ليصح الانتقال عنه بدون الغاز فيما لم يكن المجاز الاول مذكورا صريحا قوله
او انهم في ذلك الخ الوجه السابق بناء على انه عين الخداع السابق وانه محمول على المجاز
ولقوة قدمه كما ستعرفه وفي هذا الوجه المخادعة على حقيقتها كما قال خدعوا انفسهم وهذا
ظاهر كلامه موافقا لما في الكشاف لكن ذهب بعضهم الى ان المص اراد هذا المعنى على سبيل المجاز
يعني انه مجاز اخر غير الاول قوله لما غروها بذلك اي باظهار الايمان واستبطان الكفر
وفي الكشاف وهم في ذلك يخدعون انفسهم حيث يمنونها الاباطيل ويكذبونها فيما يحدثونها به
قوله وخدعتهم انفسهم اي ارواحهم وهذا اشارة الى تحقق الخدعة من الجانبين ولو كان
الخدعة مجازا كما هو الظاهر للتغاير الاعتباري فان الشخص من حيث كونه خادعا الواحد من
الاحاد غيره من حيث كونه مخدوعا الشيء من الاشياء بالاماني بتشديد الياء وقد جوز فيها
تخفيف الياء جمع امنية وهي في الاصل ما يقدره الانسان في نفسه من مني اذا قدر ولذلك
يطلق على الكذب وهو المراد هنا ولذا وصفها بالفارغة اي الخالية عن الفائدة قوله وحملتهم
على مخادعة من لا يخفى عليه خافية قد سبق منه ان المنافقين لم يقصدوا مخادعة الله تعالى
فظاهر هذا الكلام لا يلايم ذلك الا ان يقال المراد على مخادعة رسول من لا يخفى له والاولى انه
اشارة الى ما ذكره الزمخشري من انهم يقصدون مخادعة من لا يخفى عليه خافية وقد عرفت
توجيهه قوله لان المخادعة الخ كانه اشارة الى ترجيح هذه القراءة على القراءة السابقة فحقه
التقديم وايضا قوله لا يتصور الا بين اثنين ان اراد به اثنين متغايرين بالذات فغير
مسلم اذ التغاير الاعتباري كاف فيه كما اعتبره اولا وان اراد به اثنين متغايرين مطلقا
فمسلم لكن لا يفيد ترجيح هذه القراءة على تلك القراءة ولو قال لان المخادعة لا تحسن
الا بين اثنين متغايرين بالذات لكان له وجه واما عدم التصور فليس بتام وايضا
لم لا يجوز ان يكون المفاعلة بمعنى الثلاثي لافادة المبالغة كما حملها عليه في يخادعون الله نعم
ترجيح بعض القراءة المتواترة على بعض اخرى منها في الافصحية شايع وهنا ليس كذلك
فالايراد بان القراءة انما هي بالسماع من الرسول عليه السلام لا بالرأي ومقتضى العقل
وحسن الظن بالسلف يدفع مثله ليس بشيء لما ذكرناه ولم يتعرض لترجيح قراءة يخدعون
على يخادعون في يخادعون الله لان قراءة يخدعون هناك من الشواذ فلا مساغ لترجيحه
على قراءة يخادعون لكونها متواترة واما هنا فكلاهما من المتواترات اذ المراد بالباقين

في قوله وقرأ الباقون من بقي من القراء السبعة غير ما ذكر اولا فيمكن اعتبار الترجيح في المتواترات
عند تحقق اسبابه وما عدا القرائتين من الشواذ قوله ويخدعون من التفعيل لخدع
وبناء التفعيل للتكثير في الفعل ويخدعون بفتح الياء والخاء وتشديد الدال مع الكسر كلاهما
على البناء للفاعل بمعنى يختدعون اي يخدعون من الافتعال اذ اصله يختدعون فنقل
حركة التاء الى الخاء وادغمت في الدال لقرب مخرجهما والافتعال هنا متعد كالثلاثي نقل
عن الاساس انه يقال خدعه واختدعه اذا اضاله فانخدع فلا يكون النصب بنزع
الخافض قوله ويخدعون من الافعال والاخداع ويخادعون من المفاعلة كلاهما على لفظ
ما لم يسم فاعله بنزع الخافض اي وما يخادعون الا عن انفسهم والظاهر ان المفاعلة حينئذ
بمعنى الثلاثي قوله والنفس ذات الشيء الخ والمراد بالشيء كل موجود جوهرا كان او عرضا ذوالارواح
والجماد وللاشارة الى ذلك عطف قوله حقيقته عليه ولا وجه للتخصيص بالحيوان اذ لكل شيء
حقيقة وماهية يكون الشيء به هو هو والذات منقول من مؤنث ذو بمعنى الصاحب لان
المعنى القائم بنفسه بالنسبة الى ما يقوم به او افراده يستحق الصاحبية والمالكية ولكون التاء
للنقل دون التانيث لم يتحاشوا اطلاقها على الباري تعالى ذاته وجل شانه واما النفس فلا يطلق
عليه تعالى الا مشاكلة تحقيقية او تقديرية فالتعريف مختص بالممكن الموجود وهو حقيقة
في الذات مجاز فيما عداه ومن هنا قال ثم قيل للروح اي مجازا بعلاقة ان نفس الحي وذاته
بسببه يحيى به ما دام الروح باقيا فيه فحاصل العلاقة المجاورة ان اريد بالروح النفس
الناطقة التي يشير كل احد بقوله انا والحق ان الروح مما استأثره الله تعالى بعلمه وغاية
علمنا انه الذي يحيى به بدن الانسان ويموت حين مفارقته عنه قال تعالى الله يتوفى
الانفس حين موتها الاية وللقلب وهو عضو صنوبري قوله لانه محل الروح الخ اشارة
الى العلاقة كون القلب محل الروح بناء على ان الروح عبارة عن بخار لطيف منبعث من
القلب وتفيض عليه القوة الحيوانية فيسري حاملا لها في تجاويف الشرايين الى اعماق البدن
كما صرح به في سورة الحجر وهذا قول الاطباء ويسمونه بالروح الحيواني قوله ومتعلقه الخ
قيل ان الروح جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فانه يطلق عليه الروح
كالنفس وهذا مذهب الفلاسفة ومسلك المتفلسفة والمص كثيرا ما اشار الى مذهبهم
تبعا للامام وقد عرفت انه مما استأثره الله تعالى بعلمه فاطلاق النفس عليه من قبيل ذكر احد
المجاورين وارادة الاخر في الاول وذكر المتعلق بفتح اللام وارادة المتعلق في الثاني وهذا
مجاز عن المجاز اذ قد ان النفس مجاز في الروح كما يشعر به قوله ثم قيل للروح والمجاز عن المجاز
انما يصح اذا كان المجاز الاول مشتهرا حتى يلتحق بالحقيقة وهنا كذلك ولو قيل ان النفس
حقيقة في الروح كما ذهب اليه بعض وان لم يلايم كلام المص لكان الامر واضحا قوله وللدم

لان قوامها الخ القوام بكسر القاف مايقوم به ويبقى والنفس تؤنث بمعنى الروح وتذكره
بمعنى الذات كما نقل عن المصباح لكن المراد بالضمير في قوامها الذات لا الروح فالفرق المذكور غير
تام فالاولى ان النفس من المؤنث المعنوى باى معنى اريد بها فهذا المجاز من قبيل ذكر
المسبب وارادة السبب قوله وللماء اطلاق النفس على الماء غير متعارف في اللغة كما قال
ابن الصايغ في حاشية الكشاف انه لم يوجد في كتب اللغة والذى فيها النفس بفتحتين انتهى
لكن هذا لا يضر المص ولا الكشاف لانهما في بيان المجاز اللغوى ولا يضر عدم ثبوته في اللغة
ولذلك قال لفرط الخ ولو كان مراده بيان ما ثبت في اللغة لما احتاج الى ذلك وهذا المجاز ايضا
من ذكر المسبب وارادة السبب لان بقاء المحتاج بسبب المحتاج اليه والا فنفس الاحتياج
ليس معدودا من العلاقة المعتبرات عند الثقات قوله وللرأى في قولهم فلان يؤامر نفسه
قيل التثنية اى بتردد بين رأيين فمؤامرة النفس كناية عن التردد والمؤامرة المشاورة
كالايتمار لقبول بعضهم امر بعض فيما يشير به عليه فابدلت الهمزة واوا فعلاقة هذا المجاز
ذكر المسبب وارادة السبب ايضا كذا قيل والموافق لكلام المص لانه ينبعث ذكر السبب
وارادة المسبب قوله او يشبه ذاتا له فيكون استعارة مصرحة وهذا هو الظاهر والمراد
بالانفس الذوات في المخادعة تحتاج الى اعتبار التغاير الاعتبارى كما عرفت هناك واذا حملت
على ارواحهم فلا حاجة الى التغاير الاعتبارى وانما ضعف مع ان فيه تغايرا حقيقيا لما عرفت
انها حقيقة في الذات ولا قرينة قوية على المجاز وكذا الكلام في الحمل على الرأى وايضا لا
لا حسن لمخادعة الارواح لاسيما اذا كان المراد بها الانجرة والخداع في الاراء اظهر منه في
الارواح قوله لا يحسون له والتعبير بلا للاشارة الى ان ما بمعنى لا اذ النفى للاستقبال يوحى
اليه قوله لتمادى غفلتهم ترك الواو لان الجملة تذييلية لا عاطفة وبذلك اشارة الى الخداع
لكن المراد لحوق ضرره كما قال جعل لحوق الخ وايضا نبه بقوله لتمادى الخ على ان النفى لاستمرار
النفى لا لنفى الاستمرار قوله ورجوع ضرره اليهم اى فقط تركه لظهور الحصر من النظم الجليل ع
اكتفى بالوجه الاول من معنى خداعهم لانفسهم اشارة الى رجحانه كما اشار اليه بتقديمه وفيه
اشارة الى ان ارتباط قوله تعالى وما يشعرون بقوله تعالى وما يخدعون الا انفسهم اولى من
ارتباطه بقوله تعالى يخادعون الله اما اولا فلانه اقرب لفظا واما ثانيا فلانه لو ارتبط بذلك
لكان المعنى وما يشعرون ان الله تعالى يعلم ما يسرون وما يعلنون مع انهم يشعرونه فيحتاج
الى التحمل بان شعورهم كلا شعور وايضا لو كان المعنى هكذا لجاز ان يكون يخادعون الله ترجمة
عن معتقدهم وظنهم ان الله تعالى ممن يصح خداعه لعدم شعورهم بانه يعلم السر والخفية
وقد تركه المص مخالفا للكشاف فعلى هذا الوجه لاتصاله بيخادعون الله والوبال سوء العاقبة
والضرر نبه عليه بعطف رجوع الضرر واصل وخامة المرعى فتجوز به عما ذكر ثم صار حقيقة

ع ومع ان غيره يعلم بالمقايسة عليه ايضا

عرفية وقد يستعمل في الاثم ليؤدى الى الضرر والالم مأوف بوزن مقول من آفة بمعنى
العاهة يقال ايفت الاشياء فهى مأوفة اصله مأووفة فعمل ما عمل في مقوول فصار
مأوفة كمقولة والحاصل انهم لتمادى غفلتهم وامتدادها كالذى لا يحس له فلم يشعروا امرا
كالمحسوس وفي ايراد الحواس بالجمع تنبيه على ان حواسهم باسرها كانها مأوفة قوله
والشعور الاحساس اى الادراك بالحواس الخمس الظاهرة مقابل للعلم عند بعض وداخل الفاضل الخيالي
في العلم عند بعض اخرين قيل كون ادراك الحواس علما يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست
من اولى العلم قوله ومشاعر الانسان حواسه اى حواسه الظاهرة والباطنة عند مثبتيها
او الظاهرة فقط وكذا مشاعر سائر الحيوان حواسه اذ هى من القوى الحيوانية غير مختصة
بالانسان وتخصيصه بالذكر هنا من مقتضيات المقام قوله واصل الشعر بكسر الشين
وسكون العين لانه اسم للعلم الدقيق كما في قولهم ليت شعرى ثم نقل في عرف اللغة الى الكلام
الموزون لاشتماله العلم المذكور ثم استعمل في الادراك بالحواس هذا مقتضى بيانه ولا يخفى
ما فيه قوله ومنه الشعار بكسر الشين بمعنى الثوب الذى يلى الجسد لمماسة الشعر وضمير
منه راجع الى الشعر اى ومنه اخذ واشتق الشعار اشتقاقا صغيرا او كبيرا وفيه تردد
وجملة وما يشعرون لا محل لها من الاعراب لكونها مستأنفة او منصوب المحل على الحالية
وهو الاولى واما كونها معطوفة فغير ملايم لترك الواو في تبيين معناه كما نبهنا عليه وايضا
الجامع غير واضح ومفعوله محذوف وهو لحوق وبال الضرر قوله والمرض حقيقة لما ذهب
الى ان للانسان حالتين صحة ومرض ولا واسطة بينهما لا عند جالينوس الرئيس والصحة
تصدر عنها الافعال سليمة والمرض يقابلها وفي المصباح ان المرض حالة خارجة عن الطبع
ضارة بالفعل فتحول الحول والحدب مرض عند الاطباء دون اللغة فهو بالمعنى المعتبر عند
الاطباء اعم منه بالمعنى اللغوى ولما كان الالم اثر المرض لا عينه لغة واصطلاحا عدل عن قول
الكشاف فحقيقة المرض الالم الخ ويؤيده ان الالم اعم من المرض اذ الالم في الاصحاء لا يخرجه
عن الاعتدال الخاص به لكن بين المرض والالم اتصال تام بحيث لا يفارق المرض عن الالم
قيل الصداع الم في اعضاء الرأس تسامحا وتنبيها على شدة الاتصال بينهما كانه هو هو قوله
عن الاعتدال الخاص به اى الاعتدال الشخصى بل الاعتدال العضوى فالظاهر ان المراد الاعتدال
الطبى لان الاعتدال اما حقيقى وهو كون العناصر الاربعة البسائط متساوية كما وهو معلوم
وكيفا وهو الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ومعنى تساويها عديمة الميل الى الطرفين
المتضادين وان يكون على حاق الوسط بينهما وما ليس معتدلا حقيقيا ان غلب عليه من
الاجزاء في الكمية ومن الكيفيات في الشدة والضعف ما ينبغى له ويليق به خواصه واثاره
كالحرارة الغالبة في الاسد للشجاعة والبرودة الغالبة في الارنب فهو الاعتدال بحسب الطب

والاقغير المعتدل فالمعتدل حقيقيا اوطبيا ثمانية اقسام لانه قد يعتبر بالنسبة الى النوع
والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل بالنسبة الى الداخل والى الخارج والاعتدال الشخصي
بالنسبة الى الخارج وهو الذى يحتاج اليه الشخص فى بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقيسا
الى امزجة الاشخاص الاخر من صنفه وله عرض وهو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة
الى الداخل هو الذى يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوى مقيسا الى الخارج
ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللايق به دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض
الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي ومقيسا الى الداخل هو الذى ينبغي للعضو حتى يكون
على احسن احواله واكمل ازمانه كذا فى شرح المواقف ملخصا فعلم حسن ما ذكرناه من ان المراد
الاعتدال الشخصي بل العضو والاعتدال الطبي فظهر ايضا ان المراد من البدن اعضاء
البدن بعضا او كلا واما كون بعض المرض عرضا لا مرضا فمن تدقيقات الاطباء كما قيل ويؤيده
ان ذلك ان اوجب الخلل فى افعاله فهو مرض وهو عرض ايضا اذ كونه مرضا لا ينافى كونه عرضا
والمراد الافعال الطبيعية كالنمو والحيوانية كالنفس ونفسانية كجودة الفكر كما هو المتعارف
عند الحكماء لا الافعال المتعارفة كالضرب كذا قيل ولا ضير فى ارادة الافعال الاختيارية ايضا
المتعارف كما يشاهد اختلالها عند انحراف المزاج وبناء الكلام على مذهب الفلاسفة فى العلوم
الشرعية بعيد جدا ولو لم يخصص بالافعال المتعارفة فلا اقل من التعميم منها **قوله** التى تحل
بكمالها اشارة الى العلاقة والضمير راجع الى النفس المدلول عليها بقوله نفسانية والمراد
بها اما الروح او القلب والمراد بكمالها ما يتم به نوعه فى صفته لا فى ذاته والنفسانى منسوب
الى النفس على خلاف القياس كروحانى **قوله** كالجهل بسيطا كان او مركبا ولصعوبة ازالة
المركب لظن صاحبه كالاعطف وسوء العقيدة مع دخوله فى الجهل والحسد تمنى زوال
نعمة الغير وهو حرام والغبطة تمنى نيل مثلها من غير زوال وهو ليس بمذموم والضغينة
كالضغن بهجات الحقد واضمار العداوة وحب المعاصي حبا اختياريا والا فالنفس مجبول
على حب المعاصي كما فى التوضيح **قوله** لانها مانعة عن نيل الفضائل ما دامت تلك الاعراض باقية
غير زائلة والمعنى لانها مانعة الح كما ان المرض الحقيقي مانع عن وقوع الافعال سديدة وقوله
او مؤدية الى زوال الح اشارة الى وجه التشبيه غير الاول والمعنى او مؤدية الى زوال الح كما
ان المرض الحقيقي مؤد الى زوال الحيوة المجازية اذا امتد وتناهى فالمراد بالمجاز الاستعارة
ولفظة او فى مؤدية لمنع الخلو والمراد بالحيوة الحقيقية الاخروية النافعة لامتناع طريان
الموت عليها وهذا معنى الحقيقية هنا وليس مقابلا للمجاز حتى يلزم ان يكون اطلاق الحيوة
على حيوة الدنيا مجازا فانه حقيقة بالنسبة الى الوضع لكنه لطريان الموت عليها كان لم تكن
وهذه الحيوة الابدية السعادة واما الحيوة لاهل النار فلا تنفعه ولذا نفى الحيوة عنهم بقوله

ثم لا يموت فيها ولا يحيى فهى وان لم يكن الموت طاريا عليها فهى كلا حياة ولظهور ذلك
لم يقيد المص بالسعادة فلا اشكال والاية تحتملهما الح ولذا تعرض المص ببيان معنى المرض
حقيقة ومجازا وقدم الحقيقة لانها اصل وان كان الظاهر ان يكون المراد هنا مجازا
ومن ههنا اختار صاحب الكشاف المعنى المجازى كما قيل نظرا الى قوله والمراد به هنا ما فى
قلوبهم من سوء الاعتقاد الح وبعضهم ذهب الى ان صاحب الكشاف قال بما ذهب اليه المص
ولعله نظر الى قوله واستعمال المرض فى القلب يجوز ان يكون حقيقة ومجازا فالحقيقة ان
يراد الالم كما يقال فى جوفه مرض الح ثم قال ويتحرقون عليهم حسدا الح والظاهر هذا الاحتمال
فان قول المص فان قلوبهم متألمة تحرقا على ما فات الح اشارة الى المعنى الحقيقي وهو بعينه
مذكور فى الكشاف والقول بان قول المذكور ليس اشارة الى المعنى الحقيقي له ضعيف
فان ما عداه من المقالات لا يصلح ان يكون مثالا للمعنى الحقيقي فلو لم يكن ذلك القول بيانا
للمعنى الحقيقي له يكون تعرضه لبيان المعنى الحقيقي للمرض ضايعا **قوله** فان قلوبهم متألمة
ظاهره انه عد الالم من المرض كما هو مسلك الزمخشرى على ما هو الظاهر من كلامه مع انه
قد عدل عن قول الكشاف لحقيقة المرض الالم فيما مر وهنا قد اعترف به وقد سمعت
توجيه كلام الكشاف وهو ان بين المرض والالم اتصال تام بحيث لا يفارق المرض عن الم ما
فبهذا الاعتبار قيل حقيقة المرض الالم تسامحا وتنبيها على فرط الملابسة بينهما وله نظائر
فى كلامهم كتسمية الالفاظ الانشائية باسامى معانيها حيث ذكر البيع والنكاح واريد
بهما الايجاب والقبول لما بينهما من العلاقة القوية حيث لا يتخلف المعنى عنه اصلا صرح به
مولانا خسرو فى درره قال الامام الانسان اذا ابتلى بالاخلاق الردية كالحسد والنفاق
والكفر ودام به ذلك اداه الى تغير مزاجه وقلبه انتهى وهذا معلوم بالوجدان فمن انكره
ولم يفهم قلبتهم وجدانه فقول الشارحين للكشاف انه لا يصح ارادة المعنى الحقيقي و
الحق الحقيقي بالقبول رواية ودراية ليس بشيء بل نقول اختيار المعنى الحقيقي احق
بالقبول اما اولا فلانه الاصل ولا داعى الى العدول عنه واما ثانيا فلان فيه بيان رسوخ
المعنى المجازى للمرض لما عرفت من ان المرض الحقيقي مسبب عن المعنى المجازى له اذا كان
دائما وراسخا فى القلب فتحقق المسبب يستلزم تحقق السبب وفيه تكثير المعنى بلفظ وجيز
ولا يخفى متانته ورشاقته **قوله** تحرقا على ما فات التحرق التفعل من الحرق وهو قطع الحديد
بمبرد الحديد فان الحديد بالحديد يفلح واستعير لحك بعضها ببعض حتى يسمع لها صوت
وكنى بها عن شدة الغيظ والغضب وهو المراد هنا ولا بأس فى حمله على حرق النار كما اشتهر
ان الحسد محرق كالنار وفيه اشارة الى ان سبب المرض الحقيقي وهو احراق النار قلبه
فيسوء مزاجه بل يؤدى الى هلاكه فالعلة حصولية لا تحصيلى **قوله** من الرياسة وفى هذا

يشترك جميع الكفار لكن المنافقين لعدم اظهارهم ذلك كان سببا للمرض الحقيقي دون
سائر الكفار قوله وحسدا من قبيل عطف العلة على المعلول واشارة الى المرض المجازى
الذى يؤدى الى المرض الحقيقي كما اشرنا اليه فزاد الله تعالى غمهم السبب المؤدى الى هلاكهم
لزيادة سوء مزاجهم دمر الله امثالهم عن اخرهم واشادة بالدال المهملة اى رفع ذكرهم
واشتهار شانهم حتى نزل فى علو حاله قوله تعالى ورفعنا لك ذكرك قوله ونفوسهم عطف
على قلوبهم ناظرا الى المعنى المجازى اى ارواحهم ومحل معارفهم كانت مؤفة بالكفر وفى التعبير بكانت
مبالغة فى شدة شكيمتهم واختلال انظارهم بحيث يكاد يمتنع ادراك الحق قوله وسوء
الاعتقاد اما ان يراد به الكفر للمبالغة فى تقبيح حالهم والتسجيل على كفرهم بالاجمال والتفصيل
او الاماني الفارغة الزايغة قال تعالى ويعذب المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات
الظانين بالله ظن السوء الاية قوله فزاد الله تعالى ذلك اى المذكور من الكفر وسوء الاعتقاد
وحذف من زادهم اختصار فى الموضعين ولما كان زيادة الكفر خفيا اشار الى وجهه بقوله
بالطبع اى بالختم اى باحداث الهيئة فى نفوسهم تمرنهم على استحباب الكفر والمعاصى بحيث
لا ينفذ فيها الحق وبطل استعدادهم بالمرة فبقوا خاسرين وللاصل فاقدين وهذا معنى زيادة
الكفر ونحوه هنا ومعنى الطبع والختم قدم تفصيله فى قوله ختم الله الاية ثم الظاهر ان هذه الجملة
اخبارية عطف على الجملة الاسمية لنكتة وهى ان الجملة الاولى تفيد ان ذلك المرض مستمر
فيهم وثابت لا يزول كما اشار اليه المص بلفظة كانت وفى الجملة الثانية اختير الفعلية لافادة
التجدد ومثل هذا مانع لتناسب المتعاطفين فى الاسمية والفعلية وقيل ان هذه الجملة
انشائية دعائية ودعا الله تعالى بزيادة المرض فى نفوسهم الى ان يهلكوا برمتهم او تعليم
للمؤمنين ان يدعوا عليهم بذلك كما صرح به فى سورة المنافقين فح يكون الجملة معترضة
وصدر بالفاء لانها تكون مجردة وبالواو وبالفاء كقوله واعلم فعلم المرء ينفعه ان سوف
ياتى كلما قدرا ومع وقوعه فى كلام الشاعر صرح به النحاة فلا وجه لما قيل ان الانسب ترك
الفاء قوله او بازدياد التكاليف مصدر مضاف الى المفعول وفاعله لم يذكر فانه مطاوع
زاد المتعدى الى مفعولين لان زاد يستعمل لازما ومتعديا الى مفعولين ثانيهما غير الاول
كاعطاء كما فى اللباب فاذا كان متعديا الى مفعولين فيكون مطاوعه متعديا الى مفعول واحد
ويجوز ان يكون لفظة او لمنع الخلو والمراد بالتكاليف التكاليف الشرعية لا اللغوى وهو
تكليف النبى عليه السلام ببعض الامور فانه لا يلايمه قوله وتكرير الوحى فانه عطف تفسير له
وايضا قوله تعالى واما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم الاية يدل على ذلك
المذكور من ان المراد التكليف والزيادة بها وتضاعف النصر تكراره وتواليه مصدر مضاف
الى الفاعل بخلاف الازدياد لما عرفت قوله وكان اسناد الزيادة اليها لما كان اسناد الزيادة اليه تعالى

تارة كما هنا واسنادها الى السورة اخرى حاول بيان جهة اسنادها اليه تعالى واسنادها
الى السورة فقال وكان اسناد الزيادة لها وظاهر كلامه يوهم ان اسنادها اليه تعالى مجاز
لكنه ليس كذلك بل مراده بيان الفرق بين الاسنادين ويؤيده ما ذكرناه تحقيقه سابقا
فى قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الاية حيث قال وهى اى الختم والتغطية والاغفال والاقساء
من حيث ان الممكنات باسرها مستندة اليه تعالى واقعة بقدرته اسندت اليه تعالى انتهى
فالزيادة اما بالطبع او بغيره كما قرره فبعد تصريحه بان مثل ذلك الاسناد بل اسناد جميع الممكنات
مما ليس للعبد مدخل فيه حقيقى لا وجه للاشكال هنا بان هذا التاويل انما يحتاج المعتزلة اليه
لا اهل السنة اذ لا قبح فى ايجادها اى الختم ونحوه عندنا وايضا صرح ارباب البلاغة بان كون
الاسناد حقيقة او مجازا يعرف من مذهب قائله واستوضح بانبت الربيع البقل حيث يكون
الاسناد مجازا اذا صدر من الموحدين وحقيقة اذا صدر من الدهرى فكلام المص كونه
موافقا فى التعبير لكلام الزمخشرى لا يضر اذ كل اناء يترشح بما فيه فمراده ان اسنادها اليه تعالى
حقيقة اذ لا مدخل للعبد فيها بطريق الكسب واما تعرضه كونه مسببا من فعله لتوضيح الفرق
بينه وبين اسنادها الى السورة حيث لكونها سببا الا يرى انه قال فى تحقيق اسناد الختم
ونحوه وعلى هذا المنهاج كلامنا وكلامهم فيما يضاف الى الله تعالى من طبع واضلال ونحوهما
انتهى فلو حمل كلامه هنا على ظاهره لكان مناقضا لكلامه هناك مع قطع النظر عن مخالفته
لمذهبه فلا بد من التمحل فى التوفيق بين كلاميه بمثل ما ذكرناه قوله ويحتمل ان يراد بها الاحتمال
معناه الحقيقى العفو والاغضاء وفى اصطلاح المؤلفين يستعمل بمعنى الجواز فيكون
لازما وبمعنى الاقتضاء فيكون متعديا مثل احتمل ان يكون كذا واحتمل الحال وجوها كثيرة
كذا قيل وهنا بمعنى الجواز اى ويجوز معطوف على ما قبله معنى اى يجوز ان يراد بالمرض
ما يعرض للبدن لها وانما قال هنا ويحتمل ان يراد بها للاشارة الى ضعفه فان اطلاق المرض
على ذلك ليس بحقيقة وهو ظاهر وانما يكون مجازا والعلاقة بينها وبين الحقيقى غير ظاهر
واختار تداخل على يدخل لكون الدخول على التدريج والتعاقب او للمبالغة من الجبن
الخوف ومنشأ ضعف القلب عما من شانه ان يقوى فيه والخور بفتح الخاء المعجمة والواو
والراء مهملة اصله رخاوة فى العصب ونحوه ثم تجوز به عن الجبن وشاع فيه حتى صار
حقيقة عرفية فيكون كالتاكيد للجبن والابقاء على الرخاوة فى القلب جائز فيكون تاسيسا
والشوكة القوة فى الحرب ومنه شاكى السلاح اى تام السلاح كانهم شبهوا الاسلحة
بالشوك فى عدم المقاومة والاضرار وفى دفع العدو والضرر قوله وامداد الله تعالى لهم
بالملائكة وهذا انما يتم اذا اعتقدوا ذلك وهو محل نظر فالاولى تركه وقذف الرعب اى رميه
الرعب الخوف مع الاضطراب قوله تضعيفه اختار التضعيف هنا والتضاعف آنفا للتفنن

والمال واحد قوله وتبسطا اى بمازاد لرسوله تبسطا وهو التوسع فالتبسط في البلاد
بمعنى سعة شريعته واشراق الارض بنورها وقيل بمعنى سعة ماليكهم وهذا معنى مجازى له
لكنه قريب من المعنى الحقيقي جدا قوله اى مولم بفتح اللام اسم مفعول من الايلام يدل
عليه قوله وصف به العذاب للمبالغة لايقال الم فهو اليم فهو فعيل من الثلاثى لكنه بمعنى
مفعل اسم مفعول واما كونه بمعنى مفعل بكسر العين اسم فاعل فليس بثابت عند الزمخشرى
وتبعه المص هنا اذ لو حمل المص على اسم الفاعل لم يكن في الاسناد مجاز ويكون قوله كقولهم تحية
بينهم الخ وجد جده ضايعا فمن قال ان الكسر ان لم يتعين فلا شبهة في صحته الخ فقد عدل عن النهج
القويم قوله تحية بينهم الخ هو من قصيدة طويلة لعمرو بن معدى كرب ومحل الاستشهاد ضرب
وجيع جعل الضرب ذا وجع مع انه سبب الفاء الوجع الى المضروب وكذلك جعل العذاب
متألما وذا الم مع انه موقع للالم للمعذب فالاسناد فيهما مجاز عقلى اشار اليه بقوله على طريقة
جد جده لكن بينهما فرق من جهة ان جد جده من قبيل الاسناد الى مصدر الفعل وهنا ليس
كذلك ولذا قال على طريقة قولهم الخ والقول بان العذاب هو الالم الشديد فيكون من قبيل
جد جده اذ حاصله الم مضعيف اذ المراد بالعذاب العقاب بنحو النار فليس عين الالم بل
مستلزم له ولو اريد به الالم الفادح لتم البيان لكن الشايع في عرف الشرع عذاب النار وغيره
فالظاهر انه من قبيل سيل مفعم للمبالغة كان العذاب بلغ في ايلام العصاة مبلغا لايعرف قدره
حتى صار نفس العذاب والعقاب ذا الم ومتألما والتحية التعظيم ومضافة الى بينهم مجرور
بكسر النون قال المص في قوله تعالى حتى اذا بلغ بين السدين الآية وبين هنا مفعول به وهو
من الظروف المتصرفة انتهى فمن ادعى انه لازم الظرفية بقول تحيتهم فيما بينهم على حذف
المفعول به واسناد ضرب وجيع الى تحية ليس بحقيقي ولا مجاز عند الخطيب قوله قرأها اى
هذه القراءة وهي قرأة التخفيف بقرينة المقابلة قوله والمعنى بسبب كذبهم اى الباء للسببية
وما مصدرية والفعل مأول بالمصدر وهذا اولى من جعل ما موصولة اما لفظا فلعدم احتياجه
الى تقدير الضمير واما معنى فلان المناسب للعلية هو المعانى لا الذوات قوله او بدله اشارة الى
ان الباء للبدلية لا للسببية كانه اشار الى ان العذاب منه تعالى عدل كما ان الثواب فضل
لايكون الاعمال الصالحة ولا الفاجرة اسبابا للثواب ولا العقاب بل هما بدلهما جزاء اشار
اليه المص بقوله جزاء لهم ويظهر منه وجه عدم حملها على المقابلة اذ هي تشعر السببية لملاحظة
المعاوضة فيها دون البدلية الا يرى ان قول الشاعر فليت بهم قوما اذا ركبوا شدوا الاغارة
فرسانا وركبانا اى ليتهم بدلهم فان البدلية صحيحة دون المقابلة والمعاوضة في ذلك القول
واما حملها اولا على السببية فبناء على ان الاعمال اسباب عادية للجزاء لا اسباب موجبة له
كما زعم المعتزلة فكلاهما بالاعتبار المذكور حسن انيق ولطيف رشيق قوله وهو قولهم

امناحين لقاء المؤمنين فان هذا القول اخبار لا انشاء سيجيء الاشارة منه في قوله تعالى
واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا الآية وهذا مراد المص لا في قوله تعالى ومن الناس من يقول
امنا بالله وباليوم الاخر الاية فانه انشاء مع احتمال الاخبار لكن الظاهر هو الاول ثم ان
هذا القول صفة ثانية لعذاب لا صفة لاليم لما عرفت في اول سورة الفاتحة من ان الصفة
المشتقة لاتوصف اى لاتكون موصوفا بل تكون صفة لشيء قال النحرير في المطول ومن
خواص كان اجتماعه مع المضارع فيفيد الاستمرار وهو كثير في كلام البلغاء لاسيما في كلام الله
الاعلى قال قدس سره كلمة كان في النظم للدلالة على الاستمرار في الازمنة وهو قولهم امنا
اخبار باحداثهم الايمان فيما مضى وهم مصرون على ذلك في عموم الاوقات وكاذبون على
الاستمرار في جميع الحالات لاير عون عن ذلك الكذب لخبث الاعتقاد قوله وقرأ الباقون
من السبعة القراء من كذبه بالتشديد والبناء للتعدية والمفعول مقدر اشار اليه بقوله
يكذبون الرسول بقلوبهم وتكذيب الرسول عليه السلام مستلزم لتكذيب جميع ما يجب
الايمان لكونه مبلغا له والتخصيص به مع ان تكذيب واحد من جميع المؤمن به مستلزم لتكذيب
ماعداه لان المخادعة مع الرسول عليه السلام والحمل على تكذيبه عليه السلام اوفق لذلك على
ان تكذيب ما عدا شانه تعالى وما سوى الرسول عليه السلام لايستلزم تكذيب جميع المؤمن به
بل يستلزم عدم الاعتداد به ولما كانوا معترفين بنبوته حمله على التكذيب بقلوبهم مع ان
محل التكذيب كضده التصديق القلوب واللسان ترجمة له وعلامة عليه قوله واذا خلوا
الى شياطينهم عطف على بقلوبهم اى ويكذبون الرسول عليه السلام وقت خلوهم وانفرادهم
معهم بالسنتهم ايضا والقول بانه بتقدير وبالسنتهم اذ الخ لا حاجة اليه اذ العطف حسن
بدونه ويعم القلوب والالسنة والتقدير يوهم التخصيص بالالسنة كما ان بقلوبهم يقتضى
التخصيص بها ولايخفى فساده والمراد بالشياطين امثالهم في النفاق وكبراؤهم في تلك
الاخلاق او هم الكفرة المجاهرون الذين هم يماثلون في التمرد الشياطين وسيأتي تفصيله
وفي نسخة شطارهم جمع شاطر وهو من اعيا اهله خبثا والمراد هنا ما ذكر استعارة قوله
او من كذب الخ عطف على قوله من كذب به الذي هو المتعدى اشار اليه بذكر الضمير هناك وتركه
هنا فيكون لازما موافقا لقرأة التخفيف والمخالفة باعتبار المبالغة وعدم اعتبارها والتكثير
كذلك ولما كان ذلك غير مشهور ايده بقوله مثل بين الشيء بمعنى بان وتبين تبينا تاما
كاملا نظير الاول وموتت البهايم اى مات البهايم الكثيرة هذا نظير الثاني والمبالغة في الكيف
والتكثير في الكم وتغايرهما ظاهر والمبالغة في الكذب تقوية بالايمان الفاجرة كما حكى الله تعالى
عنهم في الايات العديدة والتكثير باعتبار كثرة الكاذبين وفيه نوع خفاء اذ لا كثرة في المنافقين
ككثرة البهايم الاموات او باعتبار كثرة الكذب نفسه لصدوره منهم في عموم اوقاتهم كطوف

زيد الكعبة لكن مثاله يلايم الاول قوله او من كذب الوحشي الخ لايكون من الكذب المقابل
للصدق بل بمعنى التحير والتردد والظاهر انه حقيقة فيه وقيل انه مجاز مأخوذ من كذب المتعدي كانه
يكذب رأيه وظنه فيقف لينظر ما وراءه ولما كثر استعماله في هذا المعنى وكانت حالة المنافقين شبيهة
بهذا جاز ان يستعار منه لها انتهى ولا يخفى ضعفه اذ استعماله فيما لا يتصور الكذب والظن كالوحشي
لا يلايمه قوله متحير متردد قال تعالى مذبذبين بين ذلك اي مترددين بين الايمان والكفر والمعنى
المناسب للمقام هو المعنى اللازم لكذب فان كذبهم من جملة خداعهم بخلاف التكذيب ولما كان كذبهم
اساس خداعهم خص الكذب بالذكر قوله هو الخبر عن الشيء الخ الخبر هنا بمعنى الاخبار بقرينة تعديته
بعن لا الخبر بمعنى الكلام المشتمل على نسبة تامة ولنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فانه مع عدم تعديته
بعن فيه شائبة الدور فيكون الكذب هنا وصف المتكلم لا الكلام وان استلزمه فمعنى قوله فيما سبق
وهو قولهم امنا اخبارهم بذلك ومعنى قوله على خلاف ما هو به اي ما هو ملتبس به في الواقع ونفس
الامر وهو مذهب الجمهور وعند اهل السنة هو المشهور ولا يراد اعتقاد المخاطب لانه مذهب المعتزلة
ولا يسوغ اعتباره في كلام اهل السنة فقول بعضهم او في اعتقاد المخاطب وفي ذهنه فكلامه
صادق على المذاهب كلها ففيه ايجاز حسن انتهى اطناب قبيح قوله وهو حرام كله وما ساغ
منه في ثلاث مواطن كما ورد في الحديث الشريف بجوازه في ثلاث مواطن في الحرب واصلاح ذات
البين وكذب الرجل لامرأته ليرضيها لا ينافي ذلك فان هذا من قبيل مباح المحرمات عند الضرورات
وعليه يحمل ما ثبت في الكتب الشافعية ان من الكذب ما هو حرام وما هو مباح وما هو مندوب
وما هو واجب فان كل مقصود محمود يمكن التوصل اليه بالصدق والكذب فالكذب فيه حرام
لعدم الحاجة اليه وان لم يمكن الا بالكذب فالكذب فيه مباح ان كان تحصيل ذلك المقصود مباحا وواجب
ان كان واجبا فلو اختفى مسلم من ظالم وسال عنه وجب الكذب باخفائه وكذا لو سال
عن ماله ليأخذه ولو استحلفه لزمه ان يحلف ويوري في يمينه وكذا في كل مقصود فلا يختص بالصور
الثلث الواردة في الحديث بل ينبغي ان يقابل بين مفسدة الكذب والمفسدة المترتبة على الصدق
فان كانت المفسدة في الصدق اشد ضررا فله الكذب وان كان عكسه او شك حرم عليه الكذب انتهى
ما نقل البعض عن الامام الغزالي والنووي ملخصا وسره ما قاله المص في قوله تعالى وما فعلته عن
امري الاية ومبنى ذلك على انه متى تعارض ضرران يجب تحمل اهونهما لرفع اعظمهما وهو اصل ممهد
غير ان الشرايع في تفاصيله مختلفة فما قيل وقيل ان معنى الكلية في كلام المص ان الكذب حرام من حيث
ذاته مطلقا وقد يكون مباحا من حيث وصفه كما في الصور المذكورة هو وهم على وهم فانه مع
مخالفته لمذهبه مبني على الاعتزال سهو فاحش لانه ان اراد بقوله فانه مع مخالفته لمذهبه ان
مذهبه ان الكذب يكون مباحا بل يكون واجبا من حيث ذاته فلا شك في فساده بل يخشى منه
امر عظيم لانه ذنب جسيم وان اراد ان مذهبه اباحة الكذب لدفع ضرر فهو عين ما قاله القيل

ويوري من التورية اي اراد في يمينه ما كان صادقا فيه ولم ينو ما استحلفه عليه
منه

وما نقل من الغزالي والنووي يؤيد ذلك بل مصرح في موضع ان الكذب حرام في جميع الاديان
غايته انه قد يكون جائز الضرورة كاكل الميتة ولحم الخنزير فانه جائز لوقت الاضطرار فهل يمكن
لاحد ان يقول اكل الميتة مثلا قد يكون حراما وقد يكون جائزا حتى يكون واجبا من حيث ذاته
فما معنى قوله ان هذا القول وهم على وهم مع انه در على حرير وهذا امر يتحير منه العاقل النحرير وايضا
قوله مبني على الاعتزال خروج عن الاعتدال لان المص وجميع اهل السنة يحكمون قبح الكذب
بحكم الشرعي والمعتزلة يحكمونه بالعقل فمن اين يعرف من حكمه بقبحه وحرمته انه بني على مذهب
المعتزلة ولا اعرف خلافا فيما ذكرناه من ان الكذب حرام من حيث ذاته بلا عارض مبيح له وجائز
عند مساس الحاجة كبعض سائر المحرمات وقوله وما روي ان ابراهيم عليه السلام الخ فيه اشارة
الى ان المعاريض حين اباح الكذب اولى من صريح الكذب ومن هنا قيل ان المعاريض لمندوحة
عن الكذب مع التنبيه على جواز الكذب وقت الضرورة قوله لانه علل به استحقاق العذاب الخ
وهذا اشارة الى اختيار كون الباء في بما كانوا يكذبون للسببية اذ انفهام التعليل من كونها
للبدلية مشكل وهذا ظاهر على قرأ عاصم وحمزة والكسائي واما على قراءة الباقين بناء على انهم
كاذبون في تكذيبهم هذا اذ لولاه لما علل استحقاق العذاب بالكذب واما الحال في كثرة كذبهم
فخال عن الاشكال واما ترددهم في الدين وتحيرهم فراجع الى التكذيب كما لا يخفى على اللبيب
وهذا اشارة الى ما ذكره صاحب الكشاف وتخييل ان العذاب لاحق بهم من اجل كذبهم ونحوه
قوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا الاية وفيه تحريض للمؤمنين على ما هم عليه من الصدق والتصديق
بسبب ان ترتب العذاب على الكذب دون النفاق الذي هو اخبث الكفر تغليظ اسم الكذب
وبيان كمال سماجته وفيه مبالغة في الزجر عنه وترغيب الى الانزجار وضمير رتب عليه راجع
الى الكذب المذكور وهو كذب الرسول عليه السلام وهو اعظم انواع الكذب قبحا بعد الكذب
على الله تعالى وعلى رسوله عليه السلام وفهم قبح سائر الكذب ما لم يمس الحاجة اليه ولهذا قال
المص وهو حرام كله مع ان ترتب العذاب على كذبهم الرسول عليه السلام ونفاقهم والمراد بترتبه
انه مسبب عنه قوله وما روي ان ابراهيم عليه السلام جواب سؤال مقدر بان الكذب لو كان حراما
كله لما صدر عن ابراهيم عليه السلام الكذب لكنه صدر عنه لقوله عليه السلام ان ابراهيم عليه السلام الخ
فلا يكون حراما كله فاجاب بان ما صدر منه لا نم كونه كذبا بل المراد التعريض وهو ان يشار في الكلام
الى جانب والغرض منه الجانب الاخر ولما كاد ان يعترض عليه بانه لو كان التعريض لما اطلق عليه
الرسول عليه السلام الكذب اجاب بانه لما شابه الكذب في الصورة سمي به استعارة قوله
ثلث كذبات وهي قوله في الكوكب هذا ربي وقوله بل فعله كبيرهم وقوله اني سقيم وجه التعريض في
الاول هو ان قوله هذا ربي على سبيل الوضع فان المستدل على فساد قول يحكيه على ما يقوله
الخصم ثم يكر عليه بالافساد كذا بينه المص هناك والحاصل انه عليه السلام تكلم على زعم الخصماء المشركين

انما نقلنا بما روي في الصحيحين وغيرهما
وروي في الترمذي في حديث الشفاعة
انهم يأتون ابراهيم عليه السلام فيقولون
له اشفع لنا [illegible] فيقول لست لها اني
كذبت ثلث كذبات ثم قال عليه السلام
في رواية جادل بها عن دين الله تعالى
منه

لبيان فساد اعتقادهم بالبراهين لكن ظاهره انه تكلم من قبله فيكون تعريضا على صورة الكذب
لما عرفت من ان التعريض ان يشار في الكلام لما وهنا كذلك ووجه التعريض في قوله بل فعله كبيرهم هو
انه اسند الفعل اليه تجوز الا ان غيظه لما رأى من زيادة تعظيمهم له تسبب لمباشرته له او تقريرا
لنفسه عليه السلام مع الاستهزاء والتبكيت على اسلوب تعريضي كما لو قال لك من لا يحسن
الخط فيما كتبته بخط رشيق ءانت كتبت فقلت بل كتبته كذا قاله المص في تفسير هذه الاية
فيكون كناية تعريضية ووجه التعريض في قوله اني سقيم انه اراد به اني سقيم القلب لكفركم
او خارج المزاج عن الاعتدال خروجا قل من يخلو عنه فهو كما قبله تعريض في صورة الكذب لكن
في الاخير التعريض لغوي اعني ما يقابل التصريح والتصريح ان يكون اللفظ نصا في معناه لا يحتمل
معنى اخر احتمالا له متعدا به والتعريض خلافه وهو ان يكون اللفظ محتملا لمعنيين سواء كانا
حقيقيين كما في اني سقيم على احتمال ارادة خارج المزاج عن الاعتدال في الجملة اولا والبعض يدعي
ان المراد بالتعريض هنا المعنى اللغوي لكن الاولى الاطلاق لغويا كان او اصطلاحا كما ظهر لك مما
قررنا فان قوله بل فعله كبيرهم كناية تعريضية على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين هنا وفي
بعض قوله عليه السلام للملك في جواب سؤاله عن امرأته سارة رضي الله تعالى عنها هي اختي حين
اراد غصبها لفرط جمالها وكان من طريق السياسة التعرض لذوات الازواج دون غيرهن
بدون رضاهن ووجه التعريض ح هو انه اراد انها اختي في الدين وهو تعريض لغوي في صورة
الكذب والحديث بطوله مذكور في كتب الحديث **قوله** ولكن لما شابه الكذب في صورته الخ
مشابهتها للكذب من حيث كونها في الظاهر اخبارا غير مطابق للواقع وفي الحقيقة اخبار
مطابق للواقع كما فصلنا انفا فقول الخليل عليه السلام يوم القيمة اني كذبت استحي من ان
اقوم شافعا لان هذه الكذبات الثلث ولو كانت معاريض لكنها لما كانت في صورة الكذب
عد ذلك ذنبا لعلو مقامه وقربه الى الله تعالى ومن هنا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين
الاحرار فما كان لايقا بعلو منصبه ان يحترز عما هو ظاهره يرى كذبا وان ترتب عليه ضررا
بالنسبة الى احاد الامة ثقة بعصمة الله تعالى وحمايته فالمناسب مبارزة اعدائه بالمكروه
بذلا لنفسه في سبيل الله تعالى او دخولا في حفظ حصن الله تعالى قال المص في سورة البقرة
في قصة ادم عليه السلام وعوتب ادم عليه السلام بترك التحفظ عن اسباب النسيان ولعله
وان حط النسيان عن الامة لم يحط عن الانبياء عليهم السلام لعظم قدرهم كما قال عليه السلام
اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل انتهى فانكشف منه جواب اخر
وهو ان المعاريض وان حطت عن الامة لم تحط عن الانبياء عليهم السلام لكنها ليست
منافية للعصمة لعدم كونها كذبا في الحقيقة ولهذا قال عليه السلام اني كذبت ثلاث
كذبات يعني انه صدر مني ثلاث معاريض هي في شاننا كالكذب الحقيقي في حق الامة فاستحي

ان يقوم

ان يقوم شافعا في فصل القضاء وعيسى روح الله يستحيي من ان يقوم شافعا بالشفاعة
المذكورة من قول النصارى انه ابن الله وقول الاخر منهم ان الله هو المسيح ابن مريم فمن تأمل
فيه يعرف ان الانبياء عليهم السلام لهم خشية اجلال من الملك المتعال خشية عظيمة لاجل وقوع
امور حقيرة بل جائزة لكل آحاد من الامة **قوله** عطف على يكذبون الخ فيكون منصوب المحل
لعطفها على خبر كان وقد عرفت ان لفظة ما في بما كانوا المصدرية لا الموصول لما مر واعترض عليه
ابو حيان بانه على الموصولية خطأ لعدم العائد على ما مر في تلك الجملة فيصير التقدير ولهم عذاب اليم
بالذي كانوا اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض الاية وهو كلام غير منتظم وكذا على المصدرية لان
يا سميتها واما على مذهب الجمهور فهو سايغ وقيل عليه ان لزوم الضمير هنا غير مسلم وان النحاة
لم يذكروا وصل ما المصدرية بالجملة الشرطية فتأمل كذا نقله البعض قال المص في قوله انك
انت العليم الحكيم وقيل انت تاكيد للكاف كما في قولك مررت بك انت وان لم يجز مررت بانت
اذ التابع يسوغ فيه ما لا يسوغ في المتبوع ولذلك جاز يا هذا الرجل ولم يجز يا الرجل انتهى فعدم
العائد وان لم يجز في المتبوع لكنه يجوز في التابع ولعل هذا مراد من قال ان لزوم الضمير هنا غير
مسلم وايضا يندفع به الاشكال ان النحاة لم يذكروا وصل ما المصدرية بالجملة الشرطية على
ان عدم الذكر لا يدل على العدم مع ان الاستقراء التام مشكل والاستقراء الناقص غير مفيد
ولعل هذا قال فتأمل وكفى شاهدا بقول الزمخشري فانه من الائمة العربية واذا خصلت الماضي
للاستقبال فلذا حسن عطف الماضي على المضارع لكونه بمعنى المستقبل **قوله** او يقول اي او عطف
على يقول فح لا محل لهذه الجملة لعطفها على الصلة والمعنى ومن الناس من يقول امنا الاية
واذا قيل لهم لا تفسدوا الاية وما بينهما جملة معترضة ونكتتها تعداد قبايحهم ومنشأوه معطوف
عليه ومن ههنا لم يقبح طول الفصل بين المتعاطفين وتأخير هذا الاحتمال يشعر بان الاول
ارجح وقد صرح في الكشاف ان الوجه الاول اوجه ووجه الارجحية قربه اما لفظا فظاهر واما
معنى فلافادته تسبب الفساد للعذاب او بدله لا سيما مع انضمام دعوى الاصلاح ورد
الناصح على وجه الحصر فانه كذب اخر غير الكذب المذكور على ما اختاره المص اذ تصوير الافساد
بالاصلاح افك عظيم ولخلوه عن تخلل البيان او الاستيناف وما يتعلق به بين اجزاء الصلة
او الصفة وان لم يكن اجنبيا مخلا بالفصاحة كما اشرنا من انه من تتمة المعطوف عليه لكن
متى ساغ احتمال اخر خال عن ذلك يحسن الميل اليه ووجه افادته تسبب الفساد للعذاب
انه ح داخل في حيز صلة الموصول الواقع سببا او بدلا اذ المعنى في قولهم انما نحن مصلحون ادعاء
ان ما صدر منا اصلاح لا افساد وهذا الادعاء انما يكون مذموما مؤديا الى العذاب حين ادعوا
ذلك اذا افسدوا في الحقيقة سبب العذاب الفساد الا يرى ان هذا القول انما نحن مصلحون
ليس قبيحا في نفسه اذا وافق الواقع وهنا ليس كذلك كما عرفت فلا وجه لما قاله مولانا خسرو

شهاب

من ان العطف على يكذبون يقتضي ان يكون المعنى ولهم عذاب اليم بقوله انما نحن مصلحون اذا قيل لهم
لا تفسدوا في الارض فيفيد تسبب الفساد بل على تسبب الكذب وهو قوله انما نحن مصلحون انتهى
هذا القول للعذاب لا لتسبب الفساد له ولا وجه ايضا لما قيل انه لا دلالة له على التسبب ح
فانه لما كان قوله انما نحن مصلحون كاذبا علم انهم اهل فساد فيكون ح دالا على تسبب الفساد ولا
يعتبر كون هذا القول سببا للعذاب لاجل كذبه فان سببية الكذب مستفاد من المعطوف عليه
والتخصص بكذب الرسول عليه السلام من مقتضيات المقام وايضا اعتبار كونه كذبا وانه سبب
العذاب يقتضي كونه تاكيدا لا يليق عطف وعطف التفسير بالواو في الجمل خلاف الظاهر وقد يرجح
الثاني بكون الايات ح على نمط تعداد قبايحهم وافادتها اتصافهم بكل من تلك الاوصاف استقلالا
وقصدا ودلالتها على لحوق العذاب الاليم بسبب كذبهم الذي هو ادنى احوالهم في كفرهم
ونفاقهم فما ظنك بساير ها والاعتراض عليه بان هذا مناف لما قدم قبل من قوله انه جعل عذابهم
مسببا لكذبهم رمزا الى قبح الكذب حيث خص بالذكر من بين جهات استحقاقهم اياه مع كثرتهم
وفيه تخييل ان لحوق العذاب بهم انما كان لاجل كذبهم نظرا الى ظاهر العبارة المقتصرة على ذكره
مدفوع بان للكذب جهتين الاولى ان الكذب من حيث كونه خبرا غير مطابق للواقع فهو ادنى
احوالهم ومن حيث كونه كذبا للرسول عليه السلام بقلوبهم واذا خلوا الى شياطينهم فهو عين
النفاق فهو اشنع احوالهم واقبح جهات استحقاقهم العذاب من المخادعة واذاعة اسرار المؤمنين
الى منابذيهم الى غير ذلك من الاغراض الفاسدة فنظر الى ظاهر النظم وهو مطلق الكذب فاطلق
عليه انه ادنى اوصافهم ونظر الى المراد واطلق عليه انه اشنع احوالهم وساق بعض الشارحين
نكتة لرجحانية الثاني بان قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا الاية وقوله تعالى واذا لقوا الذين
امنوا الاية معطوف على قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا الاية فلو عطف على يكذبون
كانا ايضا معطوفين عليه فيدخلان في سبب العذاب فتنتفي فائدة اختصاص الكذب بالذكر
المبني عليه وقد عرفت مما ذكرناه اندفاع ذلك بان قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا الاية وقوله تع
واذا لقوا الذين امنوا وان كانا كذبا ايضا لكن لا التفات الى كونهما كذبا بمعونة العطف بل
المعتبر فيهما الافساد في الاولى والاستهزاء غطاء المسلمين في الثانية وسيجيء الاشارة من المص
الى ما ذكرناه على ان الكذب المختص بالذكر اعظم الكذب فردا وهو كذب الرسول عليه السلام
اما بقلوبهم فقط او بالسنتهم ايضا في الخلوة مع نظرائهم وشياطينهم والكذب المستفاد من
هذين القولين نوع اخر منه غير الكذب المختص بالذكر فلا تنتفي فائدة الاختصاص **قوله**
وما روي لاجواب سؤال مقدر بان المص حمل الكذب على كذب المنافقين في زمن الرسول عم
فاهل هذه الاية هم الحاضرون مع ان ما روي عن سلمان خلافه والمراد به سلمان الفارسي صحابي
مشهور كما اخرجه الجريري وكذا تاويله الذي ذكره المص كما قيل قوله بعد مبني على الضم والمراد
باهل هذه الاية من وصف بالمذكور في هذه الاية فالاضافة لادنى ملابسة مجازا **قوله** فلعله

وهو الرازي من شراح الكشاف كذا قيل

عبر به

عبر به لعدم جزمه بذلك كما قيل ان عادة المص ان يعبر بلعل عما لم يجزم به لا لما هو من نتايج
قريحته كما يريد غيره بهذه العبارة او عبر به فان من عادة العظماء والملوك عدم الجزم مع ان
المقام مقام الجزم وتفسير بعد بانه بعد هؤلاء او بعد زمانه عليه السلام ضعيف اذ مثل
المنافقين الذين هم في زمانه عليه السلام غير منقطع الى يوم الدين بل المعنى لم ياتوا بعد اي
الى الآن وهذا الاستعمال شايع في المحاورات ولما لم يختص بمنافقي عصره عليه السلام
او منافقي المدينة وان نزلت فيهم لان خصوص السبب لا ينافي عموم الحكم في النظم فالآية شاملة
لمن بعدهم من المنافقين ايضا وهذا مراد سلمان رضي الله تعالى عنه والا فلا يحسن عطفه على
على يكذبون او يقول فيختل ارتباط النظم بما قبله اذ الضمير في قولهم عائد الى من هو مذكور قبله
فلاحظة الاتصال بما قبله واجب وهذا قرينة واضحة على ان مراد سلمان ما ذكره المص والى ذلك
اشار بقوله لان الآية متصلة الخ والمعنى على توجيه المص ان اهل هذه الآية وما صدق عليه
هذه الاية لم ياتوا جميعا بحيث لا يشذ منها فرد بل اتى شرذمة قليلة منهم ومن سيجيء بعدهم
اكثر من ان تحصى فقوله لم ياتوا رفع للايجاب الكلي لا سلب كلي فلا اشكال اصلا **قوله** خروج الشيء
اي الموجود عن الاعتدال سواء كان مؤديا الى الفناء او لا والاول كقوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا والثاني الاشياء التي لا يصلح للانتفاع المقصود منه مع بقاء ذواتها
كالفواكه والاطعمة الخارجة عن الانتفاع المقصود منها وهذا هو المراد من الاعتدال واما الم
قوله تعالى ان الله لا يصلح عمل المفسدين فكون المراد به عمل السحرة راجع الى ما ذكر بناء على كون
السحر مؤديا الى الفساد لا لانه معنى اخر كما ذهب اليه صاحب اللباب هذا معناه اللغوي ويقرب
منه البطلان والفقهاء يفرقون بينهما في المعاملات دون العبادات وفي اللباب والقائم
مقام الفاعل هو الجملة من قوله لا تفسدوا لانه هو المقول في المعنى واختاره الزمخشري
والتقدير واذا قيل لهم هذا الكلام وهذا اللفظ فهو من باب الاسناد اللفظي وقيل القائم
مقام الفاعل مضمر تقديره واذا قيل لهم هو ويفسر هذا المضمر سياق الكلام كما فسر في قوله
حتى توارت بالحجاب والمعنى واذا قيل لهم قول سديد فاضمر هذا القول الموصوف وجاءت
الجملة بعده مفسرة فلا موضع لها من الاعراب فقوله لا تفسدوا في محل رفع على ما اختاره
الزمخشري ولا محل لها على قول ابي البقاء وانما ذهب اليه لان الفعل لا يصلح لان يسند الى الفعل
واجاب الزمخشري بانه اسناد له الى لفظه والممتنع اسناده الى معنى الفعل كانه قيل واذا قيل لهم
هذا القول وفيه تامل فتدبر وتفصيل هذا المقام قد مر في تفسير قوله تعالى ءانذرتهم ام لم تنذرهم
الآية **قوله** والصلاح ضده بينه هنا مع ان محله بعد قوله انما نحن مصلحون لكونه ضده والتنبيه
بالتضاد بينه عقيبه وهو الحصول على الحالة المستقيمة النافعة كما في الكشاف في الضد اصطلاحي
ومقتضى كلام المص ان الصلاح عدم خروج الشيء عن الاعتدال فالمراد بالضد اللغوي

وجه ان لا تفسدوا والمراد به لفظه باعتبار
معناه كما اشار اليه الزمخشري بقوله والتقدير
واذا قيل لهم هذا القول والكلام اي واذا قيل لهم
هذا الكلام مرادا به معناه لا لفظه فقط والا لكان
مفردا

اى مطلق التقابل قوله تعالى فى الارض الظاهر ان المراد ارض المدينة لكن لاحاجة الى ذكرها
اذ افساد الكفرة لايكون الا فى الارض وعن هذا قيل ان ذكره للدلالة على الاستغراق لكنه ادعائى
بان تعظيم الشريعة والرسول عليه السلام والمؤمنين كانه سبب صلاح فى جميع الارض
والافساد الضار بهم كانهم صار بالدنيا كلها وللتنبيه على ذلك ذكر فى الارض مع الاستغناء
عنه ويقرب منه ماقيل وجعل ماعدا ارض المدينة لتمحص الكفر فيها اذ ذاك ملحق بالعدم وارضها
كانها ارض الدنيا باسرها لتحقق ماهو المقصود من الارض فيها وهو التعبد فيها والتجنب
عن المعاصى ولهذا السر ذكر فى الارض ولايبعد ان يكون المراد جميع الارض فان افسادهم
وان كان فى ارض المدينة لكن المعاصى واكبر المناهى ضررها يعم جميع البلاد والعباد بل
الوحوش والحيوانات بحبس المطر واستيلاء القحط بل باكثار الهرج والمرج فيختل نظام العالم
عن اخره وهذا التوجيه اوفق لما ذكره المص بعده فلاحاجة الى الادعاء المذكور ولاريب
ايضا فى مساس الحاجة الى ذكر فى الارض قوله وكلاهما يعمان كل نافع ناظر الى الصلاح وضار
ناظر الى الفساد لكن الضر الذى يتضمن النفع الكلى مستثنى منه كقتل الخضر الغلام فان مثل هذا
صلاح وان كان ظاهره افسادا والحاصل انه متى تعارض ضرران يجب تحمل اهونهما لدفع
اعظمهما ومن هذا القبيل مقابلة الظالم المتعدى بفعله فانه ليس بفساد وان كان فى الاول
فسادا كما سيجئ الاشارة اليه فى قوله تعالى ولاتعثوا فى الارض مفسدين والحاصل ان قيد
الحيثية معتبر فيهما وعدل عن عبارة الكشاف وهى الفساد خروج الشئ عن حال استقامته
وكونه منتفعا به ونقيضه الصلاح وهو الحصول على الحالة المستقيمة النافعة انتهى وقد
يقال انه لامنافاة بينهما لان ماذكره المص باعتبار الحقيقة والمآل وهو الذى ارتضاه الراغب
وماذكره الزمخشرى باعتباره فى اصله وماهو من شانه قوله وكان من فسادهم كلامن تبعيضية
وهذا اولى من حملها على الابتدائية لاشعاره بان لهم فسادات اخرى خارجة عن الاحصاء
هيج الحروب يقال هاجت الحرب هيجا وهياجا وهيجانا اذا ثارت ووقع القتال وغيره
مما يشعر بالعدو وهو لازم ولايناسب المقام ويقال هاجها اى اثارها وهو متعد وهو المناسب
ههنا لان الغرض بيان فعلهم واحوالهم الباطلة فالاولى ان فسادهم بمعنى افسادهم اى جعلهم
فسادا فى الارض قال المص فى تفسير قوله تعالى ويسعون فى الارض فسادا الاية اى مفسدين
اشارة الى ان فسادا بمعنى الافسادا ما لان فسد فسادا يستعمل بمعنى المتعدى او فسادا
مصدر افساد فحذف الزوائد وهذا هو الظاهر فى اضافة الهيج الى الحروب اضافة المصدر الى
المفعول نقل عن بعض الحواشى الكشاف ان مصدر اللازم الهياج ومصدر المتعدى الهيج
فهيج الحروب مصدر مضاف للمفعول ولو قال هياج كان مضافا للفاعل انتهى اشار الى وجه
ايراد الهيج دون الهياج اذ لو اورده لكان وصف الحروب فلا يلايم قوله من فسادهم لكن

اللغويين لم يفرقوا بينهما فى لو قال وهياج الحرب لكان مضافا الى المفعول ايضا والفتن جمع
فتنة بمعنى المحن والبلايا لابمعنى المعاصى والخطايا عطف العام على الخاص يراد به ماوراء الخاص
قوله بمخادعة المسلمين ويدخل فيهم الرسول عليه السلام دخولا اوليا ولم يذكر مخادعة الله تعالى
لما حققه هناك والممالات بميمين ولام ثم همزة كالمعاونة لفظا ومعنى ومنه قول على رضى الله تعالى عنه
ماممالات على قتل عثمان رضى الله تعالى عنه اى ماساعدتهم ولاوافقتهم كما زعمه بعضهم واصل
معناه ماكنت من الملاء الذين فعلوا ذلك ثم تجوز به عماذكر كذا قيل قوله بافشاء الاسرار اى اسرار
المسلمين اليهم اى الى الكفار المجاهرين متعلق بالمخادعة والممالات تنازعا وتقييد الفساد
بمخادعة المسلمين قرينة على ان المراد بفسادهم افسادهم والعجب منه قدس سره تبعا لغيره
قال المراد بقوله هيج الحروب هو اللازم لان المتعدى افساد لافساد فان ذلك يؤدى الى اى
ان ماذكر لكونه مؤديا الى فساد ما فى الارض سمى فسادا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
والى ذلك اشار الزمخشرى فلما كان ذلك من صنيعهم مؤديا الى الفساد قيل لهم لاتفسدوا كما
تقول لاتقتل نفسك بيدك ولاتلق نفسك الى النار اذا اقدم على ماهذه عاقبته انتهى وليس
مثل هذا من المجاز الاولى فمعنى لاتفسدوا لاتعملوا عملا عاقبته الفساد فى الارض وبين البلاد
والعباد وانما لم يكن نفس هيجان الحروب فسادا حقيقة لانه ليس خروجا عن الاعتدال بل مؤد
الى ذلك قوله من الناس وفسادهم وقوع القتال بينهم ونقصان الاموال والاولاد والاعضاء
وغير ذلك والدواب اى وسائر الدواب وفسادها اهلاكها ونقصان اقواتها الى غير ذلك والظاهر
ان الدواب شاملة لكل مايدب فى الارض غير مختص بذوات القوايم الاربع ولم يذكر الطيور
مع ان ذلك يؤدى الى فسادها بحبس المطر وقلة الحبوب لان قوله تعالى لاتفسدوا فى الارض
غير عام لها ظاهرا وان امكن ان يقال انه يفهم منه بطريق دلالة النص ولعل قول المص ويخل
بنظام العالم اشارة الى ماذكرنا وفساد الحرث بحبس المطر وعدم وصوله الى كماله او بنزول
افة سماوية فيهلكه وفيه ضعف تلميح اذ فيه اشارة الى قوله تعالى واذا تولى سعى فى الارض
ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل الاية على وجه قوله ومنه اظهار المعاصى اى من الفساد فى
الارض اى الفساد فى الارض اظهار المعاصى لابمعنى انها فساد حقيقة بل بمعنى ان هذا يؤدى الى
فساد العالم والظاهر انه معطوف على ماقبله والعطف على قوله من فسادهم فى الارض ضعيف
والاهانة بالدين اى الاستخفاف به فلذا عدى بالباء وهذا من جملة اظهار المعاصى لكنه لعظمها
عطفت عليها كانها مغايرة لها وايضا هيج الحروب من المعاصى والتقابل لاسيما بقوله ومنه
لايظهر وجهه الا ان يقال الفرق بينهما والاخفاء قوله فان الاخلال بيان وجه كون ذلك فسادا
مع انه ليس ماصدق عليه الفساد فاشار الى انه مجاز باعتبار السببية مثل هاج الهرج والمرج
بمعنى الاضطراب وانما يسكن المرج مع الهرج للازدواج فاذا لم يقارنه فتحت راؤه قيل وانما قال

ومنه لما لانه نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما تفسيره به فاشار الى انه لم يقصد به الحصر
انتهى ولا يخفى عليك انه مع ما قبله متحد في المآل وان اختلفا بالاظهار وعدمه فلا وهم للحصر والمراد
بنظام العالم ما ينتظم ويتم به ما هو المقصود منه والمراد بالعالم هنا وجه الارض برمتها وما عليها كله
وجو الهوا كما اشرنا اليه سابقا في بيان نكتة ذكر في الارض ونظام العالم انما هو براعات الشرائع
الشريفة قال تعالى ولو انهم امنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض الاية
قوله والقائل هو الله تعالى كذا في التفسير الكبير وتبعه اللباب وتبعه المص ايضا لكن هذا يقتضي
ان يكون الاية نازلة ناطقة بذلك ولم ينته المنافقون عنه بل ادعوا انهم مصلحون ثم حكى
الله تعالى عنهم هذه الصنعة الشنعاء ولا يعرف له آية دالة على ذلك لا صراحة ولا اشارة فالظاهر
الاحتمالات الاخيران اما الرسول عليه السلام فظاهر لانه عليه السلام اطلع نفاقهم بالوحي لكن
لا لم يخبر الا كاتب الوحي فنصحهم بطريق اللطف والرفق فقابلوه بذلك القول الفاسد فحكى الله تعالى
اولا ثم رده لما ادعوه ثانيا واما المؤمنون فبعضهم كعلي رضي الله تعالى عنه اطلع على شانهم ومثالبهم
بامارات ومخائل فزجرهم عن تلك المعاصي ونصحهم بالاخلاص والمواظبة على الصدق واليقين كما
فاجابوا لهم بما يحقق ايمانهم كما اشار اليه المص في قوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا الاية وهذا
الاحتمال هو الاوفق لما نقل عنهم قوله جواب لاذا فيه اشارة الى ان اذا شرطية هنا فانها ظرف زمان
مستقبل وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله في امر كائن محقق او المرجح وقوعه
لا محالة وهذا مذهب البصريين فلذلك لم تجزم الا في الشعر لمخالفتها ادوات الشرط فانها للامر المحتمل
واذا للجزم والظاهر ان المص اختاره واما عند الكوفيين تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون
ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل
عليه ويجزم به المضارع كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اي ان تصبك
فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل او حل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا
والمحققون من النحاة اختاروا مذهب البصريين واجابوا عن تمسكهم بان الجزم لضرورة الشعر واستعمالها
في الشرط بلا جزم شايع ذايع وقد يكون للزمن الماضي كاذ كقوله تعالى ولا على الذين اذا ما اتوك
لتحملهم قلت لا اجد الاية قوله ورد للناصح الاولى ورد للقائل اذ لا يطلق عليه الناصح ولما كان هذا النهي
ارادة الخير له دون التعيير وايرادا انما ادعاء منهم ان كونهم مصلحين حكم ما تعلمونه ولا مجال لانكاركم له فان
انما يستعمل لخبر من شانه ان لا يجهله المخاطب ولا ينكره والى هذا التفصيل اشار المص بقوله والمعنى
انه لا تصح لما فان شاننا ووصفنا اي هذا من قبيل قصر الموصوف على الصفة ولما لم يكن في قصر
الموصوف على الصفة كونه حقيقيا قال وان حالنا متمحضة عن شوائب الفساد للاشارة الى انه قصر
اضافي بالنسبة الى الفساد متمحضة من التمحض بمعنى الخلوص من قولهم لبن محض اي لم يخالطه
ماء ولا شيء يغايره والشوائب جمع شائبة وهو ما يخالط الشيء فيمنعه من الخلوص سواء كان حسيا

او معنويا كما في نحن فيه فان الاصلاح حالة معنوية وخلوصها بعدم اختلاط الفساد اياه
ولا يبعد كون استعمال الشائبة في المعقولات مجازا تشبيها للمحسوس ويشعر به قول الجوهري
الشائبة واحدة الشوائب وهي الادناس والاقذار قوله لان انما الخ تعليل لما يستفاد من كلامه
وهو ان القصر قصر الموصوف على الصفة لان انما يفيد قصر ما دخله وهو الموصوف على ما بعده
وهو الصفة هنا اي الاصلاح والمراد بما بعده المؤخر ذكرا لا ما يليه قال في المفتاح وفي انما يؤخر
المقصور عليه نفي قولنا انما زيد منطلق لو قيل فيه انما زيد منطلق في السوق يكون المقصور عليه
السوق لا المنطلق والظاهر من كلامه ان القصر قصر القلب لان القائل لهم لا تفسدوا لم يثبت لهم
الاصلاح فالظاهر انهم وصفوهم بالافساد فقط ثم ان المنافقين خصوا انفسهم بالاصلاح
بالقلب واما قصر الافراد بانهم حكموا عليهم بالافساد ونهوا عنه وتوهموا بان المؤمنين حكموا عليهم
بانهم خلطوا عملا صالحا واخر سيئا فاجابوهم بانهم مقصورون على محض الاصلاح فهو بعيد
جدا لانه لا يفهم من كلامهم ذلك قطعا كيف وعمل الكفار هباء منثور جزما ومعنى دخله دخل عليه
على الحذف والايصال قوله وانما قالوا ذلك قصر قولهم على علة ذكرها بقوله لانهم لان سوء امزاجهم
وانحرافه عن النهج القويم واستيلاء اوهامهم على عقولهم كان باعثا لتصور الفساد بصورة
الاصلاح ولم يتمكنوا بتمييز الفساد عن الصلاح وزعموا ان ما صدر منهم اصلاح فلا جرم ان ليس
فيهم فلاح واما احتمال كونه كذبا محضا من غير تاويل لخوف المسلمين المخلصين فبناء على ان لهم
تمييزا بين السمين والسقيم وانت خبير بان ذلك لمن له قلب سليم وقد بان فساد قلوبهم وعلة
مزاجهم بالنص الكريم فلا مجال لهذا الاحتمال على انه قاصر عن بيان كمال شدة شكيمتهم على الاجمال
واما كونه مخادعة فضعيف لان النهي عن الافساد بعد ظهور حالهم ومعرفة مخادعتهم فكيف
يريدون بذلك الخداع مع انهم نهوا عنه في ضمن النهي عن الافساد كما صرح به المص في تعداد
الفساد فلا يوجد احتمالات اخر غير ما ذكر حتى يقال ولم ينظر المص الى احتمالات اخر كالكذب
والمخادعة الى غير ذلك والى ما ذكرناه اشار بقوله لما في قلوبهم من المرض اي المرض الحقيقي فانه الباعث
لذلك التصور ولما جاز ان يقال انه لم لا يجوز ان يراد المرض المجازي فلا يكون باعثا للتصور المذكور
اشار الى دفع ذلك بقوله كما قال تعالى فان هذا القول الكريم نص في ذلك المراد وان اريد من المرض
مجازا فانه ايضا عند الاستيلاء يمنع التمييز والادراك على وجه الصواب ويؤيد ما قلنا قول المص
في تفسير قوله تعالى افمن زين له سوء عمله فرآه حسنا اي افمن زين له سوء عمله بان غلب وهمه
وهواه على عقله حتى انتكس رأيه فرأى الباطل حقا والقبيح حسنا انتهى واذا لوحظ الختم
على قلوبهم بمقتضى نفاقهم وسائر عصيانهم فالامر واضح في شانهم قوله رد لما ادعوه ابلغ رد
فانهم لما ردوا الناصح على سبيل المبالغة رد الله تعالى لما ادعوه ابلغ رد اظهارا للشدة المقت
عليهم للاستيناف المعاني فان جملة الا انهم المستأنفة فانه يقصد به زيادة تمكن الحكم في ذهن

السامع لوروده بعد السؤال اذ خطور الشيء بعد الطلب يكون فضل تمكن في القلب والسؤال
عن سبب خاص للحكم اى انهم هل المصيبون في ذلك ام هم المفسدون الكاذبون في ذلك الدعوى
والقرينة ايراد كلمة ان المفيدة للتاكيد قوله وتصديره بحرفي التاكيد والتصدير في الا حقيقى
وفى ان اضافى قوله الا المنبهة بدل بعض من حرفي التاكيد بتقدير الضمير المنبهة على تحقيق ما
بعدها اى تحقق ما بعدها بحيث لا يرتاب فيه اصلا فان همزة الاستفهام التى للانكار سواء
كان للانكار الواقعى او للانكار الوقوعى اذا دخلت على النفى وهى لفظة لا ههنا افادت تحقيقا
اذ انكار النفى اثبات المنفى بطريق برهانى وهذا ابلغ من خلافه والانكار ههنا انكار الوقوع اى
عدم كونهم مفسدين غير واقع فكونهم مفسدين متحقق البتة والانكار متوجه الى اصل الحكم
لا الى الحصر فان فيه فسادا عظيما وطريقه ان يلاحظ الانكار اولا ثم الحصر ثانيا ولو عكس لاختل
المعنى فتامل بالنظر الاحرى قوله ونظيره اى في كون الاستفهام للانكار الوقوعى قوله تعالى اليس
ذلك بقادر فهو لانكار النفى واثبات المنفى ولهذا قيل في مثل هذا ان الاستفهام للتقرير وها
فى الكشاف كقوله تعالى اليس ذلك بقادر اولى مما اختاره فان كون الاستفهام الداخل على
النفى لانكار النفى ظاهر لكونه اتفاقيا فساوا اما فيما نحن فيه فلا لان اكثر النحاة ذهبوا الى ان الا بسيطة
غير مركبة وارتضاه ابو حيان وصاحب اللباب فالاولى ان يكون هذا القول الجليل مشبها
ولذلك اى لافادتها التحقيق بسبب كون الهمزة للاستفهام لا لانكار وما يتلقى به القسم
ان واللام وحرف النفى وهذا الدليل برهان لمى اذ افادتها التحقيق سبب فى الخارج للتصدير
المذكور لكن فيه بحث لان ابا حيان استدل على بطلان كون الهمزة للاستفهام وكون لا للنفى
بدخولها على ان المشددة فان لا النافية لا تدخل عليها فبين تركبها وتلقيها بما يتلقى به القسم منافاة
ظاهرة فكيف يستدل المص بذلك على كون الا مركبة مفيدة للتحقيق ويمكن دفعه بان ما ذكره
ابو حيان مردود بانها بعد التركيب انتسخ حكمها الاصلى فجاز دخول مجموع الا على ان المشددة والممنوع
مجرد دخول لا النافية عليها كدخول ان على الفعل بعد تركيبها بما الكافة والاستدلال المذكور بكونها
مفيدة للتحقيق لا بتركيبها قوله واختها اى نظير الا فى كونها منبهة اما بفتح الهمزة وتخفيف الميم
فتكون مفيدة لتحقيق ما بعدها لكن بينهما فرق وهو ان اما تدخل على القسم كثيرا واليه اشار بقوله
التى هى من طلايع القسم فان معناه تدخل على القسم كثيرا نقل عن التسهيل وشرحه ان الاكثر
قبل النداء كقوله الا يا اسجدوا واما قبل القسم كقول ابن الضحو الهذلى اما والذى ابكى واضحك
والذى امات واحيى والذى امره الامر انتهى وكقول النبى عليه السلام اما والله انى لاخشاكم الحديث
والطلايع جمع طليعة واصلها مقدمة الجيش التى تطلع وتظهر قبل الجيش وهو استعارة
لمطلق المقدم اريد به ههنا انه تقع قبل القسم كما مر مثاله قوله وان عطف على الا وبدل بعض
ايضا من حرفي التاكيد المقررة للنسبة اى المؤكدة وتذكر في معرض الشك كما مر تقريره في بيان

كونه مستانفا

كونه مستانفا وتعريف الخبر على كونه ان او للاستيناف اى تعريف الخبر بلام الجنس لا العهد فيه
اشارة الى ان هم ضمير فصل لا حظ له من الاعراب كما اشار اليه بقوله وتوسيط الفصل وقد
جوز في قوله تعالى واولئك هم المفلحون كون هم مبتدأ والمفلحون خبره ويجوز ههنا كونه مبتدأ
والمفسدون خبره والجملة خبر ان واكتفى بالوجه الراجح عند اكثر النحاة قوله لرد ما فى قولهم الخ
وتعريضهم للمؤمنين بانهم المفسدون والرد بقصر الافساد عليهم لا يتجاوز الى من سواهم من
المؤمنين لا بقصرهم على الافساد قصر الموصوف على الصفة فان هذا لا ينافى كون الافساد
متحققا فى المؤمنين فلا يحصل به رد ما قولهم انما نحن مصلحون لا لحصوله انما هو بقصر الصفة
اى الافساد على الموصوف وهم المنافقون ولا ريب فى ان تعريف الخبر وضمير الفصل لقصر المسند
على المسند اليه فيحصل به المقصود وهو تعريضهم لا الرد لما يفيد تصريح قولهم انما نحن مصلحون
من انهم مقصورون على الصلاح بلا شائبة افساد ولا يريد المص بالقصر ههنا قصر المسند اليه
على المسند اذ لو اراده لقال وتوسيط الفصل لرد صريح ما فهم من قولهم انما نحن مصلحون فاذا
كان مراده ههنا قصر المسند على المسند اليه بقرينة قوله لرد تعريضهم كما هو مقتضى تعريف الخبر بلام الجنس
فلا وجه للاشكال ههنا بانه انما يفيده لو كان تعريف الخبر لقصر المسند اليه على المسند ولا حاجة الى الاعتذار
بان تعريف الخبر قد يجيء احيانا لقصر المسند اليه على المسند كما ذكره الزمخشري في الفائق فى قوله ان الله
هو الدهر فان هذا مع مخالفته لما تقرر فى كتب المعانى مردود بانه انما ورد النهى عن سب الدهر وهو
يقتضى ان يقال ان الدهر الذى يظن انه جالب الحوادث لا يجاوز الله تعالى لا ان الله تعالى لا يجاوزه
كما لا يخفى فيكون قصر المسند على المسند اليه واعجب منه ما قيل ان الوجه ان يقال ان المبالغة فى
في تعريف المسندين على قياس ما مر في المفلحين من انه ان حصلت صفة المفسدين وتحققوا
ما هم وتصوروا بصورهم فالمنافقون هم هم لا يعدون تلك الحقيقة فالفصل مؤكد للنسبة
الاتحاد الذى هو اقوى من القصر في افادة المقصود انتهى وهذا كله غفلة من مراد المص بقوله
وتوسيط الفصل لرد ما فى قولهم الخ كما بيناه آنفا نعم هذا التوجيه يجرى في كلام الكشاف دون
كلام المص فان قيل فح لا يفهم انحصارهم على الافساد بل انحصار الافساد عليهم قلنا لا ضير
فيه اذ الاهم رد ما اشعر كلامهم من ان الفساد ثابت للمسلمين فقط فاثبت لهم الفساد فقط
بقصر قلب تنزيها لساحة المؤمنين عن الافساد فى البلاد وبين العباد واما انحصارهم على الافساد
فلا ينافى اثبات الافساد لغيرهم فلا يتحقق رد ما اوهم كلامهم على ان قصر الافساد عليهم يستلزم
قصرهم على الافساد اذ الاصلاح مع الافساد كلا اصلاح كعبادة الله تعالى مع عبادة غيره كلا
عبادة صرح به المص في اواخر سورة المائدة وان سلم كون الاصلاح مع الافساد اصلاحا فى بعض
الصور فلا ريب في كونه مع شائبة الفساد فح يحصل الرد ما يفيده صريح كلامهم من انهم مقصورون
على الاصلاح بلا شائبة افساد كما يتحقق رد ما فى قولهم انما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين

وهكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام والعلم عند الله الملك العلام **قوله** والاستدراك بلا يشعرون
عطف على قوله وتوسيط الفصل او على الاستيناف فهو مما يفيد الابلغية وجهه ان فيه تنبيها
على ان افسادهم وكونهم مفسدين في الظهور كالمحسوس الذي لا يخفى الا على مأوف
الحواس فهم صم عمي فهم لا يعقلون وهذا ابلغ رد لا فوقه رد هذا بيان وجه التعبير بلا يشعرون
واما الاستدراك فوجهه انهم لما نهوا عما راموه من الافساد فقابلوا باقبح مقابلة بانهم على الاصلاح
ثم انه تعالى اخبر بافسادهم ورد مقابلتهم الشنعاء بابلغ رد انيق وبجواب رشيق كانوا حقيقين
بمعرفتهم به مع انهم بعيدون عنها بمراحل فكان محلا للاستدراك فكانه قيل تحقق لهم ما يوجب
العلم بانهم مفسدون ولكن لا يشعرون لتمادي غفلتهم وفساد عقولهم والختم على اسماعهم وابصارهم
واما المخادعة على انفسهم بمخادعة المسلمين فامر خفي قل ما يكون لهم علم بذلك باختيار الله تعالى
فلا يكون محلا للاستدراك ولهذا ختم الاية هناك بما يشعرون وما نقل عن ابن كيسان من انه ما على
من لم يعلم انه مفسد ذم انما يذم من افسد فمردود لان الجهل ليس بعذر فيما علم من الدين ضرورة
وايضا انهم كانوا يعلمون الفساد سرا ويظهرون الصلاح وهم لا يشعرون لان امرهم يظهر للنبي عليه السلام
كذا قيل ولا يخفى ما فيه وقيل والمعنى انهم لا يعلمون ان وبال ذلك الفساد يرجع اليهم في الدنيا والاخرة
كما ذكره السمرقندي وفي التاويلات لعلم الهدى ان هذه الاية حجة على المعتزلة في ان التكليف لا
يتوجه بدون العلم بالمكلف به وان الحجة لا تلزم بدون المعرفة **قوله** من تمام النصح اي هذه الجملة
معطوفة على جملة واذا قيل لهم لا تفسدوا الاية والجامع بينهما كون كل منهما نصحا وارشادا فحينئذ
قائل هذا القول هو القائل الاول وقد عرفت ان القائل المؤمنون او الرسول عليه السلام لا الله تعالى
وقدم وجه في يكون قولهم انؤمن كما امن السفهاء مخاطبين للمؤمنين على سبيل التورية والنفاق
ومعنى انؤمن كما امن السفهاء اي تحسبون انا امنا ايمانا مثل ايمان السفهاء ولم نؤمن ايمانا
حقا كايمان المخلصين ولذلك قلتم لنا نصحا وارشادا امنوا ايمانا حقا كايمان الناس كلا لا تظنون
بنا هذا الظن فانا مؤمنون ايمانا خالصا مثل ايمان الناس الكاملين فحينئذ لا يلزم ان يصرح المنافقون
بقولهم انؤمن كما امن السفهاء والخطاب للمؤمنين مجاهرين بالكفر لكن مع ذلك قصدوا به السفه
المؤمنين لما عرفت من ان هذا القول منهم على سبيل التورية واراد به معنى البعيد فان المراد بالسفهاء
غير الناس وهو معنى قريب لها على زعمهم والبعيد المؤمنين وهذا هو مرادهم حقيقة وفي نفس الامر
ومن هيهنا ردهم الله بابلغ رد بقوله الا انهم هم السفهاء الاية فلا اشكال بان مرادهم بالسفهاء
لو كان غير الناس لا يظهر وجه الرد المذكور وبعض المفسرين ذهب الى ان قائل هذا القول المنافقون
بعضهم لبعض ولعل مراده ان بعضهم قال لبعض استهزاء وسخرية امنوا ايمانا كايمان الناس واجاب
بعض اخر بقوله انؤمن كما امن السفهاء وهذه المحاورة منهم على سبيل اللهو والاستهزاء فح لا بعد
كل البعد لكنه مخالف لمذاق الكلام وسوق المقام وتمسك بعضهم في التفصي عن الاشكال المذكور

واذا قيل لهم امنوا

بانه انما

بانه انما يلزم ذلك لو قيد قول المنافقين بكونه في مواجهة المؤمنين وليس كذلك بل كان ذلك
فيما بينهم واذا خلوا الى شياطينهم واذا شرطية محضة هنا لم يعتبر فيها الظرفية فلا يلزم تقييد
الجواب بوقت الشرط واستوضح ذلك بانه لو قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق
عند ابي حنيفة بناء على انه رحمه الله اختار مذهب الكوفيين وهو ان اذا متى كان يستعمل
للشرط ويترتب عليه الجزاء يسقط الوقت عنها كانها حرف شرط فوقت الجواب متراخ عن
زمان الشرط بمدة طويلة لان الطلاق لا يقع ما لم يمت احدهما مع ان الشرط وهو عدم الطلاق
تحقق حين سكت وفرغ عن الكلام ولذا مذهب الامامين اليهما مبين انه يقع كما فرغ فعلم ان زمان
الجزاء لا يجب تقييده بوقت الشرط فصح ان يقال ان قول المنافقين انؤمن كما امن السفهاء
كان اذا خلوا الى شياطينهم على ما اختار امامنا الاعظم وهذا التوجيه اسلم من التكلف فهو احق
بالقبول عند المنصفين الفحول وهنا توجيه اخر وهو ان قولهم المذكور في مواجهة المؤمنين
لكن لا علنا حتى يلزم ان يكونوا مجاهرين بالكفر بل سرا فحكى الله تعالى عنهم ذلك القول ثم رده فكان
الشرط والجواب متحدين زمانا وعكسه ما حكي عن ابراهيم خليل الله عليه السلام وتالله لاكيدن اصنامكم
بعد ان تولوا مدبرين قال المص هناك قاله سرا وهذا الوجه ايضا اقل مؤنة واسير تكلفا
الاعراض عما لا ينبغي الا اكتفى بالادنى والا فالالائق ان يقال الاعراض عما يجب الاحتراز عنه وكذا
قوله والاتيان بما ينبغي اي الاتيان بما يجب والكمال ما يتم به النوع في ذاته او في صفاته لكن المتبادر
منه في مثله التمام في صفاته فلا اشكال بانه يوهم ان الاعمال جزء من الايمان وما نقل عن الائمة
الشافعية من ان الاعمال داخلة في الايمان فمحمول على انها داخلة في كماله الوصفي لا الذاتي فلا
ينتفي الايمان بانتفائها قيل انه جعل امنوا كناية عن طلب الاتيان بما ينبغي ويرد عليه ان قولهم
انؤمن الخ لا يلائم شموله جميع اتيان ما ينبغي بل الاظهر الامر بالايمان الخالص كما ان قوله لا تفسدوا
نهي عن الافساد في الارض الذي النفاق منه وهذا اشار اليه المص بقوله الاتي واما النفاق
وما فيه من الفتن والفساد فانما يدرك بادنى تفطن الخ على ان الامر الايمان امر بالاصل المتبوع
ولا وجه للعدول عن الحقيقة الى الكناية او عن التصريح اليها **قوله** في حيز النصب كما بعد الجار في الاكثر
اما نعت المصدر على ما اختاره المص اي امنوا ايمانا مشابها لايمانهم في الخلوص او حال من
المصدر المضمر المفهوم من الفعل اي امنوا حال كون ايمانكم مشابها لايمانهم والثاني مذهب
سيبويه ولم يلتفت اليه المص لتكلفه **قوله** مصدرية او كافة اي كانت كافة للكاف من
العمل مصححة لدخولها على الجملة كان التشبيه بين مضموني الجملتين اي حققوا ايمانكم كما حققوا
ايمانهم وان كانت مصدرية فالمعنى امنوا ايمانا مشابها لايمانهم كذا نقل عنه قدس سره والمال
واحد ولا فرق بينهما الا بحسب النحو ولهذا لم يفرق المص بين الوجهين وقدم احتمال المصدرية
اشارة الى رجحانه لابقاء الكاف على العمل سواء حرف جر او اسما واما في صورة الكافة فالكاف

كما آمن الناس

ملغاة عن العمل كما ان رب ملغاة عن العمل في ربما ولذا قال الخ مثلها في ربما ولم يجعل موصولة
للتكلف اما اولا فلاحتياجه الى العائد واما ثانيا فلان المشبه به الايقان والايمان لا الذات
وايضا ارتباط الناس بما قبلها مشكل ولو اريد بالموصول الايمان لا الذات يلزم ان يكون
الايمان مؤمنا به وبالجملة لا يخلو عن اضطراب واختلال قوله واللام في الناس للجنس اي
للجنس وتعريف الحقيقة من حيث هي هي كما هو الظاهر من قوله والمراد به الكاملون الخ اذ المناسب
ان يعبر عن الكاملين بلفظ الجنس لادعاء الانحصار فيهم ووجه الادعاء ان ما عدا الكاملين من
ذلك الجنس بلغ في النقصان مبلغا انحط معه عن مرتبة ذلك الجنس واستحقاق ان يسمى
فهو ملحق بالعدم كما اشار بقوله فان اسم الجنس الخ وله طريق اخر وهو ان المقصور عليه يترقى
في الكمال الى حد صار معه كانه جنس كله وهذا الوجه انسب بقوله المذكور وفي الكشاف او للجنس
اي كما امن الكاملون في الانسانية او جعل المؤمنون كانهم الناس على الحقيقة ومن عداهم كا
كالبهائم في فقد التمييز بين الحق والباطل وما ذكره المص الوجه الاول من الوجهين فالظاهر الجنس
من حيث هو لما ذكرنا ولان الوجه الثاني المذكور في الكشاف مناسب للاستغراق فالوجه الاول
الذي اختاره المص يناسب للجنس من حيث هو وقد اختار صاحب الكشاف حصر الجنس على
الاستغراق في بحث الحمد وههنا اشار بتقديم الوجه على الاول على الثاني والمص اكتفى بالاول لرجحانه
والاستغراق لازم له لكن نقل عن الشريف قدس سره انه اختار ان المفيد لذلك لام الاستغراق
لا غير فلذا حمل الوجهين على الاستغراق وجعل الاول ناظرا الى كمال المقصور عليه والثاني الى قصور
من عداه انتهى قوله ان المفيد لذلك لام الاستغراق لا غير عجب منه لان كون افادة لام الجنس
ما افاده لام الاستغراق مما اعترف به في بعض كتبه بل هو ابلغ منه في الافادة فكيف يدعي ان المفيد
لذلك لام الاستغراق لا غير فتدبر فان العقل يتحير على ان الحصر لانهم الكاملون المستجمعة للمعاني
المخصوصة بالجنس فكانهم جميع افراده يستلزم قصور من عداهم وان غيرهم كالبهائم في عدم
التمييز فلا يندرجون في الناس ومن ههنا اكتفى المص بالاول واشار الى الثاني بقوله ولذلك
يسلب عن غيره للتنبيه على الاستلزام المذكور قوله فان اسم الجنس الخ هذا صريح في ان المص
حمل اللام على الجنس من حيث هو ولا مساغ لخلافه وفيه ايضا اشارة الى ان اسم الجميع كالجمع
المحلى يراد به الجنس مجازا ويضمحل معنى الجمعية كما يستعمل لمسماه اي لما هو موضوع له مطلقا
سواء كان مستجمعا للمعاني المقصودة منه اولا وهذا الاستعمال حقيقة قوله يستعمل لما يستجمع
للمعاني الخ وهذا الاستعمال مجاز متعارف ولذا قيل الشيء اذا ذكر مطلقا ينصرف الى الفرد
الكامل لادعاء الانحصار فيه كما اوضحناه آنفا وعلاقة المجاز الاطلاق والتقييد فان قيل
الايمان من احوال افراد الانسان دون الماهية قلنا المراد الماهية والجنس والافراد
مستفاد من القرينة ولهذا قيل اسم الجنس يحتمل القليل والكثير وسره ما ذكرناه والفرق بين

مايقصد

مايقصد من اللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج واضح
قيل ينادي عبارته بان ارادة الكاملين باعتبار ان المراد الجنس المستجمع لخواصه وهذا
طريق تفرد به الراغب وتبعه المص لا باعتبار حصر مطلق الجنس فيهم بالنظر الى كمالهم
او بالنظر الى نقصان من عداهم وقصورهم عن مرتبة الانسانية كما هو المشهور انتهى
ويرد عليه ان كون المراد الجنس المستجمع لخواصه مع ان اللفظ ليس بموضوع له انما
هو باحد الطريقين المشهورين فلا يظهر كون هذا طريقا تفرد به الراغب غايته انه
سبق المص في هذا التوجيه وتبعه المص وارتضاه قوله ولذلك اي ولكونه قد يستعمل
لما يستجمع لخواصه سلب اي صح سلب الجنس عن غيره اي عن افراده التي هي غيره من
افراده الغير المستجمعة لخواصه فيقال زيد ليس بانسان جامع للمعاني المخصوصة به
والمقصودة منه كما يقال انه انسان اي من افراد نفس الانسان فلا تناقض ولو
لم يستعمل الجنس لما يستجمع المعاني المخصوصة لما صح هذا السلب فصحة هذا السلب
دليل اني على ذلك الاستعمال كما ان الاستعمال المذكور برهان لمي على ذلك السلب فلا دور
قوله ومن هذا الباب قوله تعالى صم بكم عمي اي نفي اسم الجنس عمن لم يوجد فيه خواصه
المطلوبة منه صم الخ حيث جعل مسامع الكفار كالعدم وحكم عليهم بالصم لعدم استعمالهم
سماع الحق وهو مقصود من القوة السامعة فاذا انتفى صح السلب وكذا الكلام في بكم
جمع ابكم وهو مفقود اللسان والبيان والمقصود من اللسان نطق الحق فاذا انتفى
ذلك صح سلب النطق وعمي جمع اعمى والمقصود من العيون النظر في الايات والاعتبار
بالعلامات فاذا ابوا عن ذلك سلبوا عنهم الابصار وانما قال ومن هذا الباب قوله الخ
لان السلب فيها ضمني والتزامي لا صريحي وفيه اشارة الى ان المراد باسم الجنس ما يدل
على الماهية الغير المتشخصة سواء كان جامدا او مشتقا وسواء كان معرفة او نكرة وتخصيصه
باسم الجامد لا يلايم قوله تعالى صم بكم عمي الخ قوله وقد جمعهما الشاعر اي جمع الاستعمالين
اذ المراد من الناس الاول في قوله اذ الناس ناس مسماها ومعناها مطلقا ومن الثاني
الكاملون في الانسانية والا لا يفيد الحمل ولم يعكس لعدم الفائدة ايضا وكذا الكلام
في الزمان زمان لكن اللام في المسند اليهما للجنس من حيث هو تحققه في ضمن بعض الافراد
وفيه تنبيه على ان منشأ دعوى الكمال نفس اسم الجنس بقطع النظر عن تعريفه والتعريف
انما يفيد تعيينه نعم استفادة الكمال من لام التعريف بطريق مر تفصيله اكثر استعمالا ولهذا
قال المص فيما سبق فان اسم الجنس كما يستعمل الخ ولم يقل فان اسم الجنس المعرف وكذا
صرح بالراغب حيث قال كل اسم نوع يستعمل على وجهين احدهما دلالة على مسماه فصلا بينه
وبين غيره والثاني لوجود المعنى المختص به وذلك هو الذي يمدح به لان كل ما او جده

في العالم جعل صالحا لفعل خاص به لا يصلح له سواه كالفرس للغزو والبعير لطقع الفلاة البعيدة
وعلى ذلك الجوارح كاليد والعين والناس اوجدوا ليعلموا فيعملوا فكل ما لم يوجد المعنى الذي
خلق لاجله لم يستحق لاسمه مطلقا فيقال ليس بانسان ولولا هذا لكان كذبا **قوله** او للعهد
عطف على للجنس اخر هذا على عكس الكشاف اذ الجنس هو الاصل المتبادر مالم يوجد قرينة
على خلافه مع ان من يراد بالعهد يدخلون في الجنس دخولا اوليا فالعموم هو الاصل
على ان قرينة العهد ليست بقوية وايضا اذا كان المراد به الرسول عليه السلام فتحصيل
الايمان المشابه الايمان عليه السلام ليس مقدورا لهم فكيف يؤمرون به والقول بانهم
مأمورون بالايمان المشابه لاصل ايمانه عليه السلام لا في القوة وزيادة الشدة مصحح لارادة
العهد لا دافع للمرجوحية **قوله** والمراد به الرسول عليه السلام الخ والقرينة هي انهم معالمهم
بالايمان ومبغضون عندهم فهم لذلك حاضرون في الاذهان فيكونون معهودين بهذا
الاعتبار فيشار باللام الى اولئك المعلومين وايده بعضهم بانه المأثور لانه مروي عن
ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كما اخرجه ابن جرير ولعل هذا قدمه صاحب الكشاف والمص
حمل مثل هذا على امثلة المراد بها كما صرح به في قوله تعالى ربنا اتنا في الدنيا حسنة الاية فاحتمال
العموم لما فكنا فما اختاره راجح واضح **قوله** او من اهل جلدتهم بكسر الجيم وسكون اللام ثم دال
مهملة وهو من الحيوان ظاهر بشرته والمراد هنا قومهم وعشيرتهم واهل ملتهم وقد ورد في الحديث
قوم من جلدتنا اي من انفسنا وعشيرتنا كما في نهاية ابن الاثير ويحتمل هذا معنى حقيقيا له كما هو
الظاهر او استعارة بتشبيه العشيرة واهل الملة بالجلد وظاهر البدن لجعلهم كجسد واحد في الاتصاف
وتألم الكل بتألم البعض قيل ان الاهل مقحم وقيل انه كلجين الماء والاحسن ان الاضافة بيانية
والمراد باهل جلدتهم اليهود لان منافقي المدينة منهم كما اشار اليه بقوله كابن السلام الخ فان عبد الله بن
سلام واشباهه حاضرون في اذهانهم ولا يغيبون من خواطرهم لشدة غيظهم بسبب ايمانهم
والشيء اذا كان مبغوضا اشد بغض كان حاضرا في الاذهان دائما كما اذا كان الشيء محبوبا اشد
حب لا يغيب عن الخواطر جزما فهم بهذا الاعتبار معلومون معهودون مذكورون تقديرا فحسن
ان يشار اليهم بلام العهد الخارجي الذي شرطه ان يكون المشار اليه معلوما للمخاطب باي وجه كان
قوله كابن سلام هو عبد الله بن سلام ابن حارث ابو يوسف من ذرية يوسف عليه السلام
وقد تقدم بعض مناقبه في تفسير قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل اليك الاية
والمعنى امنوا الخ بصيغة الامر اراد به ان المأمور به الايمان المشابه لايمانهم الايمان المقرون
بالاخلاص لا في الكيفية والقوة وقد اشرنا اليه فيما مر **قوله** واستدل به الخ الزنديق بوزن اكليل
معرب ومعناه الملحد وفسر في المقاصد بالمنافق وهما متقاربان وهو معرب زندة اي يقول ببقاء
الدهر فح لا يفسر بالمنافق قيل وهو في الاصل منسوب الى زند وهو اسم كتاب اظهره مزدك

في ايام

في ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به زردشت الذي يزعمون انه نبيهم انتهى
وجمعه زنادقة وفسره الفقهاء بمن يبطن الكفر ويظهر الاسلام كالمنافق وهو كفر بالاتفاق
فهو قسم من المنافق هذا كلام القوم ولا يجدي نفعا لان بعضهم يقول كالمنافق وبعضهم
يقول فهو قسم من المنافق مع ان تفسير الفقهاء بمن يبطن الكفر ويظهر الاسلام يقتضي انه
عين المنافق فما معنى التشبيه وجعله قسما من المنافق وايضا اذا كان المراد به المنافق فلا وجه
للاختلاف في ان توبته مقبولة في احكام الدنيا اولا اذ توبة المنافق مقبولة اتفاقا وفي صرة
الفتاوى الزنديق من يقول ببقاء الدهر اي لا يؤمن بالاخرة ولا بالخالق ويعتقد ان الحلال
والحرام مشترك وقال سراج الدين في مكان اخر هو لا يعتقد الها ولا حرمة شيء من
الاشياء وفي قبول توبته روايتان والذي ترجح عدم قبول توبته بعد الاخذ انتهى ما في
صرة الفتاوى وهذا اقرب الى القبول وفي الدرر كالزنديق فان توبته لا تقبل بل يقتل لانه
حد وجب فلا يسقط بالتوبة انتهى ولا خلاف في توبة الزنديق بينه وبينه تعالى وتنفع
في النجاة عن العذاب المؤبد والشقاء المخلد وانما الخلاف في قبول توبته قضاء اذا تاب الزنديق عن
زندقته فتوبته مقبولة عند الله تعالى بلا خلاف وانما الخلاف في قبولها في ظاهر الشرع واحكام
الدنيا حتى ذهبت الائمة الحنفية الى انه تقبل توبته بعد الظفر به بل يقتل وان تاب كذا قيل
ويخدشه ما في بعض حواشي الدرر ولا تقبل توبة سب النبي عليه السلام سواء جاء تائبا من
قبل نفسه او شهد عليه بذلك بخلاف غيره من المكفرات فان الانكار فيها توبة انتهى كلامه
والمستفاد ان جميع الكفريات ما سوى السبب المذكور يقبل توبته ولا يقتل لان قتله
لارتداده وكفره كما صرح به علماؤنا فاذا تاب عن كفره لا يقتل بخلاف السب المذكور فان قتل الساب
حد له لتعلقه حق العبد كحد القذف فلا يسقط بالتوبة اذا عرفت ما فصلناه لك فاعلم انه ان
كان مراد المص بالزنديق المنافق او قسم من المنافق فامر الاستدلال تام والا بل يراد به الزنديق
بالمعنى المفسر في صرة الفتاوى فلا مساس له في هذا المقام مع ان هذا المعنى راجح عند العلماء
الاعلام **قوله** وان الاقرار باللسان اي بدون الاذعان ايمان اي يطلق عليه لفظ الايمان عند
اهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان اي الاذعان القلبي فان امارة الخفية كافية في صحة
اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان يطلق الغضبان على سبيل الحقيقة على
من يظهر علامة الغضب وكذا يطلق لفظ المؤمن على سبيل الحقيقة على من يظهر امارة الايمان
كالاقرار باللسان فانه امارة على وجود التصديق الذي هو الايمان المنجي لكونه ايمانا حقيقة
في الشرع بل الدلالة على امر مبطن اقيم مظهره مقامه وان دلالة الاقرار على التصديق لما كان
لفظيا جاز تخلف المدلول عنه فهذا الاقرار اذا تحقق في المنافقين مع تخلف المدلول عنه امر
الشارع اياهم بالايمان المقرون بالاخلاص والا اي وان لم يكن الاقرار ايمانا امرهم الشارع

قالوا انؤمن كما آمن السفهاء

بالايمان ولم يقيده بقوله كما امن الناس وهذا مراد المص ولا يريد به ان مسمى الايمان الشرعي هو الاقرار كما ذهب اليه الكرامية حتى يقال ان المستدل به الكرامية وقد مر ان الخلاف معهم فيمن تفوه بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه او ينافيه واما من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه كالمنافقين فكافر بالاتفاق انتهى مع ان ماذكره منظور فيه وقدم توضيحه في قوله تعالى وما هم بمؤمنين قوله الهمزة للانكار اى مجازا من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب فان الاستفهام عن الشئ مسبب عن الجهل المسبب عن عدم توجه الذهن اليه المسبب عن انكاره وهو قسمان انكار للوقوع ويسمى ابطالى بمعنى لم يقع ولم يوجد وانكار للواقع ويسمى توبيخى بمعنى انه لا ينبغي ان يقع والمراد هنا الاول لكن الانكار راجع الى التشبيه والقيد مع اثبات المقيد ان حمل كلامهم على التورية والا فراجع الى الايمان نفسه وقد استوفى الكلام فيه سابقا وكلام المص مائل الى الثاني ولهذا قال واللام مشار بها الى الناس في كما امن الناس والعهد الذهني قد يكون باعادة المتقدم بعينه وهو الاكثر ويسمى العهد الحقيقي وقد يكون باعادة لازمه ووصفه ويسمى العهد التقديري كانه جرى ذكره بذكر موصوفه الحقيقي او الادعائي والزعمي كما في نحن فيه فانهم زعموا ان الايمان مستلزم للسفه كما بينه المص قوله او الجنس من حيث في ضمن جميع افراد المؤمن الخالص فان الاستغراق من افراد الجنس عند المحققين واما ارادة الجنس من حيث هو هو فهو وان امكن اعتبار جميع الافراد بتحقيق سبق تكلف هنا القول باسره وهم الخ فانه ظاهر في الاستغراق باسره هو في الاصل ما يشد به الاسير فاذا سلم بوثاقه فقد سلم بجملته ثم صار عبارة عن كل ما يراد جميعه وهو المراد في مثل هنا قوله وهم اى المراد بالناس على تقدير العهد مندرجون داخلون فيه اى في الجنس المراد جميعه على زعمهم اى زعم المنافقين وهم اعقل الناس واكمل هم واذا اريد بالناس الجنس باسره فدخولهم فيه واضح غني عن البيان والقول بان بيان دخولهم لبيان كونه على زعمهم ضعيف لان كون المؤمنين باسرهم سفهاء لا يكون الا بزعمهم لان منشأ السفه عندهم الايمان الخالص كما فهم من الوجه الاول المعول في تقرير المص فالاولى عدم التعرض ومندرجون فيه بمعنى داخلون من درجه اذا طواه قوله وانما سفهوهم لاعتقادهم الخ قدم مرارا انهم لكونهم اصم واعمى ومختوم القلوب رأوا الحسن قبيحا والقبيح حسنا اعتقدوا ان رأى المسلمين فسدت وعقولهم اختلف وكانوا من زمرة السفهاء خارجين عن عداد العقلاء وبناء التفعيل للنسبة مثل فسق اى وانما نسبوا المؤمنين الى السفه لاعتقادهم قوله او لتحقير شانهم الخ لانهم كانوا في وجاهة وسعة عيش في قومهم ولذا حقروا شان المسلمين الفقراء فنسبوا السفه الى الكل مجازا للملابسة التامة قوله فان اكثر المؤمنين اشارة الى ما ذكرنا فيكون من قبيل قتل بنو فلان والقاتل واحد منهم وانما احتجنا الى ذلك لان لام السفهاء اما للعهد او للجنس وعلى كلا التقديرين لا مساغ لان يراد بها فقراء المسلمين

الا ان يقال وانما تعرض لذلك لانهم عندهم اعرف الناس وارسخهم في السفه وللتنبيه على ذلك بين اندراجهم بعد بيان انهم هم المرادون بالسفهاء فقط كما ذكره

فقط اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلان المعهودين اما الرسول عليه السلام ومن معه او من امن من اهل ملته فح يجرى هذا الوجه والذى قبله على تقدير كون اللام في السفهاء للجنس او العهد لما عرفته سره قوله او للتجلد اى لتكلف اى الشجاعة مأخوذ من الجلد بفتحتين الارض الصلبة والمشتق منه قد يكون جامدا وسيجئ البيان ان شاء الله تعالى قيل يعني انهم كانوا عالمين بان من آمن منهم من السفه بمعزل الا انهم سفهوهم اظهارا للشجاعة وعدم المبالاة بايمانهم توقيا من الشماتة بهم انتهى وهذا التوجيه لا يلايم قوله تعالى افمن زين له سوء عمله الاية وما سبق ايضا تصور والفساد بصورة الصلاح لما في قلوبهم فالاولى ان لفظة او لمنع الخلو لا لمنع الجمع فهم مصرون على ان رأى المسلمين مختل لا اصلاح فيه ولم يكونوا ظانين بان المؤمنين من السفه بمعزل فضلا عن كونهم عالمين به ومع ذلك حقروا شانهم واظهروا الجلادة دونهم وهذا الوجه يؤيد كون قولهم هذا جاهرا لدى المؤمنين فلا جزم انهم اظهروه تورية ونفاقا قوله بمن آمن منهم الخ يشير الى ان هذا الوجه مختص بكون اللام في السفهاء للعهد مشارا بها الى الناس المراد به من امن من ابناء جنسهم ثم ان في كلامه احتباكا لان التحقير معتبر في التجلد والتجلد معتبر في التحقير للتلازم بينهما وهذا مؤيد لكون الانفصال لمنع الخلو فقط بلا اعتقاد فساد رأيهم مستلزم لتحقيرهم في دينهم واظهار الجلادة عندهم قوله والسفه الخ اى هو في اللغة الخفة والتحرك يقال زمام سفيه اى مضطرب وسفهت الرياح الرماح والنار اذا حركتها بخفة فلا يكون مختصا بالعقلاء ثم استعمل في عرف اللغة والشرع لنقصان العقل والرأى وشاع فيه حتى صار حقيقة فيختص بالعقلاء وخفة النفس شاملة للامور الدنيوية والدينية والاخير هو المراد هنا وما نقل عن شرح التاويلات من ان السفه ترك العمل بمقتضى العقل مع قيام العقل وقيل العمل بموجب الجهل على علم بانه مبطل انتهى فهو مختص بالفرد الكامل وسخافة الرأى عدم استحكامه قوله والحلم بكسر الحاء وسكون اللام هو الاناة والوقار قوله ويقابل اى يضاده عادة اللغويين اطلاق التقابل على تقابل التضاد وغيره وانما ذكره هنا لان الاشياء تنكشف باضدادها قوله رد وابلغ رد لم يتعرض له لما ذكره اولا فان اشتماله التاكيدات كاشتمالها ما قبله وفي كلامه مع النظر لف ونشر مرتب فالرد تسفيههم المؤمنين ناظر الى قوله تعالى الا انهم هم السفهاء والمبالغة في التجهيل ناظر الى قوله ولكن لا يعلمون واشارة الى ان قوله تعالى ولكن لا يعلمون ليس عذرا لهم مثل قوله تعالى في قصة يوسف عليه السلام قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون فانه عذر لهم وهنا ليس كذلك بل لبيان ان جهلهم جهل مركب لا يرجى زواله الا بتوفيق من الله تعالى كما اشار اليه بقوله فان الجاهل الخ ووجهه ان لا يعلمون نزل هنا منزلة اللازم للمبالغة ولذلك لم ينبه المص على المفعول المحذوف لما ذكرنا ثم انه جعل حال كونه مطلقا كناية عن ذلك

وبالفتح العقل وبالضم ما يراه النائم في نومه والمراد هنا ما ذكره في الاصل ويجمع الفتح

الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون

الفعل حال كونه متعلقا بمفعول مخصوص دلت عليه قرينة وهو كونهم السفهاء فالجهل بالسفه
الذي الجهل جهل مركب كانه قيل الا انهم هم الجهلاء ولكن لا يعلمون انهم جهلاء وفيه مبالغة عظيمة
في اثبات الجهل المركب ولو قدر المفعول على معنى انهم لا يعلمون انهم هم السفهاء لفات تلك
المبالغة واما ما قيل من ان معناه لا يعلمون ما يحل بهم العذاب لاجل السفه في الاخرة فهو
في نفسه معنى لطيف لكن لا يناسب مقام التوبيخ ولا يلايم تقرير المص اصلا **قوله** فان الجاهل
بجهله الباء متعلقة بالجاهل وقيل بجهله صفة الجاهل ولا يعرف له وجه الجازم صفة الجاهل على خلاف
الواقع وهو جزمهم بان المؤمنين لاجل ايمانهم الخالص سفهاء وهذا خلاف الواقع وكون هذا
جزما مستفاد من اصرارهم وعدم تنصحهم بالنصح فلا ريب انهم جازمون به فلا اشكال
بان عدم العلم بالجهل محتمل للتحقق في ضمن عدم العلم بشيء من النقيضين وفي ضمن الجزم
بمقتضى الجهل **قوله** اعظم ضلالة الخ فانه لظنه انه كمال لا يروم زواله بل يطلب دوامه فلا يرجى
فلاحه من المتوقف اي المتوقف عن التصديق باحد الطرفين المتردد بينهما مع الاعتراف
بجهله فانه وان كان في ضلالة ايضا لكنه ليس في مرتبة الجهل المركب اما اولا فلانه قد يكون بعض
من افراده معذورا كمن اسلم في دار الحرب او نشأ في بادية او على رأس شاهق الجبل فانه
معذور لاعترافه بجهله مع عدم تمكن ازالته لعدم وصول الدعوة واما ثانيا فلانه ينفعه
الايات والنذران بلغت اليه او من نشأ في العمران وابتلي بالخسران مع علمه بانه في جهالة
وضلالة ينفعه النصايح والمواعظ بالنسبة الى بعض اشخاصه بخلاف الجهل المركب في ذلك
كله وهذا مراد المص وان كان في عبارته نوع تسامح فان ظاهرها يوهم ان كلهم قد يعذر
واما المتوقف عن التصديق المذكور من غير اعتراف بجهله فحكمه حكم الجاهل بجهله الجازم واما
الظان بخلاف الواقع فداخل في الجهل المركب فاستوفي احكام الاقسام الاربعة الاول
ما ذكره المص بالاتمية والثاني الظان بخلاف الواقع والثالث المتوقف عن التصديق
من غير اعتراف بجهله والرابع ما ذكره المص والمراد بالايات الايات العقلية افاقية او
انفسية والايات النقلية والنذر جمع نذير بمعنى الانذار **قوله** وانما فصلت الاية فصلت
مجهول من التفعيل اي اتى بفاصلة بلا يعلمون والفاصلة في النثر بمنزلة القافية في
النظم وجوز التخفيف من الثلاثي والمعنى وفصلت الاية اي ختمت الاية بلا يعلمون لانه
اكثر طباقا وهو في الاصطلاح البديعي الجمع بين المتضادين اذ السفه جهل فذكر العلم
معه جمع بين المتضادين في الجملة وقيل المراد المعنى اللغوي وهو المناسبة لتناسب عدم
العلم والسفاهة فهو معنى لغوي يرجع الى مراعاة النظير ومعنى جمع امر وما يناسبه لا بالتضاد
وهذا بالنظر الى النفي والاول الى المنفي والاعتبار للنفي لكونه صريحا فلا جرم ان الوجه الثاني
اولى وانما قال اكثر طباقا لان الشعور لكونه من اقسام الادراك له طباق للسفه في الجملة

وهذا ان لم يعد الشعور وهو ادراك الحواس الظاهرة من العلم وهو المختار وان عد منه
كما ذهب اليه البعض فالفرق مشكل لكن ميل المص الى الاول **قوله** ولان الوقوف الخ وجه ثان
لاختيار العلم هنا والشعور هناك والوجه الاول ناظر الى اللفظ والثاني الى المعنى ولما كان الاول
من المحسنات البديعية قدمه اي ولان الاطلاع على امر الدين غير محسوس فيحتاج الى نظر ثاقب
وفكر صائب فلذلك فصلت الاية بلا يعلمون للتنبيه على انهم لم ينظروا الى ما يؤدي العلم ولم يلتفتوا
لفته بقوا خائبين ولم يدخلوا في زمرة العالمين واما الفتن والفساد الذي نتيجة النفاق فامر
مشاهد او في الظهور كالمحسوس فلذا الاية هناك فصلت بلا يشعرون للاشعار بانهم فاقدون
للحواس فاني لهم الشعور بالمحسوس فعلم ان نفيه ابلغ في الذم من نفي العلم **قوله** بادنى تفطن
والذكاء شدة قوة للنفس معدة لاكتساب الاراء وتسمى هذه القوة الذهن وجودة تهيؤها
لتصور ما يرد عليها من الغير الفطنة كذا في اوائل المطول والمراد بالتفطن هنا التامل ولهذا
عطف عليه قوله تامل لكونه سببا للفطنة المذكورة **قوله** بيان لمعاملتهم الخ اي بيان معاملتهم بكلا
الفريقين معا وما سبق بيان معاملتهم مع المؤمنين فقط فلا تكرار وايضا ان المراد هنا اولا
اخبار عن احداث وهنا عن احداث اخلاص الايمان وهذا مختار الامام وايده بان الاقرار
اللساني كان معلوما منهم غير محتاج الى البيان وانما المشكوك الايمان والاخلاص القلبي قول المص
وما روي الخ اشارة اليه الابيري ان قول رئيس المنافقين ابن ابي يا ابا الحسن ان ايماننا كايمانكم
وتصديقنا كتصديقكم صريح فيما ذكره الامام والغرض من نقل هذه الرواية اشارة الى ذلك وايضا
اذا لوحظ ان قولهم امنا مقيد بلقائهم المؤمنين وان الشرطية الثانية معطوفة على الاول
على ان كلا منهما كالشرطيتين السابقتين بل على انهما بمنزلة كلام واحد ظهر ان الاية سبقت
لبيان معاملتهم مع المؤمنين واهل دينهم كما ان صدر القصة مسوقة لبيان نفاقهم ومذ ابهامهم
اضمحل ذلك التوهم كذا قيل وهذا تفصيل ما اجمله المص بقوله بيان لمعاملتهم الى قوله وتمهيد نفاقهم
وتمهيد نفاقهم انما يكون اذا كان قولهم امنا في مواجهة المؤمنين فيتضح ما قلنا من وما سبق بيان
معاملتهم ولك ان تقول ان امنا في الاول انشاء وهنا اخبار عن الايمان ودعوى احداث الاذعان
فلا تكرار وقيل انه لو كان واذا قيل عطفا على يكذبون دون على يقول كان قوله واذا لقوا الذين امنوا
لبيان ان لهم عذابا اليما بسبب هذا القول فلم يكن لتوهم التكرار مجال **قوله** روي ان ابن ابي الخ
هذا سبب نزول الاية قيل اخرجه الثعلبي والواحدي من طريق السدي الصغير عن الكلبي عن ابي
صالح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال الشيخ ابن حجر في كتابه اسباب النزول ابو صالح ضعيف
والكلبي متهم بالكذب والسدي الصغير كذاب قال وهذا الاسناد سلسلة الكذب لا سلسلة الذهب
قال وامارة الوضع لايحة على هذا الكلام وسورة البقرة نزلت في اوائل ما قدم النبي عليه السلام كما ذكره
ابو اسحق وغيره وعلي رضي الله تعالى عنه انما تزوج فاطمة رضي الله تعالى عنها في السنة الثانية من الهجرة

واذا لقوا الذين امنوا

فكيف يدعوه ختنا انتهى وانت خبير بان الثعلبي والواحدي لم يتحاشا عن نقل الاحاديث الموضوعة
لاسيما في اواخر السور والمص طاب الله ثراه اتبعهما تجاوز الله تعالى عنهم اجمعين واذا علم ضعف
هذه الرواية في بيان سبب النزول فلا ضير في عدم دلالة هذه القصة على انهم اذا لقوا الذين امنوا
قالوا امنا ولا حاجة الى الجواب بانه صارت هذه القصة سبب بيان حالهم فيما يكثر منهم من قولهم
امنا انتهى لولا يبعد ان يقال قول ابن ابي ان ايماننا كايمانكم وتصديقنا كتصديقكم في المعنى كما وقع
في بعض النسخ يكون حاصل قالوا امنا فالدلالة ثابتة حكما والنقل بالمعنى شايع ذايع وابن
ابي رئيس منافقي المدينة وهم اشباعه واصحابه والنفر بالتحريك جماعة من رجال من ثلثة الى
عشرة **قوله** انظروا كيف ارد الخ كيف منسلخ عن الاستفهام وانظروا معلق به انظروا كيفية رد
هولاء فان تلك الكيفية عجيبة تليق بالنظر والرؤية فاخذ اي صادف الاصحاب رضي الله تعالى عنهم
فاخذ اولا بيد ابي بكر توقيرا له ظاهرا وقال مرحبا اما اسم مكان او مصدر ميمي من رحم اذا اتسع
قال تعالى حتى اذا ضاقت عليهم الارض بما رحبت الاية منصوب على المفعولية او المصدرية اي
اتيت مكانا واسعا او رحب موضعك ومكانك رحبا اي اتسع المكان بقدومك وانشرف
بملاقاتك وبهذا صار هذا تحية وتوقيرا والجار والمجرور بعده في محل الرفع على انه خبر المبتدأ الواجب
حذفه ليلي الفاعل او ما في حكم المصدر او المفعول الذي صار بعد حذف الفعل كانه اقيم مقامه
كما كان ولي الفاعل اي هذا الفعل الدعا مختص بالصديق وهذه الجملة لا محل لها من الاعراب
الصديق مبالغة من الصدق لقلب به لما صدق النبي عليه السلام في قصة الاسرا كما هو المشهور
وقيل لقب به في الجاهلية لانه كان معروفا بالصدق والاول هو المقول واسمه في الجاهلية عبد الكعبة
فسماه عليه السلام ابو بكر واسم ابيه ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعيد بن
تيم بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن القريشي التيمي يلتقي مع رسول الله عليه السلام في مرة
فتيم جده الاعلى وبه سمي البطن من قريش الذي ينسب اليه فلذلك سيد بني تيم وما وقع
في بعض النسخ تميم بميمين سهو كما صرح به ارباب الحواشي وشيخ الاسلام نقل عن السخاوي انه
قال في كتاب الجواهر في مناقب العلامة ابن حجر شيخ الاسلام اطلق السلف على المتبع لكتاب الله تعالى
وسنة رسوله مع التبحر في العلوم من المعقول والمنقول وربما وصف به من بلغ درجة الولاية
وقد يوصف من طال عمره في الاسلام فدخل في عداد من شاب شيبة في الاسلام كانت له نورا
ولم تكن هذه اللفظة مشهورة بين القدما بعد الشيخين الصديق والفاروق فانه ورد وصفهما
بذلك وعن علي فيما رواه الطبراني في الرياض النضرة عن انس رضي الله تعالى عنه ان رجلا جاء
الى علي فقال يا امير المؤمنين سمعتك تقول على المنبر اللهم اصلحني بما اصلحت به الخلفاء الراشدين
فمن هم فاغرورقت عيناه وا ... ثم قال ابو بكر وعمر اماما الهدى وشيخا الاسلام ورجلا قريش
المقتدى بهما بعد رسول عليه السلام ثم اشتهر بها جماعة من علماء السلف حتى ابتذلت على رأس المائة

اشار الى ان مرحبا مع فعله المقدر جملة دعائية ويحتمل الخبرية انشائية لا وعلى كلا التقديرين المراد به التحية والتعظيم كما نبهنا عليه
منه

الثانية

الثانية يوصف بها من لا يحصى وصارت لقبا لمن ولي القضاء الاكبر ولو عري عن العلم والسن
انا لله وانا اليه راجعون وقال بعضهم قلت ثم صارت لقبا الان لمن تولى منصب الفتوى وان عري
عن لباس العلم والتقوى انتهى يقول الفقير ولعل تسمية من عري عن العلم والورع والتقوى
ولو كان مأذونا بالفتوى من قبيل تسمية الهندي بالكافور يعرف وجهه بالتأمل الاخرى **قوله**
وثاني رسول الله عليه السلام كما نطق به قوله تعالى اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار
الاية والمراد به ابو بكر رضي الله تعالى عنه باجماع المفسرين ومن ههنا حكموا بكفر من انكر صحابيته من
بين المسلمين وان اختلفوا في كفر من انكر خلافته من بين الخلفاء الراشدين والباذل نفسه حتى
نزل في شانه الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار الاية قال المص نزلت في ابي بكر رضي الله تعالى عنه
تصدق باربعين دينارا عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة بالسر وعشرة بالعلانية وهذا هو المختار
وفيه قولان آخران وناهيك قصة الغار الثور في بذل نفسه حمية للرسول عليه السلام قوله عدي
بوزن غني بطن من قريش اشرفهم عمر رضي الله تعالى عنه فانه عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى
بن رياح بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب بن لوي يلتقي مع رسول الله عليه السلام في
كعب سمي فاروقا لما فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ولما اعز الله تعالى به الدين
وقوى به المسلمين حتى قيل نزلت في اسلامه قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من
المؤمنين قيل اسلم مع النبي عليه السلام ثلاثة وثلثون رجلا وست نسوة ثم اسلم عمر رضي الله تعالى عنه
فنزلت وقيل لقبه النبي عليه السلام بالفاروق اي البالغ في الفرق بين الحق والباطل لقوله عليه السلام
ان الله تعالى ينطق على لسان عمر او بين المنافق والموافق لما نزل في حقه قوله تعالى الم تر الى الذين
يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك الاية ثم اخذ بيد علي رضي الله تعالى عنه الظاهر ان عثمان رضي الله تعالى عنه
لم يكن معهم وختنه بفتحتين هو عند العرب كل من كان من قبل المرأة كالاب والاخ والجمع اختان
وختن الرجل عند العامة زوج ابنته وهو المراد ههنا وحاشا بمعنى الاستثناء من بني هاشم
قوله مه اسم فعل اي اكفف نفسك عن هذا ولا تنافق لعل هذا الخطاب من علي رضي الله تعالى عنه
لعلمه نفاقه اما باخباره عليه السلام او بفراسته حيث اساء الادب كما ينادي عليه مذاق كلامه
الكذب وفي ندائه بيا عبد الله دون يا ابن ابي اشارة لطيفة الى ترغيب عبادة الله تعالى بالنية
الخالصة وترك النفاق بالمعرفة الحقة الصالحة فقال له عبد الله تسترا بالنفاق واظهارا للوفاق
مهلا منصوب على المصدرية اي امهل مهلا وتأن في الكلام الى فقول الهمزة للاستفهام الانكاري
الواقعي اي لا ينبغي ان تقول والظاهر ان يقال الي قلت هذا لكن قصد حكاية الحال الماضية
او الاستمرار فورد مضارعا والله ان ايماننا الخ التاكيد بالامرين لشدة انكار المخاطب لحكم قوله
وتصديقنا اشارة الى ان المراد بالايمان الشرعي المقرون بالتصديق والاخلاص دون الاقرار
اللساني اذ الانكار متعلق بالاول وانما اشرك شياطينه معه في الخطاب مع ان الخطاب معه لاشتراكهم

في الحكم وفي بعض النسخ لم يوجد قوله فقال له علي الى قوله فاثنوا عليه خيرا قوله والالقاء المصادفة
تعريف لفظي لكن لاترادف بينهما على ما هو الاكثر فيه اذ قال الامام اللقاء ان تستقبل الشئ قريبا
منه والمصادفة بالفاء صادفه اذا وجده فبينها وبين الملاقاة عموم وخصوص من وجه والتعريف
اللفظي قد يكون بالاعم مثل قولهم سعدان نبت فتامل يقال لقيته ولاقيته بصيغة المتكلم
قوله اذا صادفته بصيغة الخطاب ولو قيل بلفظة اي اي صادفته لكان بصيغة المتكلم ايضا
وسره ما قيل في شرح الهادي من انه قد يفسر الكلام باذا لكنك اذا فسرت جملة مسندة الى ضمير
المفسر باي ضممت تاء الضمير فتقول اشكته الحديث اي سألته كتمانه بضم التاء فيهما واذا فسرتها
باذا فتحت التاء الثانية فقلت اذا سألته وسره كما في شرح المفصل ان اي تفسيرية فينبغي ان يطابق
ما بعدها ما قبلها والاول مضموم والثاني مثله واذا شرطية وانما جعلت تفسيرية نظرا الى مآل المعنى
فيتعلق قول المخاطب على فعله الذي الحقه بالضمير فيتخيل فيه الضم وعبر بلفظ يقال مع ان الظاهر
التعبير بتقول بصيغة الخطاب نظرا الى قوله اذا صادفته بصيغة الخطاب حتى قال بعضهم انه اي
صيغة الغائب غير مستقيم والجواب ان صيغة الخطاب في صدر الكلام جائز نظرا الى ظاهر قوله اذا صادفته
بصيغة الخطاب بل هو حسن وصيغة الغائب في صدر الكلام جائز نظرا الى المعنى اذ الخطاب في مثل
قوله اذا صادفته لغير معين فيكون في المعنى كالغائب كانه قيل يقال اي يقول احد لقيته او لاقيته
اذا صادف شخصا اخر ولا ريب في حسن هذا وكذا في حسن ما يقوم مقامه والنظر الى المعنى شايع
في كلام البلغاء فان قيل الخطاب لغير معين ليعم كل مخاطب لا لكونه في حكم الغائب قلنا معنى ليعم كل
مخاطب ليعم كل من شانه ان يخاطب فيكون في حكم الغائب قيل ولما كان الشرط والجزاء متغايرين
تغاير السبب والمسبب جعلوا القول جوابا دون المقول لايجاده به مع عدم صحة اذا استقبلته
لقيته بفتح التاء في الاول وضمها في الثاني كما لا يصح اذا استقبلته انت لقول غيرك لقيته انا فاذا فتحنا
صح بتقدير اذا استقبلته يقول غيرك انك لقيته انت وفي قول الزمخشري يقال لقيته ولاقيته
اشارة الى ان المفاعلة فيه لاصل الفعل قوله بحيث يلقى اي بحيث يدركك ويستقبل ليرى او بحيث
يلقى بغتة بلا اختيار وهذا توضيح ما قيل بصيغة المجهول اي بالقاه غيرك نقل عن الراغب انه
قال الالقاء طرح الشئ حيث يلقى ثم صار في التعارف اسما لكل طرح قال تعالى القها يا موسى قوله
ثم صار اشارة الى ان مطلق الطرح حقيقة عرفية وان كان مجازا مرسلا بالنظر الى اصل اللغة
قال الشئ كثيرا ما يطرح ولا يكون بحيث يلقى كالمطروح في البحر بحيث بتلاشئ والقول بان مثل
هذا يقال انه مطروح ولا يقال انه ملقى ضعيف قوله جعلته للتنبيه ان الهمزة للصيرورة لا للتعدية
فانه متعد الى مفعول واحد مطلقا كما اشار اليه بقوله لقيته ولاقيته ولا يظن ان قوله جعلته
ملايم لكون الهمزة للتعدية اذ كلامه ينادي على خلافه قوله من خلوت بفلان اذا اي الخلاء مصدره
كالخلوة نقل عن الاساس انه قال خلا المكان خلاء وخلا من اهله وعن اهله وخلوت بفلان واليه

ومع

ومع خلوة وخلا بنفسه انفرد وفي التاج والخلوة تستعمل باللام والى والباء ومع بمعنى واحد انتهى
لكن الاستعمال باعتبار مغاير للاخر فتعديته باللام لكونه غرضا له في الاكثر وتعديته بالى باعتبار ان
انفراده منته اليه وتعديته بالباء للملابسة ذلك الفلان ومصاحبته او استعانته واستعماله بلفظه
مع ظاهر وهذا ليس من باب التضمين ولا من جعل بعضها بمعنى الاخر وما نقل عن الايضاح له
لابن الحاجب ان للتعدية معنيين احدهما ان لا يعقل معنى الفعل وما اشبهه الا بمتعلق لانه
من المعاني النسبية فكل معنى نسبي لا يعقل الا بما هو منسوب اليه وغير المتعدي ما لا يتوقف
تعقله على متعلق له والثاني كل جار تعلق بفعل فانه يقال له متعد بذلك الحرف وان لم يكن
نسبة ولا بمعنى التصيير انتهى محمول على ان الاول معنى التعدية بنفسه والثاني معنى التعدية
بحرف الجر فالخلاء غير متعد بالمعنى المشهور فيتعدى بحرف من تلك الحروف وقال الرضي خلا في الاصل
لازم يتعدى الى المفعول بمن نحو خلت الدار من الانيس وقد يضمن معنى جاوز فيتعدى
بنفسه كقولهم افعل هذا وخلاك ذم والزموا هذا التضمين في باب الاستثناء ومن ههنا
قال المص او من خلاك ذم اي عداك للاشارة الى ذلك اي خلا منك ذم فنصب بنزع
الخافض كذا قيل وما ذكرناه اولا من تضمين معنى جاوز هو الظاهر من كلام المص وان اوهم
كلامه ومضى عنك ما ذكره القيل لكن ذكره لتوضيح المعنى لا للتوجيه المبني فح يكون المعنى
واذا خلوهم فحذف المفعول الاول رد ما للاختصار لظهوره من سوق الكلام وايضا الاهم
بيان خلوهم الى شياطينهم ووصولهم اليهم لبيان ما ترتبوا عليه من اظهار النفاق والوفاق
نقل عن ابن درستويه العامة تقول خلاك ذم والمعنى صحيح لكن العرب لم تستعمل كذا انتهى و
والاستقراء التام مشكل والناقص غير مفيد وكفى بقول الكشاف شاهدا على استعمال العرب
ولو كان الامر كما ذكره كيف يفسر القران الكريم بما لم يكن العرب مستعملا غاية الامر ان المعنى
الاول اظهر وفي الاستعمال اكثر ولهذا وقيل انه على هذا المعنى انهم جاوزوا المؤمنين وذهبوا
عنهم الى شياطينهم فعلى هذا هو في النظم متعد انتهى وهو مطابق لما صرح به الرضي قوله ومنه
القرون الخالية اي الذاهبة من مركز الوجود الى كتم العدم فالخلو فيه بمعنى الذهاب والمضي
فهو لازم وانما فصله بقوله ومنه لما اذ الذهاب هنا كما عرفت وفي الذهاب في النظم الكريم بمعنى التجاوز
عن المسلمين وذهبوا عنهم الى شياطينهم وشتان ما بينهما قوله او من خلوت به اذا سخرت منه
وهذا المعنى مجاز له كما نقل عن الاساس خلا به سخر منه وخدعه والعلاقة السببية اذ الساخر يخلو
لان يستهزئ به فالخلوة سبب له في الغالب وهو كاف في العلاقة وعدي بالى مع انه على هذا المعنى
يتعدى بمن كما اشار اليه بقوله اذا سخر منه لتضمين معنى الانهاء تقديره واذا سخروا بالمؤمنين
منهيين موصلين سخريتهم الى اماثلهم كما يقال احمد اليك اي احمد فلانا منهيا اليك حمده
او انهي اليك حمده فح يكون الوقت المستفاد من اذا عبارة عن الوقت المتسع زمان الحال

وذہبا وزمان الشرط والجزاء متحدا بہذا المعنى ولو اريد باذا الشرط المحض دون الزمان معه
لكان الشرط والجزاء سالمان عن الاشكال لكن الكلام باق بالنسبة الى الحال قدم الكلام في
تحقيق اذا في قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا الاية ولما كان معنى السخرية معنى مجازا للخلاء بتلك
العلاقة فلا اشكال بانه لم يقع صريحا في كلام من يوثق كون الخلاء بمعنى السخرية على انه قدم مرارا
ان صاحب الكشاف امام في اللغة العربية ثم الظاهر ان التضمين انما هو على الوجه الاخير لان معنى
التجاوز والمضى يتعدى بالى فلا تضمين على الوجه الثاني واما على الوجه الاول فلا يذهب الواهم
الى التضمين اصلا قوله والمراد بشياطينهم الخ يعني انه استعارة مصرحة تحقيقية قوله الذين
ماثلوا الخ اشارة الى وجه الشبه وذلك التمرد اظهر واغلب في الشيطان والقرينة اذا خلوا والاضافة
وقالوا انا معكم فان ذلك ليس بجار في الشيطان لا الاضافة فقط فان ادنى الملابسة كاف
في الاضافة والمراد بالمظهرين كفرهم الكافرون من اليهود لا مطلقا ولظهوره لم يقيد به
قوله والقائلون صغارهم الخ لا يلايم ما روى عن سبب النزول السابق لان ابن ابي من رؤسائهم
والمباشر بالقول ابن ابي ايضا فلا يقال ان القائلين صغارهم وابن ابي ساكت ولذا قيل انه مبني
على غير تلك الرواية والاولى ان يحمل الصغار على الصغار سناه ويجوز ان يوجد في الكفار من هو
اكبر سنا من ابن ابي او يحمل الكلام على التغليب قوله على انه من شطن الخ فعلى هذا يكون وزنه
فيعال فيكون منصرفا فيشهد له قولهم تشيطن لانه لو لم تكن النون اصلية سقطت من فعله
واحتمال اخذه من الشيطان لا من اصله على ان المعنى فعل فعل الشيطان ضعيف لان اشتقاق
الفعل من الجامد وان ساغ لكنه قليل لا يصار اليه حيثما امكن وهنا ممكن كما عرفت قوله على انه
من شاط فوزنه فعلان فهو غير منصرف ع وعلى هذا لا بد ان يحمل تشيطن على انه مأخوذ من الشيطان
لا من حواز الاشتقاق من الجامد نقل عن الراغب انه قال انه من شاط بمعنى احترق
غضبا والشيطان مخلوقا من النار فلذا اختص بفرط الغضب وهو جمع تكسير واجراؤه مجرى
التصحيح كما في بعض القراءة الشاذة تنزلت به الشياطون لغة ردية والتمرد العتو والتجبر ومنه
مردة الشياطين وقيل المراد بهم الكهنة لاتباعهم الشياطين فسموا بما يلازمهم كما يقال بسمل
اذا ذبح انتهى ولم يلتفت اليه المص لان كونه مخلوقا لا يقتضي اختصاصه بفرط الغضب الا
يرى انه من خلق من نار من جن بعضهم من السعداء وقول الكهنة في غاية السخافة
لانهم ان كانوا من اليهودي فلا تقابل للقولين الاولين والا فيرده قول قالوا انا معكم قوله
ومن اسمائه اى من اسماء الشيطان الباطل يؤيد كون الشيطان من شاط اذا بطل ولا يخفى
ضعفه لان القول الاول قول الجمهور لانه بعيد من رحمة الله قوله في الدين اى المعية هنا معنوية
وهي تبعيتهم في الاعتقاد وهي استعارة شبه مقارنتهم لهم في الدين بصحبتهم الجسمية في مطلق
المقارنة ولما كان لفظة مع داخلة في المتبوع في الاغلب قال المص فيما والقائلون صغارهم بل الاولى

ع اذا سمي به واما اذا لم يسم فانه منصرف
البتة لان من شرط امتناع فعلان
الصفة ان لا يؤنث بالتاء وهذا
يؤنث بها قالوا شيطانة كذا
في اوائل اللباب منه

قصر المراد بالشياطين على المظهرين كفرهم لان المعية منتظم في المنافقين قاطبة فلا حاجة
الى الاعتذار بانا معكم ولما كان الدين مقولا بالاشتراك على الدين الحق والباطل قال في الدين و
والاعتقاد قوله خاطبوا المؤمنين الخ جواب سؤال مقدر بانه لم تركوا التاكيد فيما القى على
المؤمنين المنكرين احوالهم او المترددين مع ان التاكيد واجب او حسن كتاكيدهم في الاخبار
مع شياطينهم فان شياطينهم ايضا منكرون او مترددون في شانهم قال تعالى مذبذبين بين
ذلك فلا يليق التسوية في التاكيد فاجاب اولا بانهم قصدوا دعوى احداث الايمان اى دعوى
احداثه بالاخلاص والا فاصل دعوى الاحداث ثابتة قبل لقاء المؤمنين فاوردوا الجملة
الفعلية لدلالتها على الحدوث الذي هو مطلوبهم وتركوا التاكيد ولم ينظروا الى انكارهم او
ترددهم لزعمهم ان ايمانهم بالاخلاص امر جلي يزول انكار المسلمين او ترددهم بادنى تامل كما
بينه هكذا في فن البلاغة في مثل هذا الانكار لكن هنا مبني على الزعم والرغم واما خطابهم شياطينهم
فقصدوا فيه الى افادة ثبات ما كانوا عليه مع انهم منكرون ذلك لاحداث الايمان باللسان
فاكدوا بايراد الجملة الاسمية مع حرف التحقيق دفعا لما خطر ببالهم من مخالطة المسلمين والموافقة
في احكام المخلصين وتركهم اليهودية باطنا كما تركوا ظاهرا فاوردوا تلك الجملة دفعا لذلك قوله
ولانه لم يكن لهم الخ واجاب ثانيا بان التاكيد كما يكون لازالة الانكار والتردد يكون لصدق الرغبة
وفرط النشاط والمحبة كقول الداعي ربنا اننا امنا الاية وترك التاكيد قد يكون لعدم الرغبة و
والرواج ولما لم يكن صدق رغبة لهم فيما القوا المؤمنين لم يؤكد والجملة الاولى ولما كان لهم
فرط رغبة فيما خاطبوا به المشركين اكدت الجملة الثانية قوله ولا توقع رواج واجاب ثالثا بانهم
لو قالوا انا مؤمنون ابدا ما بدعوى الايمان الكامل وهو امر لا يروج عند المؤمنين المخلصين
لكمال فراستهم وحدة ذكائهم تركوا التاكيد واما الكفار فيروج عندهم دعوى الثبات على اليهودية
مع انهم في نقصان العقل كالبهايم فاكدوا فيه ترويجا لذلك هذا ما اختاره البعض وقيل قوله ولا توقع
من تتمة الجواب الثاني وليس جوابا مستقلا والظاهر هو الاول فان هذا بالنظر الى المخاطب والجواب
الثاني بالنظر الى المتكلم ومثل هذه العناية فيما لم يكن المخاطب منكرا الحكم او مترددا فيه وقد عرفت
ان المخاطبين منكر الحكم او متردد فيه في كلا الموضعين لكن النكتة مبنية على الارادة والاعتبار
فاذا اعتبر انكارهم نظر الى الوجه الاول والا فالى الوجه الباقي نقل عن شرح الكشاف للعلامة التاكيد
يكون لبيان حال المخاطب تارة واخرى لبيان حال المتكلم والخبر اما ان يورده المتكلم لنفسه او لمخاطبه
فان اورده للمخاطب فلا بد ان يقصد به فائدة الخبر او لازمها وتاكيده ح لنفي الانكار او الشك
وان اورده لنفسه لا يلزمه احد الفائدتين فيقصد به معان اخر كالتحسر والتفرح وغير ذلك
وبهذا ظهر اندفاع ما اورد على السكاكي لما حصر فائدة الخبر في الحكم ولازمه مع وروده كثيرا لغير ذلك
وما قيل عليه في قوله ان حكم العقل عند اطلاق اللسان ان يفرغ المتكلم ما ينطق به في قالب الافادة

تحاشيا عن وصمة اللاغية مع انه يأتي فى ذلك ولا يعد لغوا لان ذلك كله فى الخبر الملقى للمخاطب لا فيما
يورده المتكلم لنفسه ولذلك قال ومرجع كون الخبر مفيد للمخاطب الى فائدة الخبر ولازمها فقيده بقوله
للمخاطب تنبيها على هذا وهذا من نفايس المعانى ولذا اوردته برمته فعليك بحفظه انتهى قال التحرير
فى شرح التلخيص فى قول المص لا شك ان قصد المخبر اى من يكون بصدد الاخبار والاعلام لا من
يتلفظ بالجملة الخبرية فانه كثيرا ما يورد الجملة الخبرية لاغراض سوى افادة الحكم ولازمه ولا شك
ان هذه الاغراض معانى مجازية لها والبيان مختص بالحقايق فلا وجه لما قيل ليس المقصود هنا
فائدة الخبر ولا لازمها بل الامان والاستيمان من المؤمنين والخبر لا ينحصر المقصود منه فى الفائدة
ولا لازمها وهذا ما استنبط من الكشاف واخذ منه ان التاكيد يكون للرواج عند المخاطب وصدق
الرغبة من المتكلم وتركه لعدمه كما يكون لازالة الانكار والتردد انتهى ان اراد بان الخبر لا ينحصر
ان الخبر الحقيقى لا ينحصر المقصود منه فى الفائدة ولا لازمها فغير مسلم وان اراد ان مطلق الخبر
لا ينحصر فمسلم لكن لا يضرنا اذ القائل بالحصر اراد الخبر الحقيقى لا مطلق الخبر قوله ولا نه لا رواج
عطف على وكلمة لا التاكيد النفى على المؤمنين متعلق بادعاء لانه يوافق استعماله بعلى واما تعلقه
برواج اقرب معنى لكنه ابعد لفظا الا ان يقال ان على بمعنى عند او التضمين قوله من المهاجرين
يؤيد الاول قوله تاكيد لما قبله فلذا اختير الفصل على الوصل لكمال الاتصال بينهما ولما كان كونه
تاكيدا خفيا اوضحه بقوله لان المستهزئ الخ هذا بناء على ان المراد بانا معكم انا على دينكم اليهودية
لا على دين اولئك المسلمون وانما اظهرنا الايمان للمخادعة وجلب المنفعة ودفع المضرة وليس
انا نحن مستهزؤن بمعناه حتى يكون تاكيدا لهذا المعنى فاشار الشيخان الى توجيهه بان الثانى
باعتبار لازمه مؤكد للاول ومقرر له وهو الثبات على اليهودية باستهزاء الاسلام والمسلمين وذهب
صاحب المفتاح الى عكسه حيث قال معنى انا معكم قلوبا انا نوهم اهل الاسلام الايمان فيكون
هذا الاستهزاء بهم وبدين الاسلام فاعتبر لازم الاول فيكون الثانى بمنطوقه مقررا لذلك اللازم
وما اعتبره الشيخان احسن اما اولا فلان الاحتياج الى التاويل انما يظهر بعد ذكر الثانى فارتكابه قبل
الحاجة كنزع الخف قبل وصول الماء واما ثانيا فلانه انما يؤكد الكلام المذكور لا للازمه وان جاز
ان يعد تاكيدا للازمه تاكيدا له فاعتبار اللازم فى المؤكد واعتبار المنطوق فى المؤكد بفتح الكاف
اولى من عكسه وفيه نوع تامل والوجه الاول هو المعول ولو اريد المنطوق واللازم فى الجانبين
فجعل المنطوق تاكيدا للمفهوم اللازم واللازم تاكيدا للمنطوق لكان ابلغ فى تحقيق المقام وانما
قالوا انما نحن مستهزؤن بالقصر مع تركهم فى الاول للتنبيه على انهم مقصورون على استهزائهم بهم
لا يتجاوزون الى تعظيمهم باتباع دينهم قلبا فيكون كالدليل لما قبله كما اشار اليه بقوله لان المستهزئ
بالشئ الخ فانه كبرى للمقدمة المطوية وانما لم يذكروا المفعول لادعاء ظهوره على زعمهم حتى اذا ذكر
الاستهزاء مطلقا لا يتبادر الذهن الا اليهم وذلك المفعول هو الاسلام يجيء الاشارة اليه واخيا

انما لادعاء ان هذا الحكم مما يعلمه المخاطب بادنى التفات قوله المستخف به مصر على خلافه لان المستخف به
منكر له غير متعد به ودفع نقيض الشئ تاكيد لثباته لئلا يلزم ارتفاع النقيضين وفيه تامل اذ الكفر
ليس بنقيض للاسلام بل هو اما ضد او تقابل العدم والملكة فارتفاعهما جائزان وان لم يجتمعا
ولهذا قال المص مصر على خلافه ولم يقل مصر على ضده او نقيضه الا ان يقال الكلام فى المنافقين
فاذا استخفوا الاسلام يلزم اصرارهم على اليهودية قوله او بدل منه الخ وللنحاة فى ابدال الجملة من
الجملة اختلاف كما نقل ابن الصايغ ولم يلتفت اليه المص لضعف قوله لان من حقر الاسلام اشار
الى ان المفعول المحذوف هو الاسلام وتقرير البدلية بان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر
اذ لا واسطة بينهما وفيه نظر لا يخفى ثم الظاهر كونه بدل الكل لانهما متساويان فى الصدق وهو
شرط بدل الكل لان المراد بهما الثبات على الكفر اما فى الاول فظاهر واما فى الثانى فباعتبار اللازم
لانهما متغايران باعتبار المنطوق فلا يتأتى البدلية باقسامه الا بدل الغلط وهو لا يقع فى
فى كلام الفصحاء فضلا فى كلامه تعالى فلا بد من الاتحاد كلا او بعضا او اشتمالا ولا مساغ للبعضية
الا بتكلف فهو اما بدل الكل وهو الراجح او بدل اشتمال ان اعتبر فيهما المنطوقان فمفهوم
الاستهزاء المنطوق مشتمل على منطوق انا معكم قوله او استيناف الخ هذا راجح على البدل
اما اولا فلانه قدس سره قال انهم قصدوا التصلب فى دينهم وكان فى الكلام الاول نوع قصور
فى افادته اذ كانوا فى الظاهر يوافقون المؤمنين فى بعض الامور فاستانفوا القصد الى ذلك
بانهم يعظمون الكفر بتحقير الاسلام واهله فهم ارسخ قدما فيه من شياطينهم انتهى فما قاله المص
وكان الشياطين الخ اشارة الى هذا التفصيل واما ثانيا فلان كون الجملة بدلا من الجملة اشترط
بعضهم فيه كون الجملتين وان كان الصواب خلافه اذ البدل بانواعه يقع فى الجمل مطلقا
سواء كان الجملتين اسميتين او فعليتين او مختلفتين كما يستفاد من تقرير ارباب
المعانى واما ثالثا فلان بدل الكل لم يثبته ارباب المعانى فيما بين جمل لا محل لها من الاعراب
وكونه بدل الكل هو الظاهر كما نص عليه النحرير التفتازانى وقد بينا وجهه آنفا وللتفصى عن
هذا الاشكال ذهب اكثر ارباب الحواشى الى ان المراد بدل الاشتمال وتكلفوا فيه ما تكلفوا
ومما يؤيد كون المراد بدل الكل تجويز كونه تاكيدا اذ المتبادر كون المؤكد عين المؤكد ولهذا تكلف
الشيخان فى بيان العينية المذكورة فيكون بدل الكل من جهة كونه تاكيدا فان قيل ان الجملتين
لا محل لهما من الاعراب فى المحكى فكيف يكون بدلا مع انه من التوابع التى تتبع المتبوع فى الاعراب
ولهذا ضعف بعضهم البدلية واختار الاستينافية قلنا هذا انما مختص بالتوابع المفرد وما
فى حكمها او باعتبار الاصل الاغلب وتخصيص القواعد من دأب ارباب العربية وكذا التوصيف
ثم الاوجه الثلثة بيان لترك العاطف بين الجملتين فى المحكى من كلامهم واما تركه فى الحكاية
فللموافقة فيما هو بمنزلة كلام واحد قوله والاستهزاء السخرية تعريف لفظى لجواز التعاكس

نقل عن بعض الحواشى ان المراد بالبدل
هنا ليس احد التوابع المشهورة فانه
لا يكون فى الجمل الاسمية وقد جاء فى الفعلية
كقوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما
يضاعف له العذاب فالمراد بالبدل
هنا ان الجملة الثانية تسد مسد
الاولى وتغنى عنها غناء البدل
عن المبدل منه انتهى ولم يبين
الفارق بين الاسمية والفعلية
حتى يعلم صحته فى الثانية دون
الاولى فلا جرم انا لا اعتماد عليه
قطعا

في قد يفسر بالاستهزاء والاسم الهزء بضم الهاء وسكون الزاء وهو مهموز وقد يقلب الهمزة
واوا مع ضم الزاء فيقال هزوا وهو رواية حفص عن عاصم وسين الاستخفاف يجوز ان يكون
للتاكيد وان يكون للطلب اى طلب الخفة ضد الثقل وهما في الحسية حقيقيان ومجازان في
المعنوية والمراد الاستهانة والاستحقار سواء كان بالفعل او بالقول او بالاشارة والايماء والمراد
هنا الاستخفاف بالقول لكن على صورة التعظيم لتستر نفاقهم باظهار التفخيم فعلم ان الاستهزاء
لا يشترط فيه علم المستهزء به الاستهزاء ولو في حضوره نقل عن الغزالى انه اذا كان بحضرة
المستهزء به لم يسم غيبة انتهى **قوله** يقال هزأ استهزأ يعنى ان الاستفعال بمعنى الثلاثى لا طلب
الهزء ولو جعل من قبيل قوله تعالى واستغشوا ثيابهم للمبالغة كانهم طلبوا من انفسهم
الخبيثة هزء المسلمين وما يكون بالطلب يكون ابلغ واتم لم يبعد ولعل لهذا لم يقل انما نحن
هازؤن مع انه المراد هنا قوله كاجبت فيه اى الاستفعال بمعنى الافعال وليس السين فيه
للطلب وفي هذا يشاكله استهزء وان تغايرا في كونه بمعنى الثلاثى في الاول وبمعنى الافعال
في الثانى ولكون هذا مشهورا جعله مشبها به وهذا لا ينافى ما سياتى من المص في اواخر آل عمران
وهو اى الاستجابة اخص من اجاب ويعدى بنفسه وباللام لان المراد هنا ان السين في الاستفعال
ليس للطلب وهذا لا ينافى الفرق من وجه اخر هذا مختار الصحاح ورضى به المص نقل عن
الراغب ان الاستجابة بمعنى طلب الاجابة وان كان قد يجرى مجراها والمص لم يلتفت اليه
لان الاستعمال لا يلايمه **قوله** واصله الخفة اى ما يبتنى عليه المعنى المراد هنا وهو المشهور في الاستعمال
وهو المنقول عنه الخفة ضد الثقل من الهزء وهو القتل السريع وهو خفيف بالنسبة الى
القتل البطئ فبين المشتق والمشتق منه مناسبة تامة قوله يقال هزء فلان اذا مات على
مكانه اى قتل قتلا سريعا فمات على مكانه اى فجاءة كانه لم يمهل حتى ينتقل عن مكانه الى محل
اخر فهو كناية عما ذكر كقوله تعالى ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم مكانهم بحيث يجمدون فيه
فعلى في مثل هذا بمعنى في قوله وناقته تهزء به اى تسرع فيه بيان معنى المشتق بعد بيان معنى
معنى المشتق منه ثم نقل عنه الى معنى الاستحقاق والاستحقار **قوله** يجازيهم على استهزائهم هذا
بناء على ان الكفار يعاقبون بارتكاب المناهى ما سوى الكفر ايضا وهذا مذهب الشافعى والا
والعراقيون من مشايخنا واما المعنى على مذهب جمهور الحنفية يجازيهم على ترك اعتقاد حرمة
الاستهزاء لان الكفار وان لم يؤاخذوا بترك الفروع لكنهم مؤاخذون بترك اعتقادها اتفاقا
كما فصل في الاصول معنى المجازاة المكافاة والمقابلة خيرا كان او شرا وانما احتاج الى هذا التوجيه
لان الاستهزاء محال على الله تعالى لكونه جهلا بمعنى السفه فان ارتكاب الذنب سفه وتجاهل وهو المراد
من قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين في جواب اتتخذنا
هزوا لا الجهل بالمعروف هذا ما ذهب اليه كثير من اهل السنة والجماعة اذ الاستهزاء لعب ولهو

يجب

يجب تنزيه الله تعالى عنه كالمخادعة والمكر بحيث اطلق عليه تعالى يراد به المعنى المجازى كما
فصله المص وذهب بعضهم الى ان حقيقة الاستهزاء التحقير على وجه من شانه ان يتعجب منه
ويضحك واى استحالة في وقوع هذا من الله تعالى انتهى اقول منشأ الاستحالة كونه مشتملا
على اللعب واللهو بحيث يتعجب منه ويضحك كما اعترفوا به وفعل الله تعالى لا يكون بحيث
يتعجب منه ويضحك بل يكون بحيث يتعجب منه ويحصل الاعتبار به والاستدلال على كمال قدرته تعالى
فكلام هذا البعض مما يتعجب منه ويسكب العبرات لاجله اذ منشأ الضحك كيف يسند الى الله
على طريق الوصف نعم لو قيل الاستهزاء حقيقة بمعنى الانتقام كما ذهب اليه البعض صرح به
صاحب اللباب وقال وقيل اصله الانتقام لكان القول بانه وصف له تعالى حقيقة لكان
سديدا وقائله سعيدا وهذا محمل ما نقل عن علم الهدى في التاويلات والا فاعتبر في معناه
السخرية واللعب كما صرح به في اللباب ايضا فاستحالة وقوعه من الله تعالى من اجلى البديهيات
قوله سمى جزاءه اى مجازاته سبلا للمشاكلة اللفظية كما اشار اليه بقوله اما لمقابلة اللفظ اى
للمشاكلة تحقيقا اى ذكر جزاء الاستهزاء بلفظ الاستهزاء لوقوعه في صحبته تحقيقا وهذا معنى
مقابلة اللفظ باللفظ والعلاقة هى تلك المشاكلة على ما اختاره البعض وليس مندرجا
في العلاقة التى ضبطوها كالتغليب وانواع العلاقة التى ضبطوها هى المشتهرة في الاستعمال
فلا يلزم الاهمال قوله او لكونه مماثلا عطف على لمقابلة اللفظ ووجه ثان لتسمية جزاء الاستهزاء
باسمه فح يكون استعارة تبعية بعلاقة المشابهة في المقدار قوله مماثلا كالتصريح بكونه استعارة ح
فلا وجه لما قيل من انه مجاز مرسل ح ايضا لجعل جزاء الاستهزاء تابعا له مترتبا عليه مناسبا له
في القدر انتهى وهذا مع ما قبله وجه واحد من وجوه التاويل لان قوله يجازيهم وجه من وجوه
تاويل يستهزء والوجهان بيان له والبعض جعلهما وجهان من تلك الوجوه والتوجيه الاول
هو الملايم لتقرير المص كما تعرفه على انه نزاع لا طائل تحته **قوله** او يرجع عطف على يجازى
اما من الارجاع او من الرجع المتعدى لا من الرجوع اى معنى يستهزء اما يجازى فيه مجاز
بالوجهين او يرجع الله تعالى وباله فيه قوله فيكون كالمستهزء بهم اشارة الى ان يستهزء استعارة
تبعية كالوجه الثانى من وجهى معنى يجازى لكن اعتبر المشابهة هنا بوجه يغاير الوجه الاول وهى
انه شبه ارجاع الله تعالى وبال الاستهزاء بالاستهزاء في ان ما يلزم الاستهزاء يلزم الارجاع المذكور
فكان المشابهة في ترتب الاثر هنا وهناك المشابهة في المقدار فلا وجه لما قيل من ان العطف
باو في قوله او يرجع ليس على ما ينبغى لان المعطوفين واحد اللهم الا ان يحمل الاول على الجزاء
الاخروى والثانى على الدنيوى انتهى وفيه خلل لا يخفى اما اولا فلان قوله لان المعطوفين واحد
ضعيف لان المعطوف عليه قوله يجازى فهو موجه بالوجهين مغايرة الوجه الاول لهذا المعطوف
جلى واضح وان سلم ان مؤدى الوجه الثانى من الوجهين المذكورين وهذا المعطوف

واحد وقد بان مغايرته ايضا واما ثانيا فلان الثاني ايضا محمول على الجزاء الاخروي لظهور
اثره لاهل الجنة فيه كما يجيء الاشارة اليه من المص وقيل انه مجاز مرسل باطلاق اسم السبب
على المسبب فان استهزائهم سبب لرجوع وباله عليهم وقيل انه كناية عن اختصاص ضرر
الاستهزاء بهم كما في قوله تعالى وما يخادعون الا انفسهم وقيل انه تجوز في الاسناد وما قيل في
المسند فان الاستهزاء مجاز فيه وفي هذا على حقيقته غير انه الى غير ما هو له تشبيها لمس برد
وبال الاستهزاء على المستهزئ بالاستهزاء والكل تكلف بل تعسف اما الاول فلان كلام المص كالنص في الاستعارة وان جاز المجاز المرسل بالنظر الى العلاقة الاخرى كالسببية مثلا كما ذكره واما
الثاني فلان اداة الاختصاص هنا غير متحققة بخلاف قوله تعالى وما يخادعون الا انفسهم واما
الثالث فلان التجوز في الاسناد يقتضي ان يكون فاعلا يكون الاسناد اليه حقيقيا وهنا ليس
فاعلا الاستهزاء بهم يكون اسناده اليه حقيقيا ولا ثم الاسناد اليه تعالى مجازا والقول بان فاعل
الاستهزاء الرسول عليه السلام والمؤمنون فانهم استهزؤا بالمنافقين حين استهزؤا بهم ضعيف
جدا لا يفهم من سوق الكلام قطعا ولذا لم يلتفت الى ذلك الشيخان قوله او ينزل الخ عطف
على يرجع او يجازي ووجه ثالث من وجوه التاويل فيكون مجازا مرسلا لا غير بعلاقة اللزوم العرفية
او السببية على ان من استهزأ بمن يستحق التعظيم ينزل الله تعالى بهم الهوان في كل حين وزمان
للتشبيط عما يرد من سائر الطغيان قوله والغرض منه تفسير اللازم فيكون وجها واحدا وفي
بعض النسخ او الغرض منه فيكون وجها آخر فالاول ناظر الى الوجود في الخارج والثاني اشارة
الى الوجود في التصور فعلى الاول يكون من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب وعلى الثاني بالعكس
فان قيل الظاهر ان الغرض من الاستهزاء هو الهوان والحقارة الذي لازمه او الغرض منه
الباعث عليه والمسمى بالاستهزاء هو انزال الحقارة لا نفسه قلنا انه في الحقيقة انزال الهوان
الذي هو التحقير اللازم او الغرض لا الحقارة والهوان نفسه بل لكونه اثر اللازم اطلق عليه اللازم
او الغرض تسامحا فتدبر قوله او يعاملهم عطف على ينزل او على يجازي ووجه رابع من وجوه
التاويل وايراد المص في المواضع الاربعة افعالا من فعله تعالى يشعر ان وجوه تاويل الله
يستهزئ بهم اربعة وما ذكر في الوجه الاول من الوجهين واحد بالنسبة الى تاويل يستهزئ
وان كانا اثنين بالنظر الى قوله يجازي فمن عد قوله او لكونه مماثلا وجها ثانيا من وجوه التاويل
فلم يصب واصل المعاملة التصرف في الامور ومعناه هنا يفعل بهم مثل ما فعل بالمسلمين اما في الدنيا
فباجراء احكام اي بامره رسوله باجراء احكام المسلمين والا فبالاجراء [illegible] فعل الرسول
والمؤمنين كما صرح به في يخادعون الله الآية فلو اكتفى باستدراجهم بالامهال [illegible] سلم واولى
وهذا الجواب الاخير اشارة الى ما ذكره صاحب الكشاف من قوله ويجوز ان يراد به ما مر
في يخادعون من انه يجري عليهم احكام المسلمين في الظاهر وهو مبطن بادخال ما يراد بهم

من العذاب انتهى لكن لما كان فيه شائبة التكرار اخر الشيخان هذا الوجه الرابع واما
تقديم الوجه الاول اذ المشاكلة هي المتعارفة في الاستعمال وانها من المحسنات البديعية
وان تسمية جزاء الشيء باسمه شايع بين البلغاء قوله كما سمي جزاء السيئة الخ اشارة
الى هذا على ان مآل الوجه الثاني حاصل الوجه الاول ومن هذا قدم الثاني على الثالث
وتقديم الثالث على الرابع يفهم من توهين الرابع ثم قوله او يعاملهم الخ كالنص على
انه حمل الكلام على الاستعارة التمثيلية واما جواز التبعية فاب عنها كلامه واما صاحب
الكشاف حمل كونه استعارة تبعية ايضا اذ الكلام في حد ذاته يحتملها ولا يابى عنه ايضا كلامه
فمن قال انه استعارة تبعية تمثيلية لم يتنبه لما في الكلام من التنبيه على الاستعارة
التمثيلية الا ان يقال ان مراده ان استعارة التبعية قد جمعت مع الاستعارة التمثيلية
كما مر في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم الآية وهو النحرير التفتازاني بخلاف الشريف
الجرجاني والقائل المذكور مال الى المسلك الاول وهو في نفس الامر هو المعول وقد اشبع
الكلام في تحقيق هذا المرام في توضيح الآية المذكورة بعون الله الملك العلام توضيح
التمثيلية انه شبه صورة صنع الله معهم في الدنيا باجراء احكام الاسلام واستدراجهم
بادرار النعم والامهال مع انهم من اهل الدرك الاسفل بصورة صنع الخادع المستهزئ
فاستعمل الكلام الموضوع للثاني في الاول قوله واستدراجهم الخ الاستدراج الادناء من
الشيء درجة من حيث لا يشعرون قوله بالامهال متعلق بالاستدراج والزيادة عطف
على الامهال في النعمة متعلق ظرف مجازي مفيد للمبالغة قوله على التمادي بمعنى مع اي
مع التمادي كقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم نقل عن المرزوقي قوله
على انهم يكون كذا يجري في كلام العرب مجرى الاستدراك وهو في موضع نصب على الحال
انتهى ولو قيل ان على لكونه بمعنى مع متعلق باستدراجهم او باجراء لم يبعد والتمادي في
الشيء المداومة عليه وقد يكون مع اللجاج واصله تمادد مضاعف فابدل الدال الاخير
ياء للتخفيف كتلظى وقيل المدى الغاية والتمادي بلوغها انتهى فلا قلبح لكن لا يلايم هنا
قوله واما في الاخيرة الخ قبل وهذا حديث ابن ابي الدنيا في كتاب الصمت عن الحسن
قال قال رسول الله عليه السلام ان المستهزئين بالناس يفتح لاحدهم باب الى الجنة فيقال
هلم هلم فيجيء بكربه وغمه فاذا اتاه اغلق دونه فما يزال كذلك حتى ان الرجل ليفتح له باب
فيقال هلم هلم فما يأتيه قال السيوطي هذا مرسل جيد الاسناد انتهى بين هذا الحديث
وبين ما ذكره المص مغايرة يسيرة قوله وذلك اي ما ذكر قوله تعالى بتقدير مضاف
اي معنى هذه الآية لكن على احتمال مرجوح كما نقله هناك بقوله وقيل الله اعلم ان اسناد
الاستهزاء وان صح في حقه بالمعنى الذي مر توضيحه لكنه اطلاق المستهزئ لا يصح عليه تعالى

قال المص في سورة البقرة وان التعليم يصح اسناده اليه تعالى وان لم يصح اطلاق المعلم لاختصاصه بمن يحترف به انتهى وهذا اولى بعدم صحة الاطلاق ولا يصح اطلاق الخادع لان صحة اطلاق الاسم عليه حين وروده اطلاقه في الشرع شرطها ان لا يكون ذلك الاطلاق بالمشاكلة واطلاق الخادع ونحوه انما بطريق المشاكلة او الاستعارة في قوله تعالى وهو خادعهم وهذا اى عدم صحة اطلاق الاسم او الصفة عليه تعالى اذا اطلق عليه تعالى في الشرع بطريق المشاكلة ما بينه المحقق التفتازاني في شرح المقاصد فما قاله البعض فلا مانع من اطلاق المستهزئ عليه تعالى كما اطلق الخادع ونحوه في قوله تعالى وهو خادعهم وخير الماكرين فضعيف لانه بناء على عدم التفرقة بين الاطلاق بالمشاكلة وبينه بدون مشاكلة والجواز في الثاني دون الاول قوله وانما استؤنف الخ اى بالاستيناف البياني فهو جواب سؤال مقدر نشأ من حكاية حال المنافقين واستهزائهم المسلمين فكان المقام مقام ان يسأل عن مآل امرهم واستحقاقهم بما يكون جزاء لاستهزائهم فقدر ذلك السؤال واجيب بهذا المنوال فعلم من هذا البيان ان الحمل على الاستيناف النحوي ردي قول صاحب الكشاف ابتدئ قوله الله يستهزئ لا يدل عليه اذ الابتداء لا يختص بالاستيناف النحوي غايته انه محتمل له لكن لما كان تقدير السؤال والجواب حسنا كما عرفته فالحمل عليه اولى وفي نظر البلغاء كالواجب اللازم ولما كان على هذا التقدير كمال الاتصال بينهما اختير الفصل والى هذا اشار بقوله ولم يعطف من قبيل عطف المعلول على العلة اى لكونه مستأنفا لم يعطف اى على قالوا انا معكم او على انا معكم وله مانع اخر من هذا العطف كما صرح به السكاكي لان المعطوف عليه اما جملة قالوا انا معكم او جملة انا معكم ولو عطف على الاول لكان مقيدا بالشرط وليس كذلك اذ المعنى ليس واذا خلوا الى شياطينهم الله يستهزئ بهم ثم قال ولكن ان تحمله على الاستيناف من حيث ان حكاية الله تعالى حال المنافقين تحرك السامعين ان يسألوا ما مصير امرهم وعقبى حالهم وكشف معاملة الله تعالى اياهم فلم يكن من البلاغة ان يعرى الكلام عن الجواب فلزم المصير الى الاستيناف وكلامه صريح في ان المراد بالاستيناف الاستيناف في المعاني وكذا مراد الشيخان به ذلك الاستيناف وظهر من هذا التقرير ان تركه للاستيناف ليس صلاحية المقام للعطف شرطا حتى يقال انه ولا يظهر ما يحسن عطفه عليه الا قوله تعالى ومن الناس من يقول وهو بعيد لفظا ومعنى على ان في عطفه على قالوا انا معكم نوع صحة فان قولهم انه يلزم حينئذ كونه مقيدا بالشرط غير مسلم اذ قيد المعطوف عليه قد لا يعتبر في المعطوف على انه يجوز العطف على مجموع الشرط والجزاء كما قيل في قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ان قوله ولا يستقدمون عطف على مجموع الشرط والجزاء فليس في هذا العطف بعد قطعا لانه قوله واذا خلوا معطوف على واذا قيل لهم لا تفسدوا والا بما يكذبون على هذا التقدير هذا كله اذا كان ترك العطف للاستيناف مشروطا بكون المقام صالحا للعطف وهذا غير مسلم كما مر فكلام السكاكي غير مناف لكلام العلامة اذ يجوز

ان يقال

ان يقال ترك العطف لما فيه من المانع والجزالة الاستيناف وفخامته وينصره قول ارباب المعاني ترك العطف للاستيناف ولم يتعرضوا وجود المانع او عدمه قوله ليدل على ان الله تعالى الخ هذا بناء على ان الكلام يفيد الحصر لان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي يفيد القصر مطلقا سواء ولي النفي او لا وسواء كان المبتدا مظهرا معرفا او لا فيفيد قصر صفة الاستهزاء عليه تعالى اى هو المستهزئ بهم دون المؤمنين فالقصر اضافي والمعنى انه تعالى يتولى الاستهزاء بالمعنى الذي يليق بهم ويتصور اتصافه تعالى به كما مر ولا حاجة الى استهزاء المؤمنين بالمعنى الذي يتصور في حقهم كما اشار اليه بقوله ولم يحوج المؤمنين الخ لكن فيه شبهة وهي ان قوله آنفا وذلك قوله تعالى فاليوم الذين امنوا الاية يفيد ان المؤمنين يستهزؤن بهم في الاخرة الا ان يقال الضحك غير الاستهزاء ولا يخفى ضعفه او يقال انه تعالى لم يحوج المؤمنين ان يعارضوهم وان عارضوهم بالاستهزاء او القصر بالنسبة الى الدنيا وظهر من هذا البيان ان ما دل على ذلك تقديم المبتدأ على الخبر الفعلي سواء عطف او لم يعطف واما قول البعض لم يقل على ان الله تعالى هو الذي تولى مجازاتهم كما قال في الكشاف لان قصد التخصيص بما بني على المبتدأ المظهر المعروف ما ينكره كثير من علماء البيان فمدفوع بان قول المص ولم يحوج المؤمنين اشارة الى الحصر ولاغنائه ما قاله الكشاف لم يذكره المص ولولا الحصر لما فهم ذلك ولو قيل انه لم يصدر بذكر الله وحده الا للدلالة على ان الله تعالى يكفي مؤنة عباده المؤمنين وينتقم لهم ولا يحوجهم الى معارضة المنافقين تعظيما لشانهم هكذا قرره قدس سره فيفهم ذلك بلا ملاحظة حصر قلنا ان اريد بذكر الله وحده ذكره تعالى مع الحصر فهو مسلم ومفيد لنا وان اريد ذكره وحده دون ذكر غيره فيمنع الدلالة المذكورة والمستند ظاهر اذ مجرد ذكر الشئ بدون اعتبار الحصر لا ينفي ما عداه كما هو المقرر عندهم بل لا يبعد ان يقال انه قدس سره اشار بقوله ولا يحوج المؤمنين الى الحصر لكونه بصدد توضيح كلام الكشاف والقول بان تخصيص الاستهزاء بالله تعالى ونفيه من المؤمنين يقتضي ظاهر اتحاد معنى الاستهزاء وليس كذلك بل استهزاء الله تعالى انزال الهوان واستهزاء المؤمنين مجرد السخرية ومن اختار الحصر احتاج الى تكلف في التوجيه ضعيف اما اولا فلانه لا نم اتحاد معنى الاستهزاء على تقدير التخصيص اذ قصر الفعل عليه تعالى خلقا ونفيه عن غيره تعالى كسبا شايع ذايع وايضا قصر الصفة بمعنى كالقدرة مثلا عليه تعالى ونفيها عن غيره تعالى بالمعنى الاخر مشتهر ولا ريب في تفاوت الصفتين فالتخصيص لا يقتضي الاتحاد من كل وجه ولارباب الحواشي نزاع في ان القصر هنا مطلوب والظاهر ان كلام المص بناء على اعتبار الحصر مثل قول صاحب الكشاف ورأيه قوله وان استهزاءهم الخ هذا الوجه لبيان ان هذا الاستيناف لم يصدر الا بذكره تعالى على ان استهزاءه بالمنافقين هو الاستهزاء الكامل الذي لا اعتداد معه باستهزائهم لصدوره عمن يضمحل قدرتهم وعلمهم في جنب علمه وقدرته تعالى وهذا معنى قوله لا يؤبه بضم الياء التحتية والهمزة ساكنة يجوز ان تبدل واوا وباء موحدة

فعلم بهذا ان صحة الاسناد والفعل اليه تعالى لا يفهم منه صحة اطلاق الاسم المشتق عليه منه

الاولى ترك قوله ولكن ان تحمله فان اكثر استعمال هذا اللفظ في المختصرات وهذا الوجه ما سبق صاحب الكشاف منه

مفتوحة و ها اى لايعتد به لحقارته واضمحلاله و تعديته بالياء لكونه بمعنى الاعتناء وانما قال في
مقابلة ما يفعل الله بهم ليعم الوجوه المذكورة في توجيه يستهزئ وانت خبير بان ماذكره في بيان وجه
الاستيناف وترك العطف يتم ايضا على تقدير العطف اذ مداره ان يصدر الاستيناف بذكره تعالى
واجاب بعضهم بان الاستيناف يدل على ان استهزاء الله تعالى بمكان بعيد عن استهزائهم بحيث لامناسبة
بينهما حتى يعطف احدهما على الاخر وهذا عجيب اذ العطف لو اقتضى ذلك لما حسن العطف في قوله تعالى
فلله العزة ولرسوله وللمؤمنين اذ لامناسبة بين عزة الله تعالى وعزة المؤمنين وعزة الرسول
عليه السلام والمؤمنين ايضا كذلك لان العزة لله جميعا و قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك
من المؤمنين وشتان ما بين كفاية الله تعالى والمؤمنين ونظائره لاتحصى بعد العادين وبالجملة
ماذكره الشيخان في وجه اختيار الاستيناف وعدم العطف من النكتتين لم يظهر لنا وجه بل النكتة
الثانية بذكر اسم الجلال لتربية المهابة من الملك المتعال والنكتة الاولى بتقديم اللفظة الجليلة
على الخبر الفعلي كما فصلناه سابقا واختيار الفصل على الوصل لكونه جوابا للسؤال مقدر ومواقع الاستيناف
ولو استقراءات لاتحسن مثل هذه النكتة بل لايصح في بعضها ولو كان هذا مقتضى الاستيناف
لوجب تحققها ووجب التنبيه عليها مع انهما لايتعرضان في اكثر المواضع حسبما يقتضيه المقام
والعلم عند الله الملك العلام قوله ليطابق اه تعليل للمنفي والعلة تحصيلية قوله ايماء تعليل للنفي
بان الاستهزاء اى بان استهزاء الله تعالى باى معنى من المعاني المذكورة اللايق لجلاله والمتصف به
لكن ارادة التجدد في الجزاء في الاخرة منظور فيه اذ الادلة الساطعة ناطقة بان عذابهم وحجابهم
لاينقطع طرفة عين في دار البوار ليس لهم راحة تقربها الابصار والحمل على الجزاء الدنيوى فقط
لامساغ له اصلا الا ان يراد ان التجدد والحدوث حاصر في بعض الاحتمالات وهذا كاف في اختيار
صيغة الفعل المستقبل دون اسم الفاعل وجه الايماء بحدوث الاستهزاء ان الفعل المضارع لكونه
دالا على الزمان المستقبل والحال الذى يتجدد شيأ بعد شيء وناسب ان يقصد به اذا وقع موقع
غيره ان معنى المقارن كذلك يحدث على منواله مستمر الاستمرار التجددي لا الثبوتي كما في الجملة الاسمية
كذا نقل عنه قدس سره والفعل المضارع المثبت يدل على وقوع الحدث في جزء من اجزاء المستقبل
واما على استمراره فلا والزمان المستقبل كونه متجددا آنا فانا لايقتضي تجدد ما هو مقارن لذلك الزمان
بل استمرار الفعل المثبت باستمرار سببه وههنا كذلك لانهم لما اصروا على استهزاء الاسلام والمسلمين
فعوتبوا على ذلك بالاستمرار التجددي في كل حين فدلالة صيغة المستقبل على ذلك بمعونة مثل
ماذكرناه والا ففي بعض المواضع يدل على الدوام كيعلم الله بالتعلق القديم والحادث وفي بعضها
يدل على الانقطاع ثم ما ساقه المص من النكتة في اختيار المضارع بناء على ان الجملة الاسمية التي خبرها
فعل لايدل على الدوام والثبات والا فالجملة اسمية تدل على الاستمرار الدوامي قوله يحدث حالا اى لو قيل
الله مستهزئ بهم حتى يكون الجملة اسمية بكل من جزئيها لزم ان يكون استهزاء الله تعالى بهم ثابتا دائما

وفي المطول وتحقيقه ان استمرار العدم لايفتقر الى السبب بخلاف استمرار الوجود يعني ان بقاء الحادث وهو استمرار وجوده يحتاج الى سبب موجود

وهو لايليق بالحكيم العليم لانه على هذا يخف عليهم لكونهم مألوفين ومتمرنين على مقاساته وهذا
مراده ولايخفى ما فيه وقد سبق البحث عليه وبالجملة ان خص الاستهزاء بما كان في الدنيا لكان لهذا الكلام
وجه وبيانه ان الاستهزاء فيهم بوجوه اربعة اب عنه وفهم من بيانه ان استهزاء المنافقين بالمؤمنين
ثابت دائما حيث اختار والجملة الاسمية التي كل واحد من جزئيها اسم وثبوت استهزائهم على
الدوام محل تامل بل كون استهزائهم حادثا حالا فحالا اظهر من كون استهزاء الله تعالى بهم حادثا حينا
بعد حين على ان ما مر من ان دوام الاستهزاء يهين عليهم الاستهزاء فلا يحصل غرض المنافقين
وهو ايذاء المؤمنين على سبيل المبالغة الا ان يقال ان استهزاءهم بصورة المخادعة فلا يضره
الدوام فليتامل قوله نكايات اه جمع نكاية يقال نكاء العدو نكاية اذا قتل فيهم وجرح والمراد
ههنا العقوبات كما قال تعالى اولايرون يعني المنافقين انهم يفتنون باصناف البليات
او بالجهاد مع رسول الله عليه السلام فيعاينون ما يظهر عليهم من الايات في كل عام مرة او مرتين
ثم لايتوبون لاينتهون ولايتوبون عن نفاقهم ولاهم يذكرون ولايعتبرون وفي ايراد هذه
اشارة الى ان المراد باستهزاء الله ما وقع في الدنيا فيتم قوله يحدث حالا لكن يخالف ما سبق كما مر
بيانه غير مرة ويمدهم عطف على يستهزئ والتفصيل المذكور هناك من الحدوث حالا جار ههنا اى
يزيدهم ويقويهم ولهذا قال من مد الجيش وامده اى مد واحد بمعنى واحد ههنا ولذا قال ويؤيده
قراءة قوله ومنه مددت السراج وانما فصله لان التقوية فيه مغاير للتقوية في الجيش كما
اشار اليه بقوله اذا استصلحتهما بالزيت ناظرا الى السراج والسماد ناظرا الى الارض وهو بفتح السين
ما يصلح به الارض من سرقين والرماد لا من المد في العمر لكن لا لكونه فاسدا بحسب المعنى بل لكونه
مخالفا للقاعدة فانه اى المد في العمر يعدى باللام كاملى لهم وههنا عدى بنفسه فلا يكون من المد
في العمر ولو قيل انه من باب الحذف والايصال لكان كونه من المد في العمر سديدا لكنه خلاف الاصل
لا يصار اليه الا لحاجة لكن نقل عن الصحاح انه قال مد الله في عمره ومده في غيه امهله وطوله وهو يدل
على انه متعد بنفسه لكن المص تبع فيه الزمخشري وهو اعلى كعبا من الصحاح وقوله تعالى واملى لهم
يؤيد ما اختاره العلامة اذ معنى المد في عمره وفي غيه الامهال وهو متعد باللام في النظم قول المص
كاملى لهم اشارة وقد ذهل عنه من اعترض عليه بقول الصحاح قوله ويدل عليه قراءة ابن كثير
ويمدهم من الافعال وجه الدلالة ان الامداد لم يستعمل بمعنى الامهال فالقرأت يفسر بعضها بعضا
فقراءة يمدهم بفتح الياء بمعنى يمدهم فيبين كون يمدهم بمعنى يزيدهم ويقويهم بوجهين احدهما
كونه متعديا بنفسه وكون المد في العمر والغي متعديا باللام وقد عرفت ما فيه مع دفعه وثانيهما
بقراءة ابن كثير لما عرفت لكن يرد عليه انه لم لايجوز ان يكون قراءة ويمدهم من الافعال بمعنى يزيدهم
في الغي وكون قراءة ويمدهم بفتح الياء بمعنى يمهلهم اما لكونه بهذا المعنى متعد بنفسه كما في الصحاح
او بالحذف والايصال على ما اختاره العلامة وتفاوت القرائتين وتغايرهما معنى اذا لم يكن بين

المعنيين تناقضا شايع كثير غاية انه يقويه لانه يدل عليه نقل عن الدر المصون المشهور فتح
الياء من يمدهم وقرئ شاذا بضمها انتهى قول الكشاف كفاك دليلا على انه من المدد دون المد قراءة
ابن كثير وابن محيصن يمدهم انتهى وكلام الدر المصون محمول على قراءة ابن محيصن فانه من
الشواذ فلا منافاة بينه وبين كلام المص غاية الامر ان الدر المصون بلام في نسبة هذه القراءة
الى الشواذ دون المتواتر والقول بانه لم يطلع على قراءة ابن كثير بعيد لكنه يصلح للتوجيه عن الجوهري
انه قال يقال مددت الشيء فامتد والمادة الزيادة المتصلة ومد الله في عمره ومده في غيه اي امهله
وطول له والفرق بين الثلاثي والمزيد انما هو بكثرة احدهما في المكروه والاخر في المحبوب فمد في
الشر وامد في الخير عكس وعد واوعد وقيل مده زاده وامده من غيره كقوله تعالى انما نمدهم به
من مال وبنين وقوله اتمدونني بمال الاية وقوله تعالى يمدونهم في الغي الاية وقوله تعالى ويمدهم
في طغيانهم الاية قوله والمعتزلة الخ اي ان هذا الاسناد باق على ظاهره عندنا لما من ان الممكنات
باسرها مستندة اليه تعالى واقعة بقدرته فلهذا اسند المد اليه تعالى ههنا واما اسناده في
قوله تعالى واخوانهم يمدونهم في الغي الى الشياطين فلكونهم سببا له والمعتزلة لاصلهم الفاسد
وهو ان القبايح لا تسند اليه تعالى حقيقة اضطربت وحاولوا على تاويل النظم الجليل وقالوا في توجيهه
ثلثة اوجه الاول ما اشار اليه بقوله لما منعهم الخ قوله فتزايدت الخ فيكون المد في الطغيان مجازا
عن تزايد رين قلوبهم المسبب عن منع الالطاف المسبب عن كفرهم فكما ان المسند اي المد
يكون مجازا كذلك يكون اسناده اليه تعالى بطريق الايجاد وهم فاعلوه في الحقيقة مجازا عقليا
بكونه سببا عن فعله تعالى بسبب اصرارهم على الكفر وهذا التقرير موافق لما قرره صاحب الكشف
ولبعضهم هنا توجيه اخر حاصله ان ليس فعل حقيقي بل هو وهمي محض فهو مجاز عقلي ليس له
حقيقة عقلية انتهى والظاهر انه بناء على وهم ضعيف مخالف لصريح كلام الكشاف قوله
فتزايدت الخ قيل الظاهر انه ماض معطوف على منعهم لا جواب لما مع الفاء وان كان جائزا
ايضا فان جوابها يكون ماضيا بلا فاء وقد يكون معها ويكون مضارعا وجملة اسمية مع
اذا الفجائية والفاء كما فصل في شرح التسهيل انتهى فيكون جواب لما الثانية قوله اسند
ذلك قوله او مكن الشيطان في اغوائهم وانت خبير بانه ما منعهم الله الطافه اذ منع الالطاف
اما نفس التمكين او مستلزم له فالتقابل باعتبار تغاير المفهومين او تغاير الذاتين ايضا وان
تلازما والنكتة مبنية على الارادة فلفظة او لمنع الخلو قوله فزادهم اي الشيطان وفي هذا الوجه
لا مجاز في المسند لان المراد من المد في الطغيان معناه الحقيقي هو فعل الشيطان اسند اليه تعالى
مجازا واليه اشار بقوله اسند الخ والمسبب اسم الفاعل بكسر الباء الاولى وجعل في هذا الوجه ان المد
فعل الشيطان والشيطان لا يقدر على خلق شيء في العبد عند المعتزلة كمذهبنا والا لزم ان يكونوا مشركين
ولم ينقل عنهم انهم اثبتوا الخالقية للشيطان سوى فعل نفسه وغاية التوجيه هو ان الكفر مخلوق

للعبد

للعبد على التحقيق وكونه من فعل الشيطان مبني على العرف الجاري فيما بينهم وقد ذكرنا في تفسير
ختم الله على قلوبهم الاية ما يتعلق بهذا المرام واما القول بانه والمراد بكونه فعل الشيطان انه حدث
من العبد بوسوسته فهو مجاز في الاسناد فليس بشيء لانه لا اسناد الى الشيطان ههنا
والدعوى انه فعل الشيطان حقيقة وحقه ان يسند اليه لكنه اسند اليه تعالى لتمكينه تعالى
اياه من الاغواء ولو قالوا او مكنهم بالاصرار على الكفر واتترب في قلوبهم الطغيان فزادوا طغيانا
اسند ذلك الى الله تعالى اسناد المسبب الى السبب لكان اوفق لمذاقهم وانسب لمسالكهم فما
الداعي الى التعسف البعيد والاعراض عن الوجه السديد واما الاعتراض بان الكفر والاصرار
عليه سبب لمنع الالطاف ومنع الالطاف اذا جعل سببا لاصرارهم على الكفر يكون دورا فمدفوع
بان منع الالطاف سبب للكفر والاصرار عليه ثم بعد ذلك يكون الكفر المستمر مانعا للحوق الالطاف
الاخر وترك قول الكشاف فسمي ذلك التزايد مددا لان فيه مسامحة اذ التزايد لكونه مصدرا
لا يكون مددا بل المدد هو ما يزيد به الشيء كما او كيفا او ما يستصلح به الشيء هنا ما به التزايد وهو
الرين اي الشك والحجاب والظلمة ولو اريد بالتزايد الحاصل بالمصدر في كلام الكشاف دون
المعنى النسبي لسلم من المسامحة قوله واضاف الطغيان الخ هذا من كلام المعتزلة تاييدا
لارائهم الخالية الفارغة ولهذا قالوا لئلا يتوهم اسناده اي ان الطغيان من الافعال التي
اكتسبوها باختيارهم استقلالا ولا تعلق لها به تعالى فحقه ان يضاف اليهم لا اليه اشعارا بهذا
الاختصاص لا بالاختصاص باعتبار المحلية والاتصاف فانه معلوم لا حاجة فيه الى الاضافة ولو
لا قصد هذا لعري عن الفائدة ومثل ذلك معتبر في الخطابيات الاشارات عند ارباب البلاغة
قال قدس سره الجواب من جانب اهل السنة ان امثال هذه الخطابيات لا تعارض البراهين
الدالة على انه لا خالق سواه وانه لا يقع ما اراده انتهى وقولهم اذ لولا الفائدة التي اثبتوها
لصارت الاضافة لغوا اذ لا لغو في الكلام المعجز مردود بان الاضافة لكونهم محلا له بحيث يكسبون
ذلك الطغيان باختيارهم الجزئية لا لمجرد المحلية مثل السواد والبياض والطول والقصر
وغير ذلك وادعاء كون هذه الاضافة لغوا لغو فاحش من الترهات وهذا مراد قدس سره
وان كانت قاصرة عنه عبارته فلا يكون اضافة الطغيان اليهم قرينة للمجاز كما زعموه واما القول
بان مبالغة العلامة في الطعن على اهل الحق انه اراد ان هذه الاضافة تدل قطعا على ان طغيانهم
انما هو بايجادهم والا فلا معنى لمثل هذا الطعن بناء على الامر المحتمل فلا يكون قول السيد بانه خطابي
لا يعارض البراهين صوابا فسخيف جدا اذ المحاورات والمناظرات هكذا شايع بين العلماء الثقات
فان الخصم يسوق شبهته بادعاء انه برهان ساطع لا مجال لانكار والمجيب المحق ابطل كونه برهانا
وان سلم كونه خطابيا الا يرى ان الفلاسفة في اكثر المواضع يوردون الشبهات ويدعون انها
من القطعيات لابتلائهم بالجهل المركب اليس لنا مساغ ان نبينه على موضع زللهم والامر

كذلك فان الزمخشري ومن قبله من رؤساء المعتزلة يتصدون ببيان مسالكهم الباطلة
بالمزخرفات الفارغة زعما منهم انها من البراهين اليقينية ونحن معاشر اهل السنة نبين
وهنهم وفسادهم في تبيين مدعاهم فالاشكال بمثل هذا من سوء الفهم او من استيلاء الوهم
ومصداق الشيء ما يصدقه ويحققه ويبين انه واقع بكسر الميم اسم فاعل بصيغة المبالغة لا اسم
اله نعم قد يكون مصدرا كميعاد واسم زمان او مكان كميعاد وميقات قوله اطلق الغي ولم يقيده
بالاضافة وقال واخوانهم يمدونهم في الغي اذ توهم ان اسناد الفعل الى الشيطان لا يضر هنا فعلم ان اضافة
الطغيان اليهم تفيد ان اسناد الفعل اليه ليس على الحقيقة وهذا ليس بشيء لان اللام في الغي
عوض عن المضاف اليه اي في غيهم وقد اعترف بذلك الزمخشري في غير هذا الموضع فتعريف اللام
والاضافة متقاربان ولان الاسناد الى الشيطان ليس على الحقيقة اذ المد في الطغيان وهو الاصرار
على الكفر فعل الكفرة على الحقيقة وقولهم انه فعل الشيطان بناء على العرف فالاسناد الى الشيطان
مجازا ايضا وقد مر هذا البحث على وجه التفصيل قوله او كان اصله يمد لهم اي عطف على المنعهم
ووجه جواب ثالث من التاويلات وهو قول الجبائي وحاصله انه من مد العمر بالحذف والايصال واليه
اشار بقوله واصله يمد لهم بمعنى يملي لهم ويمهلهم وهو خير واحسان وفعل الله تعالى اتفاقا وهذا
المعنى يمكن اجراؤه على ظاهره عندهم كما يمكن عندنا وانما النزاع في انه لا حذف ولا ايصال عندنا
لانه خلاف الاصل ولهذا ذهب اليه الزجاج وتبعه البغوي وغير متن المفسرين قوله كي يتنبهوا
لما كان افعال الله تعالى معللة بالاغراض وجار على الوجه الاصلح الواجب عليه تعالى على زعمهم
عللوا الامهال بان مده تعالى في عمرهم ليتنبهوا او يتوبون عن طغيانهم فيابون الا ان يعمهون
فعلم انه على هذا التقدير ان في طغيانهم ظرف مستقر وقع حالا من المفعول وكذا يعمهون متعلقان
او مترادفتان واما على الاول فهو ظرف لغو متعلق بيمدهم ويعمهون حال او يطيعوا فازدادوا طغيانا
الحصر مستفاد من المقام لا من حاق الكلام لان الامهال لما لم ينفعهم بل اصروا على كفرهم الماضي فلا جرم
انهم ما ازدادوا بالعمر المزيد الا طغيانا زائدا على طغيانهم الخالي اما بحسب الكم او بحسب الكيف قال تعالى
فزادتهم رجسا الى رجسهم الاية وهذا التوجيه من طرف المعتزلة وعندهم يجوز تخلف مراده تعالى
عن ارادته تعالى كما يجوز وجود ما لم يشأ الله تعالى وجوده فلا وجه لما قيل يلزم من هذا خلاف ما
اراده الله تعالى لان الاستصلاح ارادة الصلاح ولا حاجة الى الجواب بان الاستصلاح طلب
الصلاح والطلب غير الارادة فانه مع عدم احتياجه اليه كون الطلب غير الارادة مذهبنا مذهب
اهل السنة والكلام في توجيه النظم على مذهب المعتزلة وعند الطلب عين الارادة واما الاشكال
بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فدفعه المص في تفسير هذه الآية مع انه
لا مساس لهذا الاشكال في هذا المقام قوله او التقدير اي هذا وجه رابع للمعتزلة اي ان
يمدهم بفتح الياء من المدد كما في الاول لكن الامداد في الاول بمعنى زيادة الطغيان بسبب

كفرهم

كفرهم واصرارهم على العصيان وهنا بمعنى زيادة اسباب الصلاح قوله استصلاحا تمييز
عن النسبة واشارة الى تقدير ما في الكلام من المحذوف وهو ما به الامتياز هذا الوجه من
الوجه الاول اي يزيد بسبب صلاحهم لكنهم ضيعوا ذلك فبقوا في الطغيان يعمهون وفي واد
الضلال يهيمون ولهذا قال ومع ذلك يعمهون في طغيانهم واشار الى ان في الطغيان متعلق
بيعمهون وهو خبر المبتدأ المحذوف ولذا قال وهم مع ذلك قوله مع ذلك لاستبعاد ما صدر منهم
اي زيادة الله تعالى عمرهم واعطاؤهم المال والاولاد والصحة والفراغ والامان وغير ذلك من
اسباب الصلاح سبب نجاتهم عن ظلمة الكفر بالتأمل والنظر فعكسوا الامر وجعلوا ذلك سببا
لزيادة طغيانهم ولما انقطع في طغيانهم عن التعلق بيمدهم صح جعل المد المأخوذ من مد
الجيش فعل الله تعالى بالتقدير المذكور وجعل بعضهم هذا وجها ثالثا من تأويلات المعتزلة
بناء على ان قوله او مكن لما من تتمة الوجه الاول ولا يخفى فيه اخره وضعفه اما لفظا فلان فيه
احتياجا الى تقدير كثير وكذا الوجه الثالث او الثاني يحتاج الى التقدير ولذا اخره عن المتقدم وقدمه
على المتأخر واما معنى فلان المد في العمر للتنبيه والزيادة في الاستصلاح من الالطاف باي حال كانا
فلا يناسب العطف يمدهم بهذا المعنى على يستهزئ بهم الوارد وعيدا هذا وجه الضعف ووجه
الصحة هو ان هذه الالطاف لما لم ينتفعوا بها كانت وبالا عليهم فكان وزانها وزن الاستهزاء
على ان التضاد من اسباب صحة العطف ومعدود من الجوامع قوله كلقيان اي اشارة الى انهما كلاهما
سماعي في مصدر اللقاء كذلك سماعي في مصدر طغى نقل عن الراغب انه قال الفرق بين الطغيان
والعدوان ان العدوان تجاوز المقدار المأخوذ بالانتهاء اليه والوقوف عنده والطغيان تجاوز
المكان الذي وقفت فيه ومن اخل بما عين من المواقف الشرعية والمعارف العقلية فلم يرعها
فيما يتعاطاه فقد طغى ومنه طغى الماء اي تجاوز الحد المعروف فيه انتهى ومنه يعلم وجه اختيار
الطغيان على العدوان هنا اذ العدوان على التفسير المذكور لا يتناول ارتكاب المناهي ظاهرا
لكن في استعمال الشرع لا فرق بينهما ولهذا قال المص واصله تجاوز الشيء عن مكانه للتنبيه على انه
في الشرع تجاوز حدود الله تعالى التي هي مكان معنوي واجب الوقف فيه ومنهي التجاوز عنه
وكذا العدوان في الشرع وقوله عن مكانه اي متباعدا عنه لان المتعدي بعن انما هو بمعنى
العفو والمغفرة قال عليه السلام ان الله تجاوز عن امتي الحديث اي عفا وكانه ضمن التجاوز
معنى التباعد هذا مآل ما نقل عنه قدس سره ولا يبعد ان يقال ان كون التجاوز المتعدي بعن
بمعنى عفا ايضا بتضمين معنى التباعد اذ معنى عفا محو الجريمة من عفا اذا درس وهو يستلزم
التباعد هذا في المخلوق ظاهر واما في شانه تعالى فهو عبارة عن الشر وعدم المؤاخذة قوله والعمه
في البصيرة اي اشار الى ان المراد بالعمه هنا العمه في البصيرة والبصيرة قوة القلب المنور بنور القدس
يرى بها حقايق الاشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس يرى بها صور الاشياء وظواهرها والمراد

بالبصر هنا القوة المودعة العقبين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تتفرقان فتتأديان الى
العين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال وقد يطلق على ادراك العين وعلى العضو
ولا يناسبان هنا اذ العمى عبارة عن فقد القوة وان كان العضو باقيا فالعمه عبارة عن فقد
تلك البصيرة وهو يستلزم التحير في الامر ولهذا قال وهو التحير مسامحة فالعمه والعمى متباينان
على ما قرره المص اذ العمه مختص بالباطن والعمى بالظاهر وما فيهم من كلام الزمخشري ان العمى عام
مطلق والعمه خاص حيث قال العمى عام في البصر والرأى والعمه في الرأى خاصة فبناء على ان العمى
مجاز في عمى القلب لكنه لكونه مشتهرا شايعا صار حقيقة عرفية فساق كلامه على هذا فبالنظر
الى اصل الوضع كانا متغايرين واختاره المص وبالنظر الى الاستعمال والحقيقة الثانية كان الحال
كما ذكره الزمخشري لكن المتعارف ما ذكره المص اذ اعتبار العموم والخصوص بين المعنى اللغوى
الحقيقي وبين المعنى العرفي الحقيقي غير متعارف قوله رجل عامه وعمه الاول اسم فاعل يقال
للغير الثابت والثاني صفة مشبهة يقال للثابت ولعل هذا مراده وذلك مقتضى الوضع ولا
مانع في استعمال احدهما في موضع الاخر الامر خطابي وبابه من باب علم وارض عمها لا منار لها
اى لا علامة لها تدل على الفوز بالمطلوب جعل خفاء العلامة عمها لها بطريق الاستعارة والجامع
عدم الاهتداء اذ الظاهر ان كون الارض عمها كون سالكه عمها يرشدك اليه قولهم اى التحير
والتردد ولا ريب ان التحير ليس للارض لم ينصب فيها الامارات التى تدل على المطلوب من
حجارة او شجر ونحوهما بل هو لسالكها فمن قال واشار بقوله ارض عمها الى وصفه الاصلي فمن قال
ان هذا من توصيف المحل بوصف من فيه لم يصب فقد عدل عن النهج القويم اذ لا معنى لكون الطريق
في نفسه متحيرا عمها كما لا يخفى على الفهم المستقيم قوله قال اى الشاعر هو روبة اول البيت ومهمه
اطرافه في مهمه اعمى الهدى بالجاهلين العمه الواو بمعنى رب مفازة اطرافها متصلة بمفازة اخرى
اخفى المنار بالقياس الى من لا دراية له بالمسالك فمعنى اعمى الهدى اخفى المنار على ان اعمى افعل
صفة وقيل اعمى صفة من عمى عليه الامر التبس اى ملبس الهداية الى طرفها على من يجهل ويتحير
فيها وقد يقال اعمى فعل ماض اى اخفى طرق الاهتداء وعلى كل تقدير اسناد الاخفاء الى مهمه
مجاز عقلى لسببيته ذلك بالجاهلين العمه جمع عامه بوزن نصر بضم العين وتشديد الميم والمراد
بالعمه هنا ليس العمه في البصيرة بل المراد لازمه وهو التحير والتردد وفائدة التوصيف به لمجرد
التوضيح لا للاحتراز اذ المراد الجاهلين به للمسالك وكم من عاقل كامل ذى بصيرة تامة يجهل ولم يدر
بالمسالك ويتحير ويتردد هنالك اولئك الذين الاية جملة مستأنفة كان سائلا يقول من اين
يقع المنافقون في هذه الورطة الشديدة حتى لا ينفعهم الايات والنذر فاجيب بانهم ضيعوا
الفطرة السليمة والعقل الصرف فمار بحوائج تجارتهم فبقوا خاسرين وعن الربح آيسين كما اشار
اليه المص في قوله وما كانوا مهتدين ومن ههنا اختير الفصل على الوصل وصيغة للتبعيد من ساحة

واختصاص العمى بالبصر ماذكره ابن عطيه
واشتهاره في السنة العلماء بانه عدم
البصر عمن من شانه ان يكون بصيرا
يدل على ذلك وايضا تصريحهم بان
التقابل بين العمى والبصر تقابل
العدم والملكة اكثر من ان تحصى
منه

الخطاب

الخطاب مع الاشارة الى العتاب والتعبير بالموصول للتعيين بمضمون الصلة مع التنبيه
على علة الحكم اى انما جسروا على ما مر من مثاليهم لانهم ابطلوا استعدادهم الفطري فاختاروا الضلالة
على الهدى وما نقل عنه قدس سره الاية تعليل لاستهزائهم الابلغ والمد في الطغيان على سبيل
الاستيناف او جملة مقررة لقوله ويمدهم في طغيانهم وجه اخر لكونها استانفة لكن التقرير الاول
هو المعول فان تعليل الاستهزاء الابلغ والمد في الطغيان انما هو استهزائهم المؤمنين قوله
اختاروها اى الضلالة على الهدى اى الاهتداء واستبدلوا ها به ادخال الباء على المتروك الذى كان
في يدهم تمكنا او بالفعل ولو قال استبدلوا ها به او اختاروها عليه بالعكس واستعمال او مكان الواو
لكان احسن واليق لما سيأتي كذا قيل ذكر اولا المعنى المجازي للاشتراء فذكر هنا اولا ما ذكره ثانيا
هناك لكون الفصل الواحد اولى من الفصلين والواو الواصلة بمعنى او الفاصلة فاشار
الى ان المراد هنا المعنى المجازي باحد الاحتمالين ثم حاول بيان اصله ومعناه الحقيقي ثم بين على
وجه التفصيل انه من اى قسم من المعنى المجازي فقال واصله بذل الثمن الخ والاصل هنا بمعنى الحقيقة
وهى من المعانى الاصطلاحية له والثمن المعوض وهو اعم من القسيم لانها المثل المقاوم له وان استعملت
بمعناه ايضا حيث قيل اشتريت بقيمة كذا وان لم يكن مماثلا ومساويا له والظاهر ان هذا المجاز بعلاقة
العوضية والناض بنون وضاد معجمة مشددة والمراد به النقد درهما او دينارا قوله تعين من حيث لما
من حيث متعلق بقوله ان يكون ثمنا وحيث للتعليل قدم على عامله للاهتمام به ليثبت الحكم من
اول الامر معللا فيكون له في النفس استقرار قوله لا يطلب لعينه اى لذاته بل يكون مقصودا
لغيره اذ لا ينتفع به في نفسه بل يتوسل به الى تحصيل ما يكون به قوام البدن من المأكولات
والمشروبات والملبوسات وغير ذلك واما الانتفاع به بطريق التزين والتحلي فكلا انتفاع لعدم
مدخليته في قوام البدن وبقاء الحيوان والانسان قوله وبذله اشتراء يترتب عليه احكام الاشتراء
والثمن فباذله مشتر سواء تصوره بصورة الثمن او لا حتى لو قال اشتريت الذهب او الفضة
بالعبد لكان الثمن ذهبا او فضة لا العبد وان تصور ذلك العبد بصورة الثمن فيراعى فيه
احكام الثمن من عدم شرط القبض في مجلس العقد وعدم شرط وجوده حين الاشتراء في ملك
المشترى وشرط وجود العبد حين البيع في ملك البايع وغير ذلك مما فصل في علم الفقه وهذا
فائدة تعيين النقدين للثمنية وتعيين الاخر لكونه مبيعا قوله والا اى وان لم يكن احد العوضين
ناضا اى نقدا وهذا يحتمل احتمالين كون العوضين نقدين جميعا ويسمى بيع الصرف وكون
العوضين عرضين او عقارين او حيوانين او متغايرين بان يكون احدهما حيوانا والاخر ثوبا
او عقارا مثلا ويسمى بيعا مقايضة قوله فاى العوضين تصورته بصورة الثمن بان ادخلت
عليه الباء وقلت بعت هذا العبد بهذا الثوب او بالعكس فباذله مشتر يجرى عليه احكام المشترى
ويجرى ما صورته بصورة الثمن احكام الثمن من عدم الاشتراط وجوده في ملك المشترى في وقت

الاشتراء واخذه بايع والعوض الذى لم تصوره بصورة الثمن مبيع يشترط وجوده
فى ملك البايع حين العقد مثلا واما البيع الصرف فلا فرق فيه كون احد العوضين مصورا
بصورة الثمن اولا فى اشتراط وجودهما فى ملك العاقدين ووجوب قبضهما فى مجلس العقد
احترازا عن الربوا قوله ولذلك اى ولكون باذل اى العوضين تصورته بصورة الثمن
مشتريا واخذه بايعا عدت الكلمتان من الاضداد والكلمتان البيع والشراء والاضداد جمع
ضد والمراد بها كلمات وردت فى كلام العرب موضوعة بالاشتراك للضدين كالقرء الموضوع
للحيض والطهر قيل وفى قوله عدت اشارة الى ان بعض اهل اللغة ذكر ذلك الا انه فى الحقيقة
ليس منها لان كلا منهما انما اطلق على الطرفين باعتبار تشابههما لا باعتبار تضادهما وفى المصباح
انما شاع ان يكون الشراء من الاضداد لان المتبايعين تبايعا الثمن والمثمن فكل من العوضين
مشتر من جانب مبيع من جانب انتهى وانت خبير بان اطلاقهما على الطرفين باعتبار تضادهما
فان لكل من الاطلاقين حكما مغايرا للاخر فى الشرع قول صاحب المصباح فكل من العوضين
مشترى من جانب مبيع من جانب ان اراد به انه كذلك فى نفس الامر فمسلم لكن لا يفيد
اذ الكلام فيما هو معتبر فى نظر الشرع وان اراد به انه فى نظر اهل الشرع فهو غير صحيح فان لكل
من المشترى بفتح التاء والمبيع حكم يغاير حكم الاخر كاشتراط وجود المبيع فى ملك البايع دون اشتراط
وجود الثمن فى ملك المشترى فكيف يقال انه مبيع من وجه وبينهما فرق اخر من وجوه شتى
فما يقال انه مبيع لا يقال انه مشترى فى الشرع وبالعكس فان الاشتراء مفهومه هو الجلب
دون السلب وان كان متحققا فيه ومفهوم البيع هو السلب دون الجلب وان كان متحققا
فيه ايضا واذا اعتبر اطلاق البيع على الجلب والاشتراء على السلب لكونهما من الاضداد فيقال
ان المشترى لا بد من وجوده عند المشترى فى وقت العقد دون وجود المبيع فى ملك البايع
اذ المراد بالمبيع هنا ما اريد بالمشترى هنالك وبالمشترى هنا ما اريد بالمبيع هنالك وقد صرح
بكونهما من الاضداد كثير من محققى الفقهاء فلا وجه لما قيل هنا قوله ثم استعير للاعراض اى الاشتراء
استعمل مجازا فى الاعراض المذكور والظاهر انه مجاز مرسل لان الاشتراء الاستبدال خاص واريد به هنا
الاستبدال المطلق ثم اريد به الاشتراء المقيد كما ذكره المص فيكون مجازا بمرتبتين بعلاقة الاطلاق
والتقييد واريد به المطلق مجازا ثم اطلق على المقيد المذكور لكونه فردا من ذلك المطلق فيكون
مجازا بمرتبة واحدة فيكون المراد بالاستعارة فى كلام الشيخين استعارة لغوية ويمكن ان يكون استعارة
اصطلاحية بان شبه الاعراض المذكور بالاشتراء الحقيقى فى الاستبدال المطلق فيكون استعارة تبعية
وجعلها استعارة مكنية وتخييلية بان شبه الضلالة بالمبيع والهدى بالثمن تشبيها مضمرا فى النفس
بجامع الاختيار فيهما وجعل الاشتراء قرينة تخييلية ضعيف لان تشبيه الضلالة بالمبيع والهدى
بالثمن لا يخلو عن كدر والاختيار لا يكون وجه الشبه فانه لا بد فيه من خصوصية للطرفين والاختيار

ليس كذلك سواء كان من المعانى وقد اشترط فى المعنى الحقيقى الاعيان والظاهر منه ان هذا المعنى
المجازى سامل للمعنى الحقيقى ايضا فيكون من قبيل العموم المجاز فلا يكون من قبيل ذكر لفظ المقيد
وارادة المقيد الاخر بل من قبيل ذكر لفظ المقيد وارادة المطلق فلا يجرى التفصيل الذى ذكرناه آنفا
واكثر ارباب الحواشى ذهبوا الى ان مراد الشيخين الاستعارة الاصطلاحية وهذا يؤيد ما ذكرناه آنفا
او احمل على المجاز المرسل فليتأمل قوله ومنه اى من الاشتراء بالمعنى المذكور من الاعراض الى وحاصل
ومنه اى من المعنى المجازى الاشتراء المذكور فى هذا البيت اخذت بالجمة الجمة بالضم وتشديد الميم
مجتمع شعر الرأس ازعوا بالشعبة الازعر افعل من الزعر بزاء معجمة وعين وراء مهملتين الاضلع
الاقرع والثنايا جمع ثنية وهى الاسنان مطلقا اراد وصفه بالهرم فقال واخذت بالثنايا
ان الباء للمقابلة او البدلية كما هى الظاهر اى سقطت منى الاسنان وبقى بدلها اصولها ومنابتها
وهذا معنى اخذت بالجمة وبالثنايا الدردر بضم الدالين وسكون الراء الاولى منابت اسنان الصبى
وقيل الاسنان الساقطة الباقية الاصل ولا يخفى ضعفه وبالطويل العمر والعمر عطف بيان للطويل
او بدل الكلام عمرا جيذرا بالجيم والذال المعجمة او المهملة ثم راء مهملة القصير نقل عن ابى سهل الهروى
ان الاعجام تصحيف والصواب الجيدر بدال مهملة لكن بعض الافاضل اكتفى باعجام فكان الصواب
الاعجام عنده عكس ما نقل عن ابى سهل قوله كما اشترى المسلم اذ تنصر والمراد اشتراء المسلم الكفر
اشتراؤه النصرانية بالاسلام بقرينة قوله اذ تنصر فان الظاهر كون اذ للتعليل وان حمل على الظرفية
يفيد ذلك المعنى ايضا لكن التعليل اقوى فى الافادة واللام فى المسلم للعهد والمعهود هو جبلة بن
صفوان الايهم اخر ملوك غسان وقرينة العهد اشتهاره بذلك بينهم وشاع قصته بين العرب
وقصته انه كان نصرانيا وقدم وفد على عمر رضى الله تعالى عنه واسلم على يده وكان يطوف بالبيت
فوطئ ازاره رجل فلطمه لطمة هشم بها انفه وكسر ثناياه فشكى الملطوم الى عمر رضى الله تعالى عنه فحكم
عليه بالاقتصاص فاستمهله جبلة الى الغد ليتردى فى امره فهرب من ليله الى الروم ولحق بقيصر
وتنصر وارتد معاذ الله تعالى ثم ندم من غير اقلاع وقال فى ذلك تنصرت بعد الحق عار اللطمة
• ولم يك فيها لو صبرت لها ضرر • وادركنى فيها اللجاج حمية • فبعت لها العين الصحيح بالعور
فياليت امى لم تلد لى وليتنى • صبرت على القول الذى قال لى عمر • وشبه الشاعر ابو النجم حاله
بحاله اشارة الى انه متحسر على ما فاته كما كان جبلة متحسرا على فوت الاسلام فاذا كان الحال مشبها بها
فالكاف لم يليه المشبه به لان المشبه به مركب لم يعبر عنه بمفرد دال عليه كمثل فى قوله تعالى مثل الذين
حملوا التورية ثم لم يحملوها كمثل الحمار الآية فانه مفرد دال على مركب وهنا ليس كذلك فلا جرم
ان الاشتراء ليس بمشبه به فالكاف لم يليه المشبه به واكثر المحشين ذهبوا الى ان جبلة متحسر
على فوت الاسلام ولا يظهر له وجه اذ التدارك ممكن والوقت متسع ولعله متأسف على مفارقته
عن اهل الطاعة والايقان وعدم خلاصه عن اهل الشقاوة والعدوان والا فهو متمكن بالاسلام

والايمان قوله ثم اتسع فيه اى ثم استعمل مجازا للرغبة عن الشئ اى للاعراض عنه سواء في يده اولا وسواء كان ذلك الشئ عينا اولا قوله طمعا في غيره سواء حصل ذلك الغير اولا فهو اعم من المعنى المجازى الاول من وجهين الاول الاعراض عن الشئ مطلق ههنا والاول مقيد بكونه في يده والطمع في غيره اعم من حصول ذلك الغير والاول مقيد بتحصيله والمتبادر من كلامه انه مجاز من مجاز وفي صحته نزاع والاصح جوازه وضمير فيه في قوله ثم اتسع فيه راجع للاشتراء المفهوم من النحوى والتوسع مناسب للمجاز على المجاز وقد يستعمل لمطلق التجوز قوله ثم استعير هناك وثم اتسع هنا للتفنن قوله والمعنى انهم اخلوا الخ اشارة الى معنى مجازى للاشتراء مذكور اولا وما كان فيه كون الاعراض عما في يده معتبرا والهدى لم يتحقق فيهم قطعا اشار الى وجهه بانه جعلوا التمكنهم فيه واعراضهم عنه كانه في ايديهم فتركوه متخلصين به الضلالة فالاعراض عما في يده اعم مما في يده حقيقة وبالفعل ومما في يده مجازا وبالقوة فقوله الذى جعل الله لهم بالفطرة الخ تنبيه على ذلك نقل عن المحقق انه قال جعل تمكنهم من الهدى بعد التكليف به بمنزلة تملكهم اياه فيكون التجوز في نفس الهدى حيث اريد به التمكن منه او في نسبته اليهم حيث استعير لهم لتمكنهم منه واذا اريد الهدى الذى جبلوا عليه فلا مجاز اصلا او هو في الهدى فقط ان كان انتهى وجه ما قاله ان الزمخشرى لما حمل الاشتراء على التجوز وانه بمعنى الاستبدال والاختيار ورد عليه ان استبدال شئ بشئ يقتضى ان يوجد كل منهما في يده والهدى ليس في ايديهم فاجاب بجوابين كما عرفتهما والمحقق ذهب الى انه اذا نزل التمكن منزلة التملك يجوز ان يقال ان ما بالقوة جعل كانه بالفعل فالتجوز في الهدى كما سمى العصير مسكرا فسمى التمكن من الهدى هدى بعلاقة القوة والفعل وهذا هو الظاهر ولهذا قدمه ثم قال او في النسبة اى نسبة الفعل الى مفعوله اى حق الاشتراء ان يوقع على التمكن من الهدى فاوقع على الهدى لملابسة بينهما فالتجوز في الايقاع لا في الهدى مثل جرى النهر المجاز اما في النهر اى المراد به الماء فلا مجاز في الاسناد او في الاسناد بان يراد بالنهر معناه الحقيقى والاسناد اليه مع ان الجريان حقه ان يسند الى الماء مجاز عقلى فكذا ههنا الا انه ههنا مجاز في الايقاع بواسطة الجار وهناك مجاز في الاسناد وهذا مع وضوحه قيل عليه ان اول كلامه يشعر بان الاسناد مجازى واخره بان التجوز لغوى وكلاهما غير ظاهر انتهى وههنا احتمال اخر وهو كون المجاز في الحذف اى اشتروا الضلالة بتمكن الهدى وقد نبه عليه الشيخان في بعض المواضع وسكتا عنه ههنا قوله انه اذا اريد ما جبلوا عليه فلا مجاز يعنى ان اطلاق الهداية على ما في الجبلة لا الخارج الى الفعل اهو مجاز او هو هدى حقيقة ففيه توقف من العلماء العظام واختار المحقق كونه حقيقة لانه يكفى في تحقق حقيقته ثبوته في نفس الامر ظاهرا ام ومن قال انه مجاز ادعى انه لا بد في تحققه من قيامه بهم بالفعل اذ لا يسمى العلم قبل وجوده في الذهن علما والهدى ليس كذلك فهو مجاز قيل وهو الظاهر فانكاره قدس سره التجوز فيه وادعاء ان كلام الكشاف يأباه لا يسلم انتهى

او تمكن الهدى بسبب الهدى

قال المحقق في شرح التلخيص المجاز العقلى اعم من ان يكون في النسبة الاسنادية او غيرها فكما ان اسناد الفعل الى غير ما حقه ان يسند اليه مجاز فكذا ايقاعه الى غير ما حقه ان يوقع عليه مجاز

وعدهم

وعدهم افاضة القوى من الهداية يرجح ما ذهب اليه المحقق قوله او اختاروا الضلالة الخ هذا الجواب بناء على المعنى المجازى الثانى فعلى هذا الاشتراء ليس على اعتبار الاستبدال حتى يحتاج الى مؤنة ذكرت في الوجه الاول بل بمعنى الاختيار والترجيح على غيره كانهم لاح لهم طريقان ليسا في ايديهم فاختاروا احد الطريقين وهو الضلال على الاخر وهو الهدى والجواب الاول مبنى على المعنى المجازى الاول وهو الاعراض عما في يده ولهذا احتاج المص الى دفع شبهة وهى انهم كيف استبدلوا الضلالة بالهدى ولم يكونوا على الهدى وحاصل الدفع انهم على الهدى لا بمعنى الاهتداء الى المطلوب بل على الهدى بمعنى الفطرة وهى كانت حاصلة لهم واطلاق الهدى عليه حقيقة لا سيما عند المص فانه جعلها في سورة الفاتحة من اول مراتب الهداية كما بيناه سابقا وبهذا البيان ظهر امتناع حمله على المعنيين معا ولهذا اورد كلمة او هنا والعجب ان بعض المحشيين ذهب الى ان المص جعل الوجهين وجها واحدا ثم شنع على من جعل قوله واختاروا الضلالة جوابا اخر وقال ثم انه كان الظاهر على هذا او بدل الواو وكانه وقع في نسخة كذلك كما وجدناه انتهى والنسخ التى عندنا او ولو كان واوا لوجب حمله على معنى او كما حملوه عليه في بعض المواضع والضلالة الجور عن القصد وفقد الاهتداء يقال ضل منزله فاستعير للذهاب عن الصواب والمراد باشتراء الضلالة ليس نفسها حتى يقال انها حاصلة لهم قبل بل المراد الدوام عليها بحيث لم يبق لهم استعداد قبول الحق قطعا مع زيادة عمههم المقرون في الطغيان وبقائهم خاسرين وعن دركه الصواب آيسين والحصر المستفاد من تعريف المسند اى الموصول على المسند اليه ادعائى باعتبار كمالهم في ذلك الاشتراء لان المنافقين موهوا الكفر وخلطوه به خداعا واستهزاء فهم اخبث الكفرة وابغضهم الى الله تعالى فاشتراء هذه الضلالة ودوامها من خواص المنافقين فلا اشكال في الحصر اصلا واما المجاهرون فاشتروا الكفر فقط بلا خداع ولا استهزاء ومن هذا التقرير ينكشف جواز كون الحصر حقيقيا وان نوقش فيه فلا كلام في كونه ادعائيا كما مر على ان الظاهر ان تعريف الموصول للعهد فان اولئك اشارة الى المذكورين باعتبار اتصافهم بما ذكر من الاوصاف الشنيعة والذى خبره فالظاهر العهد فلا حصر ويؤيده قوله تعالى الاتى في هذه السورة الكريمة اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة الاية فان اولئك هناك اشارة الى المشترين بكتاب الله ثمنا قليلا وهم غير المنافقين والحصر ههنا وان حسن بما ذكرنا لكن عدم الحصر اظهر واسلم من ارتكاب التكلف وبهذا البيان سقط اعتراض بعض المتاخرين على الشيخين قوله ترشيح للمجاز اصل الترشيح نقل عن الصحاح ان الترشيح ان ترشح الام ولدها باللبن القليل تجعله فيه شيئا بعد شئ حتى يقوى على المص ويقال فلان يرشح للوزارة اى يربى ويؤهل لها وقيل اصل الترشيح خروج البلل والقطر الصغار مما يشتمل على شئ من مايع ماء كان اولا وعاء كان اولا كالضرع وفي المثل وكل اناء بالذى فيه يرشح انتهى فالاولى ان يقال اصل الترشيح اخراج البلل والقطرات الصغار كما يفصح عنه وكل اناء يرشح بما فيه وما ذكره

هو الترشيح وقال ثم العرب كنوا به عن تربية الام ولدها لانها ترشحه لبنها قليلا وفيه نوع مخالفة لما
في الصحاح ثم تجوزوا به تجوزا مبنيا على الكناية عن مطلق التربية والتهيئة لامر ما فقيل فلان يترشح
للوزارة اذا تاهل لها ثم نقله اهل المعاني لما يلايم المعنى المجازي غير القرينة المعينة وحاصله انه لفظ
يذكر مع المجاز يناسب معناه المراد منه وقد يستعمل الترشيح في ذكر ما يلايم المعنى المجازي كما يستعمل
في لفظ يلايمه اما بالاشتراك بينهما او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر واستعماله في ذكر ما يلايمه او في
الاصل معناه وهو المصدر لكن الغالب في الاستعمال هو اللفظ الدال على الملايم فهو من قبيل نقل المصدر
الى ما قام به فانه يرشح المجاز ويربيه ويزينه فهو ماخوذ من الترشيح بمعنى التربية كما ذكر في الصحاح
لا اخراج البلل فانه لا مناسبة بينهما وهو في الاستعارات كثيرة وقد يوجد في المجاز المرسل كما يقال لفلان
يد طولى اي قدرة كاملة في الكرم والعلم وقد يوجد ايضا في التشبيه وقد يكون للمجاز العقلي ويذكر
ما يلايم الموضوع له كذا في الرسالة الليثية وشرحها ومن اراد التفصيل فليرجع اليها والى كتب المعاني
وفي قوله ترشيح للمجاز اشارة الى انه يجوز ان يكون ترشيحا له سواء كان مجازا مرسلا او استعارة
اصطلاحية ولذا لم يقيده بالمرسل فان الاشتراء يجوز ان يكون هنا مجازا مرسلا واستعارة
لغوية او استعارة اصطلاحية كما مر توضيحه وانما كان ترشيحا لان قرينة المجاز مفعوله اي الضلالة
وقد عرفت ان الترشيح غير القرينة المعينة ولهذا قال لما استعمل الاشتراء في معاملتهم بقرينة
المفعول اتبعه ما يشاكله اي ما يناسبه وهو عدم ربحهم في تجارتهم **قوله** في معاملتهم وانما عبر بها ليعم
الوجوه السابقة وفي معاملتهم ايضا مجاز اذ هي بمعناها العرفي من ملايمة البيع والشراء الحقيقيين
واستعملت هنا اختيار الضلالة على الهدى او الرغبة عن الهدى والاعراض عنه فان الاختيار
المذكور والاعراض المزبور لازمان للبيع والشراء ففيه من الفصاحة والبراعة ما لا يخفى **قوله**
اتبعه ما يشاكله اي ذكر عقيبه ما يناسبه وهذا تاخير اي ترشيح ليس بلازم بل اكثري ولهذا قيل
الترشيح في اصطلاحهم انه لفظ يذكر مع المجاز يناسب معناه المراد منه ظاهر للمعنى المجازي
سواء تقدم او تاخر انتهى والترشيح هنا اطلقه المص على نفس اللفظ وقد يطلق على ذكر اللفظ
ايضا واختاره اذ النزاع في كون الترشيح باقيا على حقيقته او مستعارا انما جرى في اللفظ اعلم انهم
اختلفوا في ان الترشيح من المجاز اللغوي او باقيا على حقيقته وانما المجاز في اثباته للمستعار له مثلا
ومن هذا منشأ الاختلاف في ان الربح هنا هل هو مستعمل في معناه الحقيقي حتى يكون التجوز في اسناده
الى المستعار له او هو مجاز لغوي والمص اختار ان الترشيح هنا استعارة تمثيلية حيث قال تمثيلا لما
لخسارهم فالتمثيل حيثما ذكر يراد به في الغالب الاكثر استعارة تمثيلية او تشبيه تمثيلي والثاني
ليس بمراد هنا فتعين الاول شبه الهيئة المنتزعة من اضاعتهم الفوائد المترتبة على الهدى
التي كالربح وفوتهم الهدى التي هي كراس المال وبقائهم آيسين عن الفوائد كالربح وفاقدين
للاصل الذي هو كراس المال بالهيئة المنتزعة من اضاعة التاجر الربح واتلافه رأس المال

وبقائه آيسا عن الربح لفقد راس المال فاستعمل اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبه بها
في الهيئة المشبهة فكان نظير ضيعت اللبن في الصيف مبالغة في بيان خسارتهم بحيث لا يرجى
نجاتهم وهذا التمثيل مقصود اولا وبالذات وليس اثبات لازم المشبه به للمشبه والترشيح مجرد
ايراد لفظ معناه الحقيقي من روادف المشبه به وهكذا في كل موضع يراد بالترشيح المعنى المجازي
سواء كان استعارة او لا وسواء بعد كونه استعارة تمثيلية او لا وبهذا الاعتبار اعني كون
ما هو اعتبر ترشيحا ترشيحا بمجرد ايراد لفظ معناه الحقيقي من لوازم المشبه به يكون هذا الترشيح تحقيقا
لتصوير الاستبدال بصورة التجارة وهذا مقصود ثان وبالعرض لكن قولهم والترشيح ابلغ بلايمه
ان يكون الترشيح باقيا على معناه الحقيقي وايضا وللقائل ان يقول ح اذا اجتمع الترشيح والاستعارة
فكون احدهما ترشيحا للاخر والاخر استعارة ليس باولى من عكسه وايضا باعتبار المعنى كونه اولى من
اعتبار اللفظ يقتضي ان يكون الترشيح المذكور تجريدا لانه ح يكون باعتبار معناه من ملايمات المستعار له
الا يرى ان ائمة المعاني صرحوا بحسن عطف الخبر لفظا والانشاء معنى على الانشاء وبالعكس فلو لم يكن
اعتبار المعنى اصلا راجحا على اعتبار اللفظ لما ذهبوا الى جوازه فضلا عن حسنه فكذا ههنا فكون الترشيح
الذي يراد به ما هو من ملايمات المستعار له مجازا تجريدا اولى من عكسه ولعل لهذا قال النحرير التفتازاني
في المطول ومما يدل على ان الترشيح ليس من المجاز والاستعارة ما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى
واعتصموا بحبل الله جميعا انه يجوز ان يكون الحبل استعارة لعهده والاعتصام للوثوق بالعهد
او هو ترشيح لاستعارة الحبل بما يناسبه انتهى وان قال قدس سره نصرة لصاحب الكشف الذي
ذهب الى جواز المجاز في الترشيح بان لصاحب الكشف ان يأول عبارة الكشاف بان المراد او هو
ترشيح فقط فان الاول مع كونه ترشيحا في الجملة استعارة ايضا وان كانت تابعة لاستعارة الحبل
للعهد ولهذا ذهب قدس سره في بعض كتبه الى انه باق على حقيقته بناء على ظاهر عبارة الكشاف
واشار في بعض مصنفاته الى ما اختاره صاحب الكشف ميلا الى التاويل المذكور فالاعتراض بانه
يتحقق المخالفة بين كلامه في غاية من السخافة ثم اعترض ذلك المعترض بانه لا يجوز الاستدلال
بتلك العبارة للكشاف وان اجريت على ظاهره فانه يفيد ان الترشيح في الاية المذكورة باق على
حقيقته ولا يفيد ان كل ترشيح كذلك اغرب مما سبق لان الترشيح في تلك الاية كونه باقيا على
حقيقته ليس لكونه في تلك الآية بل لكون كل ترشيح كذلك والا فادعاء كونه باقيا على حقيقته في
موضع وكونه مجازا في موضع اخر ايضا تحكم بحت اذ لا قائل بالفصل ولو صح ما ذكره المعترض
لم يكن اثبات القاعدة بعبارة الكشاف وغيره ممن يستدل بكلامه مثلا استدل العلماء بقول
صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى الذين ينقضون عهد الله الآية على ان قرينة الاستعارة المكنية
يجوز ان يكون استعارة تحقيقية ولم يقل احد بان ذلك الجواز مختص بتلك الاية اذ لا وجه لتخصيص
ذلك الجواز في ذلك ما لم يكن داخلا تحت القاعدة الكلية وكذا الاستشهاد على اثبات القواعد

فان قولهم الترشيح ابلغ لاشتماله على تناسى التشبيه يوجب ان يكون باقيا على حقيقته اذ تناسى التشبيه بلايمه

بالشواهد ولا ينافيه كونه باقيا على حقيقته ولا يسوغ حمله على المجاز او بالعكس لداع يقتضيه كما
هو اكثرشان اكثر القاعدة ومما يحتمل الوجهين قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا كما في الرسالة الليثية
قوله لخسارتهم فيه اشارة الى ان عدم الربح عبارة عن الخسران وان كان اعم والمسند الى التجارة
عدم الربح لا الربح ثم ادخل عليه النفي فانه ليس من المجاز في شيء مثل ما صام النهار وما نام الليل وما
ربحت تجارتهم وما قاله التحرير في المطول من ان معناه لو اعتبر الكلام مجردا عن النفي وادى بصورة
الاثبات لكان اسنادا الى ما هو له لان النفي فرع الاثبات فالاسناد في قام زيد الى ما هو له فيكون
حقيقة وكذا اذا نفيته وقلت ما قام زيد بخلاف الاسناد في نحو صام نهاري فان اسناده الى غير ما هو له
فيكون مجازا سواء اثبت او نفي انتهى كلام ظاهري قال في الحاشية هذا الجواب ظاهري واما التحقيق
فما اشرنا اليه في بعض كتبنا وهو انه ينظر الى النفي وما يتضمنه من معنى الفعل فان كان اسناده الى ما هو له
فحقيقة او الى غيره فمجاز مثلا قوله تعالى فما ربحت تجارتهم مضمون خسرت تجارتهم فيكون مجازا في الاسناد
بخلاف ما اذا قلت ما ربحت تجارته بل التاجر نفسه فان ذلك ليس لقصد اسناد النفي ومضمونه
بل القصد نفي اسناد الربح انتهى فالمص طاب الله ثراه اشار بقوله لخسارتهم الى هذا التفصيل
فما ربحت تجارتهم اعتبر معدولة لا سالبة بملاحظة النفي اولا ثم الاسناد ثانيا ولو عكس لكان سلبا
فاذا كان معدولا فيكون مضمونه خسرت فان عدم الربح وان كان اعم من عدم الربح مع بقاء
رأس المال ومن عدمه مع هلاكه لكن شاع في الثاني بحسب العرف وان نوقش فيه فلا جزم انه
المراد عند القرينة وفي مقام اللوم والقرينة هنا قوله تعالى وما كانوا مهتدين والى بعض ما ذكرنا
سيشير المص في ذلك القول وانما لم يعبر بخسرت كما عبر به في غير هذا الموضع لان تصريح نفي المقصود
الاصلي من التجارة ابلغ في التشنيع والتخسير قيل فان قيل اسناد النفي لازم لنفي الاسناد وهو
المراد فيتحقق الحقيقة اذ المجاز اسناد النفي الذي بمعنى الاثبات كاسناد نفي الربح بمعنى اسناد
الخسران قيل لا فرق بين المعدولة والسالبة عندهم الى اخر ما ذكره هنا وهذا مما يتراءى بحسب النظر
الجليل بناء على ان السالبة لا حكم فيها اصلا كما صرح به في كتب الميزان انتهى رأينا من انكر نغمة
في الطنبور وما رأينا من انكر الحكم في السوالبة لا صريحة ولا اشارة ثم قال وهذا غير مستلزم لما
توهموه من عدم الفرق بين المعدولة والسالبة وهذا محل ما ذهبوا اليه قوله ونحوه ولما رأيت
النسر عز ابن داية وعشش في وكريه جاش له صدري النسر طائر معروف استعير للشيب والعلاقة
البياض الكامل عز اي غلب وابن داية الغرب وهو علم جنس له ولما نقل هذا اللفظ عن معناه
الاضافي جعل علم جنس على ما عهد في اللغة لا اسم جنس كذا افاده قدس سره في حاشية شرح مختصر
المنتهى مراده ان المتعارف عند اهل اللغة ان المركب الاضافي اذا نقل ينبغي ان يجعل علما ليبقى معنى
العهد وانما صرفه الشاعر مع انه ممنوع الصرف للضرورة سمي به لانه يقع على داية البعير ويأكل منها
وهي فقارة فكانها تغذوه كما تغذو الام ولدها فلذا اضيف الابن اليها ولكثرة الملازمة لأكلها

اضيف

اضيف اليها او الداية اسم لموضع الرجل واذا القت من ظهره فينقرها وقد استعير هنا للاسود
من الشعر الذي في سن الشباب فالشعران متحدان ذاتا مختلفان وصفا وليس المراد ان بعض
شعره بياض وبعضه الاخر سواد فغلب بياضه لكثرته على سواده اذ المراد الشكوى من الشيب
وانصرام الشباب بقرينة قوله جاش اي اضطرب صدري وعشش في وكريه التعشيش اتخاذ
العش وهو الوكر كذا قال في التعشيش تجريدا او محمول على التاكيد وقيل بينهما فرق اذ عش
الطائر موضعه الذي يأخذه من دقاق العيدان وغيرها للتفريخ وهو في افنان الشجر واذا كان
في جدار او جبل ونحوهما فهو وكر او الوكر ما يعده لحفظ البيض والفراخ والتعشيش كناية
عن حلوله فيه فعلى هذا لا تكلف في جعل الوكرين مفعول عشش واما على الفرق الاول ففي جعل
الوكرين مفعولا للعشش خفاء فتأمل وللغراب وكران وكر في الصيف ووكر في الشتاء وهما هنا
مستعاران للحية والرأس او الفودين اي جانبي الرأس او جانبي اللحية وهما مع كونهما استعارتين
ترشيحان لتلك الاستعارتين لا باعتبار المعنى المقصود بهما بل باعتبار لفظهما ومعناهما الاصلي
قد عرفت ما فيه ان من كونه ترشيحا نظرا الى لفظه ليس باولى من كونه تجريدا وانه ما المانع
من ابقائهما على معناهما الحقيقي بادعاء الاتحاد بين المشبه والمشبه به حتى كان المشبه من جنس
المشبه به فيكون الترشيح باقيا على حقيقته في كل موضع اولى كما هو الظاهر من عبارة الكشاف
ولا يظهر لي موضع لا يمكن فيه حمل الترشيح على معناه الحقيقي اذ قولهم والترشيح ابلغ لتناسي التشبيه
فيه يلايم ما ذكرنا والحمل والمجاز قول اخترعه صاحب الكشف حتى قيل انه قدوة في هذا الباب قوله
والتجارة طلب الربح الخ نقل عن الراغب التجارة التصرف في رأس المال طلبا للربح والفضل ففي
عبارة المص تسامح قوله الفضل اي الزيادة على رأس المال اي اصله والرأس مجاز فيه قوله
ولذلك سمي الفضل والربح شفا وهو بالكسر الربح والفضل نقل عن ابن السكيت الشف ايضا
النقصان فهو من الاضداد قوله واسناده اي الربح مع النفي المنضم اليه كما تفصيله ففي كلامه
نوع تسامح وهو اي الربح المنضم اليه النفي لاربابها اي اصحابها وهم التجار فهو من المجاز العقلي
واصله فما ربحوا في تجارتهم والفضل بمعنى الزيادة والزيادة كما يستعمل متعديا وناقصا كذلك
يستعمل الفضل متعديا ولازما والمراد هنا المعنى المتعدي اي الافضال وهو لاصحاب التجارة واما
الناقص فهو حال نفس التجارة فلا يراد هنا قوله لتلبسها بالفاعل اي لتلبيس التجارة بالفاعل
الحقيقي وهذا مسلك صاحب الكشاف لانه قال المجاز العقلي ان يسند الفعل الى شيء يتلبس
بالذي هو في الحقيقة له كتلبس التجارة بالمشترين في قوله تعالى فما ربحت تجارتهم قال التحرير في المطول
ولك ان تجعل امثال هذا من قبيل الاسناد الى السبب انتهى اذ التجارة سبب للربح لكن
لا يخالف هذا ما ذكره الكشاف اذ السبب من ملابسات الفاعل الحقيقي فلا يظهر وجه قوله ولك
ان تجعل الخ وهذا على تقدير ان لا يشترط في الاسناد المجازي مشابهة الفاعل المجازي بالفاعل

والمعول بانه لو قيل انه وصف
الكهول ذو اختلاط الشعر الابيض
بالاسود واحاطته بجانبيه لم يبعد
جيد لما ذكرناه من ان الغرض اظهار
التأسف والشكوى بحلول الشيب
بقرينة قوله جاش

الحقيقي في ملابسة الفعل واقتصر على تلبسه به مطلقا سواء تحققت تلك المشابهة ولم تعتبر كما
فيما نحن فيه او لم تتحقق كان يقال خسر عبدك او دارك وان لم يكن العبد من ملابسات الخسران لمجرد
انه مملوك الفاعل وكذا الكلام في الدار قوله او لمشابهتها اي التجارة اياه اي الفاعل الحقيقي من
حيث انها سبب الربح والخسران وان كان جهة السببية مختلفة وهذا على تقدير ان يعتبر الشرط
المذكور والنكات مبنية على الارادات فالمشابهة وان كانت متحققة في التجارة لكنها لم يلتفت
اليها على تقدير الاول ونظر اليها على تقدير الثاني فلا اشكال نقل عن السيد قدس سره انه قال
في شرح المفتاح نقلا عن عبد القاهر انه ليس المراد بالمشابهة بين الفاعلين المشابهة التي تبتني
عليها الاستعارة بل الجهة التي راعاها المتكلم حين اعطى احدهما حكم الاخر والظاهر انها هي الملابسة بعينها
ثم قال انه قال اذا اسند فعل الامير الى بعض خواصه لم يبعد ان يقصد هناك المبالغة في تشبيهه
بالامير حتى كانه هو انتهى والفرق بين الطريقين اي طريق التلبس فقط او طريق التشبيه قد اشرنا
اليه من انه يقال خسر عبدك او دارك لا نقلا عن البعض فتدبر وما كانوا مهتدين لدوام النفي
لا النفي الدوام وهي معطوفة على جملة فما ربحت تجارتهم والواو لمطلق الجمع فلا يضر تقدم عدم
الاهتداء على عدم الربح فيكون عطف العلة على المعلول على انه لدوام النفي كما عرفت قوله لطريق
التجارة لان المقصود لا حمل الاهتداء المنفي هنا على الاهتداء لطريق التجارة اذ عدم اهتدائهم
للدين قد فهم من استبدال الضلالة بالهدى فلو حمل عليه لكان تكرارا فالتاسيس خير من التاكيد فيكون
ترشيحا للاستعارة ايضا باقيا على معناه الحقيقي فوجه ترتبها على اشتراء الضلالة بالهدى بالفاظها
لكونهما لازمين له اما لزوم الاول فظاهر واما الثاني فلان معنى وما كانوا مهتدين على ما قالوا وما هم
بمهتدين في الحال لطريق التجارة او وما يكونون مهتدين وقد كان المنفي في الملزوم اصل الهدى
فح يصح الجمع والترتيب بلا تكرار كذا قيل فالاحسن ان يقال ان اشتراء الضلالة بالهدى وان
كان متفرعا على عدم الاهتداء نفسه لكن عدم الاهتداء على سبيل الدوام والاستمرار متفرع على
الاشتراء المذكور كما مر نظيره في توضيح قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الاية وبهذا الاعتبار يصح
ترتبه على ذلك الاشتراء وبعضهم استصعب التفصي عنه وذهب الى ان عطفه على اشتروا الضلالة
اولى لان عطفه على ما ربحت يوجب ترتبه على ما قبله بالفاء فيلزم تاخره عنه والامر بالعكس الا ان
يقال ان ترتب قوله وما كانوا مهتدين عليه باعتبار الحكم والاخبار وهذا كله بناء على عدم حمله
على دوام النفي وغفلة عن انهم كانوا فانه للدوام لكن لوحظ الدوام اولا ثم لوحظ النفي ثانيا
لاختل المراد فلا جرم ان لوحظ النفي اولا ثم لوحظ الدوام ثانيا فالترتب بهذا المعنى واضح جدا
قوله وهؤلاء اي المنافقون قد اضاعوا اضاعة ليس فوقها اضاعة لا يبقى معها تدارك
الطلبتين بكسر اللام هو تثنية طلبة بفتح فكسر بوزن كلمة وجاء بتسكين اللام اي المطلوبين
لا رأس مالهم اي لان الذي يشبه رأس المال في التادية الى الربح التام كان الفطرة السليمة

التي فطر الناس خلقهم عليها وهي قبولهم للحق وتمكنهم من ادراكه او ملة الاسلام فانهم لو خلوا
وما خلقوا عليه ادى بهم اليها والمراد بالسليمة السلامة عن اوساخ الكفر وسوء العقائد
والعقل الصرف اي الخالص عن شوائب الوهم واستيلاء الهوى ولم يتعرض للقوى لانها تابعة
للنهى قوله فلما اعتقدوا هذه الضلالات واصروا عليها واستحسنوها بطل استعدادهم اي بالكلية
اذ البطلان يقتضيه فالظاهر من كلامه ان المراد بهم من علم الله تعالى انهم يموتون على الكفر والا
فاصل الاستعداد حاصل لهم ولسائر الكفار وانما قال واختل عقلهم لان مدار التكليف الذي هو
العقل باق وان لم يكن كاملا لغلبة الوهم وقلة الفهم ولقد اجاد في اختيار البطلان في الاستعداد
والاختلال في العقل ومعنى الاستعداد التهيؤ والقابلية قريبا كان او بعيدا وهو يقبل الشدة والضعف
ويجوز زواله بعد الوجود وحدوثه بعد ان لم يكن لكن اذا اريد به الفطرة لا يجوز تغيره كما قال تعالى
فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله الاية فح يكون المراد ببطلانه عدم الانتفاع به فكانه
معدوم كما يقال للشيء العديم النفع انه معدوم وهذا محل قوله ولم يبق لهم رأس مال لما اولا فقد
عرفت ان تلك الفطرة التي تشبه رأس المال باقية قوله الى دركه بفتحتين وسكون الراء لغة
فيه اي وصول وهذا اشارة الى القوة النظرية التي خلاصتها التوحيد ونيل الكمال اشارة الى
القوة العملية التي زبدتها الاستقامة قوله فبقوا خاسرين فيه اشارة كالتصريح الى ان المراد من
يموتون كافرين قوله آيسين اي محرومين فالمراد لازمه اذ الياس ليس حاصلا لهم عن الربح
المعبر عنه بدرك الحق فاقدين اي مثل فاقدين في عدم الانتفاع للاصلاح هو الفطرة السليمة
وانما قدم الربح مع انه متاخر لانه مقصود بالذات والاصل وسيلة اليه كما اشار اليه بقوله يتوسلون
به والوسائل مقصودة بالتبع وقدم رأس المال فيما مر نظرا الى انه موقوف عليه وحقه بهذا الاعتبار
التقدم فنظر الى الجهتين في الموضعين قوله لما جاء بحقيقة حالهم اي بين بقوله ومن الناس
من يقول امنا الاية حقيقة حالهم وصفتهم المراد بالحال الصفة وقد يستعمل في القصة والحديث
وهما محتملان هنا ايضا قال في تفسير ومن الناس من يقول الاية وقصتهم عن آخرها معطوفة
على قصة المصرين والمراد بالحقيقة ما يقابل المجاز والاستعارة اي كان بيان صفتهم الى هنا على سبيل
الحقيقة ولذا اعترض بان اولئك الذين اشتروا الاية وقوله الله يستهزئ بهم تمثيل لحالهم
بحال التاجر الخاسر في تجارته وتمثيل لمعاملته اياهم بمعاملة المستهزئين والجواب عنه بان هذا
الاشكال ناش من عدم الفرق بين المجاز والمثل وسيأتيك عن قريب تحقيقه والحاصل ان التمثيلين
من جملة التشبيهات وشتان ما بين المجاز والتشبيه لكن يرد عليه انه ان كان المراد بالحقيقة
هنا ما يقابل المجاز لا يحسن على اطلاقه لان بعض حالهم بين على طريق المجاز سواء كان مرسلا او استعارة
فاما ان يقال ان الكلام وارد على سبيل التغليب او المراد بالحقيقة حقيقة المنافقين قال بعض
المحشين يعني ان قوله ومن الناس من يقول الاية الى هنا جار مجرى الصفات الكاشفة عن

عن حقيقة المنافقين فلما فرغ عنها عقبها ببيان تصوير تلك الحقيقة وابرازها في صورة المشابهة
انتهى وهذا جيد حسن لو لم يكن الحقيقة مضافة الى الحال وكذا التصوير مضاف اليها حيث
قال عقبها اى الحال فالتعويل على التغليب **قوله** زيادة في التوضيح لا اشارة الى اختيار الفصل
على الوصل في هذه الجملة لكمال الاتصال بينها وبين القصة المحكية الى هنا فوقوعها موقع عطف
البيان او البدل عنها لانها كغير الوافية بتمام المراد والمقام يقتضي اعتناء بشانها ولذا قال فانه
اوقع في القلب لانه يؤثر فيه ما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه فيتأكد الوقوف على ماهيته
واذا اخبرت عن ضعف امر ومثلته بنسج العنكبوت كان ذلك في وقعه في القلب بالخبر مجردا فاوقع
اسم تفضيل من الوقع وهو القرار والثبات اى ابلغ تقررا فيه واقمع من القمع وهو صرف
الرجل عما يريده وهو القهر والغلبة واصله ضرب الرأس بالمثقل فكنى به عما ذكر وصار حقيقة عرفية
الالد افعل من اللدد وهو شدة الخصومة **قوله** لانه يريك اى يجعلك والتعبير بالاراءة للمبالغة
كانه يريك المتخيل والمراد بالمتخيل الصورة الوهمية المحضة التي يخترعها القوة المخيلة فاذا شبهت
تلك الصورة بالموجود ومثلت به كانه صار محققا والمعقول اى المعنى المتحقق في نفس الامر اذا اريد
تفهيمها معقولة صرفة فربما ينازعه الوهم العقل في ادراكها فيضرب الامثال ابرازا في معرض
المحسوسات فيساعد الوهم العقل في ادراكها كما في هذه الاية الكريمة فان حال المنافقين وصفاتهم
لما كانت معقولة صرفة ضرب لها الامثال لترى تلك الاوصاف محسوسة **قوله** ولامر ما ولفظة ما صفة
مؤكدة للتعظيم المستفاد من التنكير وذلك الامر ان المعنى الصرف انما يدركه العقل مع منازعة الوهم
لان من شأنه الميل الى الحس وحب المحاكاة فاذا صور بصورة المحسوس ساعده الوهم وترك المنازعة
والمعنى ولامر عظيم بليغ كثر الله تعالى في كتبه المنزلة لا سيما في الزبور والانجيل والامثال ليرى المعقولات
كالمحسوسات فيندفع بها الخصومات ويتوصل بها ايضا الى اليقينيات من له عقل سليم وطبع مستقيم
قيل وفي الانجيل خمس وثلثون سورة منها سورة الامثال **قوله** بمعنى النظير نقل عن الراغب ان اصل
المثل الانتصاب والممثل المصور على مثال غيره يقال مثل الشيء اى انتصب وتصور ومنه الحديث
من احب ان يمثل له الناس قياما فليتبوأ مقعده من النار انتهى فاصله الاول ما ذكر ثم استعمل
بمعنى النظير ففي قوله والمثل في الاصل اشارة الى انه الاصل بالنسبة الى القول السائر وغيره
لكنه خلاف الظاهر وما فهم من الكشاف حيث قال والمثل في الاصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير انه
اصل لغوي ورضي به المص واما ما ذكر في كلام الراغب فيحتمل انه معنى آخر له ويقال مثل بفتحتين
ومثل بكسر فسكون ومثيل كقتيل كشبه الخ والتشبيه في المبنى والمعنى ولا غرو فيه جعل مشبها به
لكن لم يعرف اطلاقه على القول السائر ونحوه كمثل **قوله** ثم قيل للقول السائر الخ السائر الشايع
المشهور بين الفصحاء وحقيقته قطع المسافة فشبه تداول الالسنة بتنقل الامكنة فكما ان
المسافر ينتقل من موضع من الامكنة الى موضع آخر كذا ينقل القول المذكور من لسان الى لسان

اخر وايضا السائر من السور بمعنى البقية وقد يستعمل بمعنى الجميع والمعنى ح للقول السائر
اى المتداول في جميع السنة البلغاء والمراد بالمضرب المحل الذي استعمل فيه بعد استعمال قائله
الاول في المورد بكسر الراء الموضع الذي ورد فيه القول مرادا به المعنى الحقيقي وفي اختيار القول
اشارة الى انه يجب تركيبه اذ القول في العرف هو اللفظ المركب تاما او ناقصا والمراد هنا المركب
التام وقد ذهب بعضهم الى ان القول هو المركب التام لكنه غير مشهور وكذا يعتبر فيه ان يكون
استعماله على سبيل الاستعارة ويسمى استعارة تمثيلية وفي كلامه اشارة اليه حيث قال ولذلك
حوفظ الخ فان هذه العبارة في السنة اهل البيان شايع في الاستعارة التمثيلية قيل وقد ذكر
المتقدمون في تصانيفهم المعمولة لبيان امثال العرب امثالا كثيرة مستعملة في معناها
الحقيقي كقولهم السعيد من اتعظ بغيره وامثالا مصرحا فيها بالتشبيه كقولهم لمن يخاف
شره ويشتهي قربه كالخمر يشتهي شربها ويخشى صداعها وغير ذلك مما لا يحصى امثاله فكيف يشترط
فيها ان تكون استعارة مركبة فاشية انتهى اراد به الاعتراض على الشيخين في اشتراطهما ان
تكون الامثال استعارة مركبة لانتقاض ذلك الاشتراط بالامثال المذكورة ولهما ان يجيبا
عنه بان اطلاق المثل على ما نقل من المتقدمين على سبيل التشبيه في الغرابة قال المص في قوله تعالى
ولقد صرفنا للناس من كل مثل من كل معنى هو كالمثل في غرابته انتهى وايضا الامثال التي
يصرح فيها بالتشبيه تسمى تشبيه تمثيل ولم يدع الشيخان كل مثل فهو استعارة تمثيلية بل صرحا
ان المثل يستعمل في ثلثة معان وكل موضع صرح فيه عنوان المثل فالمراد به تشبيه تمثيل لا
استعارة وسيجيء من المص التنبيه عليه حيث قال والظاهر ان التمثيلين من جملة التمثيلات
المؤلفة ثم قال ذلك القائل واما ذكروه فلا يلائم ان ما نحن فيه من امثال القران ايضا ه
ليس داخلا في تعريفهم لان الله تعالى ابتدأها وليس لها مورد قبل فان الله لا يستحيي ان
مثلا مع انها تشبيهات لا استعارة انتهى فقد عرفت اندفاعه مما ذكرنا من ان الذي عبر
بعنوان المثل تشبيه تمثيل ومراده بقوله ثم قيل للقول السائر الخ ان اللفظ المركب اذا اريد
المعنى المجازي الذي شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل كما يقال للمتردد في امر اني اراك تقدم رجلا
وتؤخر اخرى وهذا المجاز يسمى التمثيل على سبيل الاستعارة ومتى فشا استعماله كذلك يسمى مثلا
قوله لان الله تعالى ابتدأها وليس له مدفوع بان المراد بالمورد اعم من ان يكون حقيقة او حكما
او تعريفهم بناء على الاغلب او هذا اصطلاح جديد لاهل المعاني كما زعم المعترض وهذا كله بناء
على عدم التفرقة بين التعبير بعنوان الامثال وبين اللفظ المركب المستعمل في غير الموضوع له
بعلاقة المشابهة وما وقع في القران الكريم من الاستعارة التمثيلية فاطلاق المثل عليها غير مسلم
محتاج الى البيان **قوله** ولذلك اى ولاجل انه لا يضرب الا ما فيه غرابة حوفظ عليه من التغيير
اى من تغيير لفظه الاول فانه لو غير ربما انتفت الدلالة على تلك الغرابة قيل الاظهر كما في المفتاح

وكلام صاحب الكشاف في قوله تعالى ختم الله حيث
قال وجعل الكلام استعارة تمثيلية بناء على
تشبيه حال قلوبهم بحال قلوب ختم الله عليها
محققة او مقدرة يدل على ما ذكرنا

ولو سلم ذلك فيراد بالمورد ما من شأنه
ان يكون موردا كما مر

ان المحافظة على المثل انما هي بسبب كونه استعارة فيجب لذلك ان يكون هو بعينه لفظ المشبه به
فان وقع تغيير لم يكن مثلا بل ماخوذا منه واشارة اليه فلهذا لا يلتفت في المثل الى مضربه تذكيرا
وتانيثا وافرادا وتثنية وجمعا بل انما ينظر الى مورد المثل مثلا اذا طلب رجل شيا ضيعه قبل ذلك
تقول له ضيعت اللبن بالصيف بكسر تاء الخطاب لان المثل قد ورد في امرأة وان كان المخاطب
هنا مذكرا بل جماعة والشيء الضايع غير اللبن وفي وقت الربيع مثلا واما اذا قيل ضيعت اللبن
بالصيف على لفظ المتكلم او بفتح تاء الخطاب فليس بمثل بل ماخوذ من المثل واشارة اليه قال التحرير
في المطول فلا يكون استعارة فلا يكون مثلا انتهى وفيه اشكال واذا قيل ضيعت اللبن بالصيف
على لفظ المتكلم والحال ان الشيء الضايع غير اللبن وفي وقت الشتاء هل يكون هذا الكلام استعارة
ام لا قال السكاكي في المفتاح ان الاستعارة التمثيلية قد يغير الفاظها المؤدية لمعناها الحقيقي
لانهم صرحوا بجواز التجوز في مفرداتها انتهى فعلم منه انه لا استعارة في التركيب بقي الكلام انه اذا
اعتبر التشبيه في الهيئة التركيبية فماذا يكون شانها ثم اطلاق المثل على اللفظ مع ان المناسبة التي
هي المماثلة ليست الا بين المعنيين من قبيل تسمية الدال باسم المدلول ثم صار حقيقة عرفية
فيه قوله ثم استعير اي من المعنى الثاني لمعنى ثالث وهو كل حال الخ قوله لها شان وفيها غرابة
اشارة الى العلاقة وهي الغرابة ولهذا لم يجعل مستعارا لها من المعنى الاول لعدم المشابهة وبين
المعنى الاول والثاني مناسبة ظاهرة وعن هذا نقل من المعنى الاول اي المعنى اللغوي الى المعنى
الثاني لكن لا بد من النكتة في التعبير في الثاني بقوله ثم قيل للقول الخ وفي الثالث بقوله ثم استعير الخ
لكل حال والمراد بالحال ما يتركب من امور عديدة متضامة كما اشار اليه بقوله وحالهم العجيبة
وقوله فيهم لما جاء بحقيقة حالهم ناطق به والمراد بالقصة ما يحكى عنه مثل قوله تعالى مثل الجنة التي
الآية اي فيما قصصنا عليك من العجايب والغرايب قصة الجنة العجيبة الشان ثم شرع في بيان
عجايبها وقوله تعالى ولله المثل الاعلى اي الوصف الذي له شان وعظمة مثال للصفة كما ان قوله تعالى
مثل الجنة التي الآية مثال للقصة ومثال الحال هذه الآية ولذا لم يذكر لها مثالا كذكره لاخويه
بل قال والمعنى حالهم الخ ثم ان هذه الالفاظ متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار فاطلاق الحال
باعتبار قابليتها للانتقال والتحول واطلاق القصة لكونها محكية حقيقة او حكما واطلاق الصفة
لقيامه بموصوف الا يرى ان المص قال في قوله تعالى ومن الناس وقصة المنافقين عن اخرها
معطوفة على قصة المصرين كما اطلق هنا حالهم العجيبة وتفسير قوله تعالى مثل الجنة التي وعد
المتقون قال اي صفتها التي هي مثل في الغرابة في سورة الرعد وفي موضع اخر فسره بالقصة
وكلامه هنا بناء على تفسيره بالقصة كما نبه عليه بعض الافاضل حيث قال اي فيما قصصنا عليك
من العجائب قصة الجنة انتهى فعلم استعمال كل منها في موضع الاخر وعدم اطلاق الحال على صفة
الملك المتعال لمانع اخر فجمع الشيخان بينها بلفظة او للتغاير الاعتباري لا للتغاير الذاتي والمراد بالصفة

هنا هي الصفات المتعددة كما هو مقتضى اطلاق المثل عليها وتعبيرها به قال المص في تفسير قوله تعالى
ولله المثل الاعلى وهو الوجوب الذاتي والغنى المطلق والوجود الفائق والنزاهة عن صفات
المخلوقين انتهى والظاهر انه تنبيه على ذلك اذ تعبير الصفة الواحدة بالمثل اما غير متحقق او نادر
واطلق ايضا على الصفات المذمومة في قوله تعالى للذين لا يؤمنون بالاخرة مثل السوء الآية
فعلم ان الشان والغرابة عام وان كان شايعا في الاحوال الممدوحة العجيبة فتامل وكن على بصيرة
ولبعض ارباب الحواشي مقال في توجيه العطف بكلمة او يتعجب منه اولى الابصار قوله
والمعنى حالهم العجيبة الشان مضافة الى الشان كحال اي كحال العجيب الشان اكتفى بذكره اولا
قد اشرنا الى ان المعنى الثالث للمثل هو المراد هنا وذكر الاولين لتوضيح المعنى المراد ولتتميم
المرام والوجه الشبه ملتئم من امور عديدة وطرفان مركبان والوجه هو انهم لما دخلوا في الاسلام
ظاهرا كادوا ان ينتفعوا بالاسلام والدخول في دار السلام كان المستوقد نارا لاقرب من ان ينجو
عن ظلمة الليل فلما اطفئ نارهم دفعوا في حيرة وشدة بعد ان يكابد ويجتهد في خلاصه عن ظلمة شديدة
فشبه حال المنافقين من الحيرة والشدة بما يكابد بحال من طفئت ناره بعد ايقاده في الظلمة والجامع
هو انهم عقيب حصول مباشرة المقصود وقوة الرجاء وقعوا في حيرة الحرمان وتبة الخيبة والخسرة
وهذا معنى مشترك بين الطرفين جزما ويجي من المص البيان الشافي لكن بعض المحشين لما توضح له
هنا شرحا وجرحا اشرنا الى ما هو الظاهر من كلامه الاتي قوله والذي بمعنى الذي يعني ان لفظة
الذي يعم وضعا للمفرد وغيره وبمعونة القرينة يتعين المراد فهو هنا بمعنى الجمع بقرينة رجوع
ضمير نورهم اشار اليه بقوله ان جعل مرجع الخ نظيره من وما في الموصولات فانه يعم المفرد
وغيره والتعيين من القرينة هذا ما هو الظاهر من كلامه في كون استوقد نارا مفردا نظرا الى اللفظة
كما كان كذلك في لفظة من كقوله تعالى ومن يطع الله ورسوله فاولئك الآية جمع اولئك نظرا
الى المعنى وافرد يطع نظرا الى اللفظ وهذا كثير في النظم الجليل جدا فكذا هنا فلو جعل مخفف الذي
لا اشكل افراد استوقد والجواب بانه وان كان جمعا حقيقة الا انه مفرد صورة فجاز افراد الضمير
نظرا الى صورته ضعيف اذ الاعتبار الحقيقة والتشبث بالاحتمال الضعيف في افصح الكلام
مما يتحاشى عنه العلماء الاعلام فالاولى جعله كمن ولو قيل اقيم المفرد مقام الجمع لورد اشكال افراد
استوقد ايضا لان المعتبر المعنى واللفظ ذريعة اليه واما القول بانه ان الذي له استعمالان
في كلام العرب احدهما ان يكون مفردا والاخر ان يعم المفرد وغيره كمن في الموصولات فمع ان
ثبوته غير مسلم يخالف كلام المص ويستوى فيه الواحد والجمع كما ان الاحتمالين الاولين يخالفه
مع ان المتبادر من كلامه ان المختار عنده ان ليس له جمع كاخواتها وان كان ما ذكر من الوجوه
يوافق بعض كلامه كما ستعرف واختار المص ان المحوج الى التوجيه هو الضمير في بنورهم لا تشبيه
الجماعة بالواحد كما ذهب اليه الزمخشري فانه جعله منشأ للتوجيه فاشار بالعدول عنه الى الاعتراض

عليه بانه لاريب فى صحة تشبيه حال الجماعة بحال الواحد وليس هنا تشبيه الذوات بالذوات
حتى يتوهم الاعتراض بانه كيف مثلت الجماعة بالواحد واجيب بان الذى بمعنى الذين فكلا
الطرفين جماعة وبعد بيان المراد بقوله والمعنى حالهم الخ لاوجه للسؤال المذكور واعتذار
قدس سره بان الاصل يقتضى رعاية المطابقة بين الحالين سواء كانا للجماعة او للواحد معا
او للمختلفين الا يرى الى قوله تعالى مثل الذين حملوا التورية ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا
حيث شبه فيه حال الجماعة بحال المفرد وحمل الحمار على الجنس المتحقق فى ضمن الجمع عدول عن
النهج القويم على انه يجوز ان يشبه جماعة بواحد لجواز ان يكون صفة واحدة مشتركة
بين جماعة وواحد وذلك الواحد لكونه اعرف بتلك الصفة واشهر بها جعل مشبها به والجماعة
مشبهة وقد قرر فى محله ان وجه الشبه الذى هى الصفة كونها مشتركة كاف فى التشبيه **قوله** كما فى قوله تعالى
وخضتم كالذى خاضوا والتشبيه فى مجرد كون الذى بمعنى الذين والداعى الى ذلك كون الصلة جمعا
فى هذه الاية وكون الضمير الراجع اليه جمعا فيما نحن فيه ولا يضره كون صلتيهما مختلفتين مفردا
وجمعا **قوله** وانما جاز ذلك اى وضع الذى موضع الذين والحال انه لم يجز وضع القائم موضع
القائمين مع ان جواز ذلك يقتضى جواز هذا اذ القائم لكون اللام فيه اسم موصول
بمعنى الذى يتبادر جواز وضعه موضع القائمين لكون اللام فيه اسم موصول بمعنى
الذين او كما انه لم يجز هذا فالظاهر انه لا يجوز ذلك **قوله** لانه لما ذكر له وجوها ثلثة وحاصل
الاول ان الذى ليس مقصودا بالوصف فلا يلزم مطابقته للموصوف حتى اذا كان الموصوف
جمعا لا يلزم كونه جمعا وانما وضعه ليتوسل به الى وصف المعارف بالجمل فلما لم يقصد لذاته
توسعوا فيه دون غيره والى هذه التفصيل اشار بقوله بل الجملة التى الخ اى بل المقصود بالوصف
الجملة لكن لما لم يكن الجملة معرفة توصل بالذى الى وصف المعارف بها وانت خبير بان مقتضى
هذا التوجيه عدم الادعاء بان الذى بمعنى الذين لانه اذا لم يكن مقصودا بالوصف ولم
يجب المطابقة فاى حاجة الى جعل الذى بمعنى الذين وبعد جعله بمعنى الذين يحصل
المطابقة فلا يكون من باب وضع المفرد موضع الجمع الا بالنسبة الى اللفظ فلا وجه لقولهم
ولا شك ان الوصلة اذا كانت اخصر كان الوصل بها الى المقصود اسرع فلذا لم يجب
فيه المطابقة بخلاف القائم فانه مقصود بالوصف فيجب رعاية مطابقته مع الموصوف
قوله ولانه ليس باسم تام قيل وحاصله انه كالجزء ولا يجمع جزء الكلمة انتهى ويرد
عليه ما سبق وقال بعضهم فلاستواء الواحد والجمع يجوز وضع الذى مقام الذين انتهى
فاذا استوى الواحد والجمع فيه فما معنى وضع الذى موضع الذين الا يرى ان موصوفه
اذا كان مفردا لا يقال وضع الذى موضع مفرد وكذا اذا كان موصوفه جمعا لا يحسن
ان يقال وضع الذى موضع الذين بل يقال انه بمعنى الذين كما قاله المص تنبيها على عمومه

قوله وليس

قوله وليس الذى جمعه المصحح الخ يدل على ما ذكرناه فلما لم يكن جمعا له فلا معنى للقول بانه وضع
موضعه لكن لما كان الذين ذو زيادة لزيادة المعنى كان مختصا بالجماعة ولم يطلق على المفرد
والذى لما عم للواحد والجمع فاذا اريد به الجمع يقال انه بمعنى الذين تنبيها على عمومه ولا يحسن
وضع موضعه الا اذا اريد به ما ذكرنا **قوله** على اللغة الفصحى احتراز عن لغة هذيل فانهم
يستعملونها بالواو حالة الرفع التى عليها اى نزل على وفقها التنزيل اشارة الى وجه فصاحتها
او اثباتها **قوله** ولكونه مستطالا الخ وجه ثالث للجواز المذكور ولم يقل ولانه باعادة حرف ان مع
اللام كما قال فى اخيه للتفنن فى البيان لتنشيط الاذهان والقول بانه نبه به على وضعه كانه
ليس علة مستقلة بل كالتتمة للاولين ليس بتام لان التعبير فى التعليل بانه لكونه كذا شايع
فى المحاورات فى التعليلات المحققات ولانه كونه كالتتمة للاولين واه جدا فان هذا الوجه
ينادى بان الذى جمع مخفف والوجهان الاولان يفيدان انه ليس بجمع بل مفرد يفيد معنى
الجمع لاستواء الواحد والجمع فيه فاذا استعمل فى معنى الجمع يكون مثل اللذين فى افادة الجمع
لانه مخفف عنه ولا يبعد ان يكون وجه ضعف ذلك من ادعاء التخفيف وقيل انه لكونه
عطفا على قوله انما جاز فان المراد منه بيان مجوز التخفيف ومن قوله ولكونه مستطالا بيان
وجهه يعنى انما جاز التخفيف لعدم الاهتمام بذى العلامة اى لفظة الذى لكونه غير مقصود
ولعدم الاهتمام بالعلامة وهى الياء والنون لانهما ليستا كالياء والنون فى جموع السلامة
فى قوة الدلالة على الجمعية انتهى فقد حمل الوجوه الثلاثة على ان الذى جمع مخفف الذين فحرف
قوله فحقه ان لا يجمع عن محله الى وهمه فان هذا القول مع قوله كما لم يجمع اخواتها ويستوى فيه
الواحد صريح قطعى على انه ليس بجمع ولو كان جمعا مخففا لما صح اطلاقه على الواحد الا بتكلف
وهذا مع وضوحه ذهب بعض ارباب الحواشى ايضا الى ان مراد المص فى الوجوه الثلثة
انه جمع مخفف تبعا للعلامة التفتازانى حيث حمل عبارة الكشاف على ان الذى بمعنى اللذين بطريق
الحذف والتخفيف وذهلوا عن قوله فحقه ان لا يجمع لاسيما قوله ويستوى فيه الواحد كما مر بيانه
بل نقول ان هذا الوجه يرجع الى الوجهين الاولين فى المال فان معناه استحق مادة الذى التخفيف
بترك النون الذى فى الذين لكثرة استعماله فى الواحد والجمع بخلاف الذين فانه قليل الاستعمال
بالنسبة اليه لكونه مختصا بالجماعة ولذا لا يرام فيه التخفيف بترك النون قوله استحق التخفيف
لا تصريح فيه انه فى الاصل جمع مخفف بحذف نونه فصار الذى بل ذكره مطلقا اشارة الى ما ذكرنا
ولو لم يكن مراده ما ذكرنا لورد عليه ان هذا التعليل يقتضى ان لا يوجد فى كلام الفصحاء الذين
اصلا لكونه مستطالا بصلته فتدبر وكن على بصيرة واستعمال الشيخين مستطالا يشعر انه
متعد وقال شراح المفصل استطاله عده طويلا والمشهور ان استطال وطال لازم وفى
وفى القاموس طال طولا بالضم كاستطال فهو طويل انتهى لكن الزمخشرى من ائمة اللغة

قوله ولذلك اى ولاستحقاق التخفيف بولغ فيه اى في التخفيف ونائب الفاعل البولغ
لفظة فيه فحذف باؤه ثم حذف كسرته قيل قال العلامة في المفصل ولاستطالتهم بصلته مع
كثرة الاستعمال خففوه من غير وجه اللذ بحذف الياء ثم اللذ بحذف الحركة ثم حذفوه رأسا
واجتزوا عنه بالحرف الملتبس به وهو لام التعريف ومن لم يفهم المرام حمل اللام على اللام التي
من نفس الكلمة فاخذ يعترض بانه لو كان الامر كذلك لكان اللام فيه مشددا فيقال اللقائم
لا القائم انتهى وهذا لا يلايم قول المص ثم اقتصر على اللام في اسماء فانه صريح في ان هذه اللام
هي بعينها اللام التي تعد من الموصولات الا انها اسم لا حرف لكونها بمنزلة الذي لكونه تخفيفا
كذا نقل عنه قدس سره ونسبه الى ما ذكر في المفصل وما ذكره القيل شرح لا يطابق المشروح فالصواب
في الجواب انه حذف اللام الاخرى بعد حذف ذاله نعم هذا مخالف لما اختاره جمهور النحاة من ان اللام
المعدودة في الموصولات ليست منقوصة ومخففة من الذي بل هي اسم برأسها الا انها لما شابهت
حرف التعريف في الصورة التزم ان يكون مدخولها اسما مسبوكا من الجملة الفعلية فهي اسم في صورة
الحرف وصلتها فعل في صورة الاسم فلذا كانت اعرابها ظاهرا في صلتها لا مقدرا في محلها والقد اغرب
من حمل كلام المص على ما اختاره الجمهور لكن الاعتراض على ما ذكر في المفصل بانه مخالف لما اختاره الجمهور ثم
ليس بشيء اذ الزمخشري غير مقلد لهم في اشياء كثيرة وهذا من جملة تلك الاشياء على ان هذا انتزاع لا طائل
تحته فانه ذهب الى اسمية في نحو القائم كالجمهور والتفصيل المذكور جار فيه ايضا قوله او قصد به
جنس المستوقدين الخ معطوف على قوله بمعنى الذين فاذا قصد به جنس المستوقدين فلا يختص بالواحد
حتى يلزم رجوع ضمير الجمع الى الواحد اذ الجنس لاحتماله القليل والكثير يصح ان يرجع اليه ضمير الجمع مرادا به
الكثير وان يرجع ضمير الواحد قيل اقول قد صرح الفاضل الاسترابادي بان الذي لو كان في الاية بمعنى
الذين لم يجز افراد العائد اليه وجزم بانه مفرد وصف به مقدر مفرد اللفظ مجموع المعنى وهو الجمع
او الفوج او نحوهما فالوجه ان يقتصر على قوله او قصد به جنس انتهى وهذا صريح في ان مراد المص
بقوله او قصد به بيان ان المضاف مقدر فذلك المقدر اما الجنس وهو بمعنى الجمع الذي جزم فاضل
الاسترابادي بان المقدر هو الجمع او الفوج والمص عبر بالجنس ومؤداهما واحد فرجع الضمير
في كلتا العبارتين الموصوف بالذي لكن ذلك القائل بعد ما نقل كلام ذلك الفاضل وفرع عليه فالوجه
ان يقتصر قال والفرق بين العبارتين ان مرجع الضميرين على الاولى نفس الذي وعلى الثانية الموصوف
بالذي وتبعه بعض المحشين لكن الظاهر ان مرجع الضميرين المضاف المقدر الموصوف بالذي
في الاولى كما ذكرناه لسلامته عن التكلف الذي ارتكبه هنا وقال مرجع الضميرين نفس الذي
لكن باعتبار كونه بمعنى جنس المستوقدين فالمضاف لما كان عبارة عن المضاف اليه افرد ضمير
استوقد بملاحظة الجنس وجمع ضمير بنورهم بملاحظة جمعية المستوقدين انتهى فانظر كيف
اعترف بان المضاف مقدر وهو الجنس في العبارة الاولى كما في الثانية ثم ادعى ان مرجع الضميرين

نفس الذي ثم ذهب الى ما تكلف وبعد اعتبار المقدر مفرد اللفظ مجموع المعنى فالمانع من
ارجاع الضميرين اليه كما صرح الفاضل المذكور وبما ذكرنا ايضا ظهر الفرق بين كون الذي بمعنى
الذين وبين اعتبار المضاف المقدر لان الوجه الاول بناء على كون الذي اسم جنس يتناول
الواحد كما شهد عليه تنظيره بالوامن وكونه جمعا مخففا ضعيف كما عرفته بمؤيدات ففطن
والله تعالى هو الموفق قوله والاستيقاد طلب الوقود بالضم باعتبار اصله فان سين الاستفعال
للطلب لكن المراد به المبالغة في فعل الوقود فان الفعل بعد الطلب او مع الطلب يكون متقنا
مستحكما كما قيل في قوله تعالى واستغشوا ثيابهم قال المص اي تغطوا بها ثم قال والتعبير بصيغة
الطلب للمبالغة والمعنى هنا مثلهم كمثل الذي اوقد نارا لكن عبر بصيغة الطلب للمبالغة كما
عرفت ولاشارته فيما سيجيء الى ذلك حيث قال فيه من طفئت ناره بعد ايقاده في ظلمة الخ
سكت عن تلك الاشارة واكتفى باصل معناه مع الرمز الى المراد منه وانما قلنا الوقود بضم الواو
لانه مصدر ورواها بفتحها فما يوقد به قال وقودها الناس والحجارة الاية قوله وهو سطوع النار
اي الوقود فحينئذ يكون في المستوقد تجريدا بان يراد بالاستيقاد طلب الوقود بمعنى مطلق السطوع
والاشتعال لا سطوع النار او يكون نارا تأكيدا وترك تعريف النار بانها جوهر لطيف مضيء
حار محرق كما في الكشاف اما اولا فلان النار بديهي التصور غير محتاج الى التعريف واما ثانيا فلانه
تعريف بالاخفى لان كثيرا من الناس لا يعرف معنى الجوهر مع معرفتهم النار بالحس واما ثالثا
فلانه لا يتناول النار الاصلية التي تحت الفلك لانها شفافة لا لون لها والضوء ملون فانه مرئي
اللهم الا ان يقال الكلام النار التي فيما بيننا ووضع اللفظ له بحسب اللغة على ان النار التي
تحت الفلك مذهب الفلاسفة ومن تبعهم من المتفلسفة فلا نقض بها واما الاعتراض بان
الاضاءة لا يعتبر في حقيقتها وكذا الاحراق في غاية من السخافة اذ عدم الاحراق لمانع كنار
الخليل عليه السلام لا يضر كون الاحراق من اخص اوصافه وكذا الاضاءة معتبرة فيها وان كان
اعم منها والمناقشة فيه مصادمة للبديهة والقول بان الاشكال بالنسبة الى ما تحت الفلك
ضعيف لما عرفت من انها لا ثبوت لها في الشرع وان سلم ثبوتها فلا يمكن جمعهما في تعريف واحد
الا بتكلف ولذا قيل في تعريفها النار استقص فوق الاستقصات ولم يعترض عليه بانه غير
متناول للنار التي فيما بيننا وكذا التعريف المذكور هنا مخصوص بالنار التي لها لون ووضع
اللفظ لها في اللغة فلا وجه للاشكال بالنار التي تحت الفلك لو قلنا بثبوته قوله والاشتقاق
النار اي اخذه لا يخفى ان الاشتقاق لا يختص بالمشتق بل يجري في الجوامد وهو مراد المص وهو
الاخذ من اصل بنوع من التصرف فيه فالاشتقاق هنا يرادف الاخذ مطلقا لان فيهما حركة الخ
بيان المناسبة بين المأخوذ والمأخوذ منه المصححة للاخذ واما اشتقاق النور فينبغي ان يكون
من النار لا العكس بناء على ان المناسبة اللغوية فان الحركة والاضطراب يوجد في النار اولا

وفي شرح المواقف الابهري ان ما ذكره المحققون
من ان المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال
الشارحة اذ لا يمكن ان نعرف الا باضافات واعتبارات
لازمة لها لا يفيد شيء منها معرفة حقايقها مثل
ما يفيده الاحساسات بخصوصياتها فالمقصود
وذكر خواصها وآثارها في بيان حقايقها مزيد تمييز لها
عما عداها لا لتصورها بكنهها انتهى فاتضح ما ذكرنا
من ان كثيرا منهم لا يعرف معنى الجوهر

كما في النار فهو وجود الخارج عن مكانه

وبالذات وفي نورها ثابتا بالعرض اذ النور الجوهر المضيء والنار كذلك غير ان ضوءها مكدر مغمور
بالدخان فاذا صارت مهذبة مصفاة كانت محضا نورا فهما متحدان ههنا بالذات ومختلفان
بالاعتبار فكان النار اصلا بالنسبة الى النور الذي ضوءها وقيل وانما لم يحكم باشتقاق النور
من النار كما في الكشاف اذ الظاهر اشتقاق كل منهما من المصدر وما قاله الاكمل من ان المراد
من الاشتقاق الاشتقاق الكبير والمعتبر فيه مجرد التناسب في اللفظ والمعنى وهو لا يستلزم
التقدم والتأخر فهو ان تم يصح ان يقال ان النار مشتق من النور كعكسه كما ذهب البعض
وقال القطب النار مشتملة على النور وزيادة فكيف يكون النور مشتقا منها بل الواجب ان يكون
الامر بالعكس وجوابه ما مر من ان الحركة يوجد في النار اولا فهو متفرع عليها فينبغي ان يكون
النور مشتقا منها واما قوله النار مشتملة على النور الخ فضعيف لان المراد بالاشتقاق ههنا الاخذ
الذي يجري في الجوامد كما عرفت ولا يشترط فيه ان يكون المشتق امرا مشتملا على المشتق منه
مع زيادة على ان الكوفيين اختاروا كون المشتق منه فعلا والمصدر مشتقا مع ان المشتق منه
مشتمل على المشتق مع زيادة وهذا عكس ما ادعاه قوله اي النار ما حول المستوقد ان جعلتها
متعدية الضمير راجع الى الاضاءة المدلول عليها باضاءت تضمنا والمعنى ان فاعل اضاءت النار
ومفعوله ما حوله ان جعل اضاء متعديا ولرجحانه قدمه ثم اشار الى كون اضاء لازما فح يكون ما حوله
فاعله فح تأنيث اضاءت لان فاعله عبارة عن المتعدد اذ قد عرفت ان كلمة ما يستوي فيه الواحد
والجمع واضاء من الافعال التي تستعمل متعديا تارة ولازما اخرى مجازا من باب الافعال كاظلم
وابان بناء على ان همزة الافعال اما للتعدية او للصيرورة لكن جعله لازما لاحتياجه الى التكلف زيفه
وعبره بالمكن فعلى الاول لفظة ما موصولة كما اختاره المص او موصوفة والظرف المستقر
صلته او صفته وعلى الثاني يحتمل ان يكون ما فاعل اضاء وحوله ظرف مستقر صلة ما وتأنيث
فعل ح لما ذكره او فاعله النار كما في الوجه الاول والتأنيث في بابه وما ح ظرف منصوب محلا لكونه
عبارة عن الامكنة والاعتبار للمعاني فهو ظرف معنى او مزيدة اي لفظة ما ح اما ظرف او مزيدة
فاذا كانت مزيدة فيكون حوله ظرف لغو لاضاءت واذا كانت كلمة ما ظرفا لاضاءت يكون
حوله ظرفا مستقرا فح يلزم ان يكون للمكان مكان لكن لا بأس في ان يكون الكل ظرفا للجزء اذ المجهول
عبارة عن فضاء سواء كان معينا او لا والامكنة التي تراد بما هو مضي منها والحاصل ان ههنا
وجوه اربعة فما على الاول مفعول به وهو الراجح وعلى الثاني فاعل وعلى الثالث مفعول فيه
وعلى الرابع زائدة لتحسين اللفظ وههنا احتمال خامس وهو ان يكون ما موصوفة والظرف
صفتها كذا قيل ولا يخفى انه في المآل يرجع الى كون ما موصولة والظرف صلتها لكن ههنا احتمال
اخر وهو كون حوله بدلا من ما على الظرفية بل هذا اولى لسلامته عن لزوم ان يكون للمكان
مكان وعن اعتذاره بانه لا بأس في ان يكون الكل ظرفا للجزء فان في هذا الاعتذار نوع خفاء

وفي نسخة اي النار حول المستوقد فيكون حول ح مفعول به وهو لازم الظرفية كما نقل عن التسهيل والمعتمد عليها هي النسخة التي ذكرت

وجواز كون الكل ظرفا للجزء محال كلام فيه وانما الاشكال في كونه حقيقة او مجازا والتفصيل في المواقف في بحث الجوهر

واورد على الظرفية بانه لا بد من اظهار في لانهم انما جوزوا حذفها من لفظ المكان حملا له
على الظروف المكانية المبهمة لكثرة استعماله ولا كثرة في الموصول المعبر عن المكان فالجواب
ان ما الموصولة او الموصوفة اذا جعلت ظرفا فالمراد الامكنة التي تحيط بالمستوقد وهي
جهاته الست مما ينصب على الظرفية قياسا مطردا فكذا ما عبر به عنها وهو المراد بالامكنة
اختصارا لا المكان وحده وهذا اللفظ هو الذي اوقعهم فيما وقعوا فيه وهذا معنى قوله
في الكشاف وفيه وجه اخر وهو ان يستتر في الفعل ضمير النار ويجعل اشراق ضوء النار حوله
بمنزلة اشراق النار نفسها على ان ما مزيدة او موصولة في معنى الامكنة كذا قيل وقد تقرر
في محله ان كون الشيء بمنزلة شيء اخر وبمعناه لا يستلزم ان يكون في حكمه في كل شيء الا يرى ان الفعل
المصدر بان مأول بالمصدر مع جواز تقديم معمول ذلك الفعل عليه دون المصدر وله نظائر
كثيرة والمعترض اشار الى الفرق بينهما بقوله لكثرة المكان دون استعمال المعبر عن المكان
وما ذكرناه هو الذي اوقعهم فيما وقعوا فيه لا ما زعمه المجيب فالاولى ان يقال ان هذا من قبيل
عسل الطريق الثعلب اذ العلامة حمل قوله في الاعراف لاقعدن لهم صراطك المستقيم على هذا
المثال ورضي به المص وحمله عليه ايضا فلولا اطلاعه على وقوع مثله في كلام العرب لم يحمل عليه
النظم الجليل كيف لا وقد صرحوا بان استعماله مثل روايته فما ظنك بما اختاره في النظم ولعل
لهذا التكلف قدم احتمال كون ما مزيدة فان في جعلها موصولة تكلف وارتكاب خلاف
المشهور كما عرفته فح عدول المص عن مسلك الكشاف حيث اخر احتمال الزيادة ليس
بمناسب قوله وتأليف الحول اي تأليف حروف حول للدوران ومنه حال الشيء واستحال
اي تغير وحال الانسان هي عوارضه التي تتغير والحوالة وهي اسم من احال عليه بدينه
وحول الشيء جانبه الذي يمكن ان يحول اليه والحول بمعنى القوة التي مبدأ التغير والحاصل انه
لو استقريت الالفاظ وجدت كلما فاؤه حاء وعينه واو ولامه لام والا على معنى الدوران
والطواف ولهذا قال وقيل للعام اي السنة حول لانه يدور ولما لم يشترط الاطراد في وجه
التسمية لا اشكال بان الشهر بل اليوم ايضا يدور ولم يسم بالحول والعام في تقدير
فعل بفتحتين والذاجمع على افعال كسبب واسباب ونقل عن الجواليقي انه قال عوام الناس
لا يفرقون بين العام والسنة فيقولون لاي وقت من السنة الى مثله عام وهو غلط
والصواب ما قاله ثعلب من ان السنة من اي يوم عددته الى مثله والعام لا يكون الا شتاء
وصيفا وعلى هذا فالعام اخص من السنة وكل عام سنة وليس كل سنة عاما فاذا عددت
من يوم الى مثله فهو سنة وقد يكون في نصف الصيف ونصف الشتاء والعام لا يكون الا
صيفا وشتاء متواليين كذا نقل عن المصباح المنير والظاهر ان هذا الفرق عند بعض
اهل اللغة كما فهم من قوله والصواب لكن لم يبين وجه الصواب ومثل هذا بناء على وضع

اللفظ فان وقع وضع السنة والعام على ما قاله التغلب باتفاق اهل اللغة فاعتراض
الجوالقي وارد دون اثباته خرط القتاد وان كان الوضع المذكور عند بعض اصحاب اللغة
فلا وجه لذلك الاعتراض على ان هذا الفرق في احكام الشرع غير مسلم قوله جواب لما والاضاءة
المذكورة سبب لذهابه تعالى بنورهم فانها لو لم يتحقق الاضاءة لم يوجد الاذهاب المذكور
والسببية في الجملة كافية في ذلك ولا يضره ان يكون له سبب اخر كريح او مطر كما سيجي ولما
ظرف بمعنى اذ يستعمل استعمال الشرط يليه فعل ماض لفظا او معنى وعلى هذا قال سيبويه لما
لوقوع امر لوقوع غيره وانما يكون مثل لو اى مثله في المضى واحتماله في عدم العمل او في عدم الظرفية
ضعيف واضافته الى الجملة رجحت القول بالظرفية قال ابن مالك انه بمعنى اذ واستحسنه
ابن هشام بانه يختص بالماضي قوله والضمير للذى قوله وجعه الخ استيناف وتقريره واضح
للحمل على المعنى لان المقصود هو الجنس المحتمل للقليل والكثير وهذا التوجيه ناظر الى الوجه الاول
وهو كون الذى بمعنى الذين واشار الى رجحانه باكتفائه هنا وتقديمه هناك وفيه اشارة
الى ما ذكرناه في بيان الوجه الاول من ان مراده بوضع الذى موضع الذين ان الذين كما
ومن جنس لانه مخفف الذين كما اوضحناه هناك ولم يشر الى تقدير المضاف هنا لانه
تكلف يستغنى عنه وانما تعرض لهذا مع انه علم مما ذكره لانه مذكور استطرادا لبيان معنى
الذى وههنا مذكور صريحا لبيان معنى بنورهم فلا تكرار لكن فيه شائبة الدور اذ كون الذى
بمعنى الذين بسبب كون ضمير نورهم جمعا واذا كان كون الضمير جمعا بسبب كون الذى بمعنى
الذين يلزم الدور والجواب بحمل احدهما على اللمى والاخر على الانى وبهذه الملاحظة يندفع
شائبة التكرار ايضا قوله وعلى هذا اى على كونه جواب لما انما قال الخ وانما على كونه استينافا
فلا حاجة الى النكتة المذكورة لانه اى النور الحاصل من النار هو المراد من ايقادها وفي هذا
الحصر نظر ظاهر اذ المقصود الطبخ في عموم الاوقات والاصطلاء في وقت البرودة والنور
والاستضاءة في وقت الظلمة وصحة الحصر انما تكون فيما اذا كان المقصود الاستيضاء والاضاءة
كما يشعر به قوله تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون فالحصر بالنظر الى خصوص المادة بمعونة
القرينة واما العدول عن الضوء الى النور فوجهه سيجي اخره لانه ما سيأتى انسب بذكره
كما ستعرفه قوله او استيناف اجيب به فصل ليتعين المراد به وهو استيناف معاني وليس
بنحوي اجيب به اعتراض سائل مقدر والمراد بالاعتراض الاستفسار ولكونه في صورة
الاعتراض عبر به ولو قال سؤال سائل لكان احسن انتظاما قوله انطفئت تارة اشارة
الى الجواب المحذوف ومنشأ الاستفسار المقدر فلو لم يلاحظ الجواب المقدر لما توجه السؤال
ومعنى ما بالهم اى حالهم وشانهم وحاصل السؤال عن وجه الشبه اذ المعنى لاى شئ شبهت
حالهم الخ فما مبتدأ خبره بالهم وشبهت حال بتقدير قد او بدونه فالمال راجع الى السؤال

عن وجه الشبه

عن وجه الشبه فيطابق الجواب قوله انطفئت ناره وارد على ظاهره قوله او بدل من جملة
التمثيل اى كالبدل لانها غير وافية بالمراد والمقام يقتضى اعتناء بشانه لنكتة مثل كونه
فظيعا او في بنادية المراد ولهذا قال على سبيل البيان فوزانه وزان حسنها في اعجبنى الدار
حسنها لاشتمال التمثيل له فيكون بدل اشتمال او وزانه وزان وجهه في اعجبنى زيد وجهه
لدخول الذهاب المذكور في التمثيل فيكون بدل البعض وهو الظاهر المختار والاحتمال الاول
بناء على ملاحظة اذهاب الله تعالى والثانى على ملاحظة ذهاب نورهم وهذا داخل في التمثيل دون
الاول وفي قوله على سبيل البيان تنبيه على ان البدل منه ليس في حكم الساقط ههنا كما في قوله
تعالى وجعلوا الله شركاء الجن الاية كما في الكشاف واما القول بانه بدل الكل من الكل فضعيف
لان المحقق جزم في شرح التلخيص بان بدل الكل لا يتحقق في الجمل لا سيما التى ليس لها محل من
الاعراب ووجوب الضمير في بدل البعض او الاشتمال انما هو في المفردات دون الجمل لعدم
صلاحيتها لذلك ولان كونها على التشبيه والتنزيل لا على الحقيقة يرشدك اليه قول ائمة المعانى
فوزانه وزان وجهه او وزان حسنها الخ وقول صاحب الكشف والحمل على الاستيناف ضعيف لان
السبب في تشبيه حالهم قد علم مما سبق فلا معنى للسؤال عن وجه الشبه او تعيين المشبه
مدفوع بانه اشتراك حال المنافقين في المعانى التى اعتبرت في حال المستوقد ليس بظاهر
لاحتمالها امورا كثيرة لا يعلم خصوص وجه الشبه الا بتعمق النظر فكان المقام مظنة السؤال
عن تعيين وجه الشبه فاجيب بان للمنافقين نورا وهو كلمة التوحيد او هداهم الذى باعوه
وعدم انتفاعهم به بمنزلة الخمود والظلام فوجه الشبه في الجانبين انطفاء نورهم وبقاؤهم في الظلام
مطلق غايته انه حسى في جانب المشبه به ومعنوى في جانب المشبه واما الاشكال بان الجملة الاولى
لا محل لها من الاعراب والبدل تابع معرب باعراب سابقه فلا تصح البدلية فمدفوع بمثل ما مر
من انه مختص بالمفرد واما الجمل فان كانت الجملة الاولى معربة محلا فالبدل منها تابع لها في الاعراب
والا فالبدل لمجرد البيان والتوضيح وان الامر في التاكيد والعطف كذلك فجعلهم الجملة الثانية
تابعة للجملة الاولى التى ليس لها محل من الاعراب دليل واضح على ما ذكرناه قوله والضمير على الوجهين
اى مرجع ضمير نورهم المنافقون كقوله تعالى مثلهم الاية لا الموصول فح لا يحتاج الى جعل الذى
في موضع الذين لكن هذا الاحتمال ضعيف ولذا اخره اما اولا فالقول بان الجواب محذوف مع امكان
ان يكون المذكور جوابا خلاف الظاهر واختيار الحذف فيما اختير فيه لداع ولا داعى ههنا واما
ثانيا فلان المنافقين ليس لهم نور حقيقة بل ظاهر فلا يحسن ان يقال ان الله تعالى ذهب
بنورهم واما ثالثا فلان كونه استينافا او بدلا مما يناقش فيه كثير من العلماء وان كان مندفعا
قوله والجواب محذوف مثل انطفأت وخمدت وقد اشرنا اليه والداعى اليه في الجملة كون ضمير
نورهم جمعا فانه قرينة وان لم تكن قطعية على انه راجع الى المنافقين وهذا يقتضى ان لا يكون

واما اذا جعل اقرارهم باللسان
محل الفالنجات مثبتا لهم بالنور
الذى لم ينتفع به صاحبه
فلا بعد فيه مثل جعله نورا

جوابا ولما لم تكن تلك القرينة قطعية لا تنافي جواز احتمال الاول بل رجحانه الا يرى ان المص
والزمخشري يجوزان يكون اللفظ مجازا بالنظر الى القرينة الضعيفة وحقيقة لعدم الالتفات
اليها لضعفها كما في قوله تعالى فلما ذهبوا به تأييد لما قاله لكن لا حاجة اليه لانه كثير شايع بمعونة
القرينة وهنا لما كان المذكور يصلح ان يكون جوابا فما الداعي الى ارتكاب الحذف وقد عرفت ان ما
ذكر من القرينة ضعيفة لا يعبأ بها والجواب المحذوف هناك مثل ما فعلوا بيوسف ما فعلوه
من الاذى **قوله** للايجاز هذا سبب مصحح وقيل مرجح للحذف اذ المقام مقام الايجاز لا يهامه
ان الجواب مما يقصر عنه العبارة وما قدروه مثل انطفأت ليس بمتعين ولعل لهذا قال
والجواب محذوف ولم يتعرض لتقديره وتركه في مقام ايجاز مخل بالفصاحة **قوله** وامن الالتباس
فيه خفاء فانه لما صح ان يكون ذهب الله الاية جوابا فما معنى نفي الالتباس والقول بان ضمير بنورهم
كونه جمعا قرينة على انه راجع الى المنافقين ضعيف فان الذي لكونه جنسا ليس له جمع يصح
ان يكون مرجعا لضمير الجمع كما مر تحقيقه وبهذا يظهر ضعف ما قال الزمخشري وانما جاز حذفه
لاستطالة الكلام مع امن الالباس للدال عليه وكان الحذف اولى من الاثبات لما فيه من
الوجازة الخ اذ مراده من الدال كون ضمير بنورهم جمعا وقد عرفت حاله ولذا قال صاحب الكشف
جعل ذهب الله جوابا اولى لعدم الاستطالة ولان كونه من تتمة التمثيل الاول يوجب
مطابقته للتمثيل الثاني لاشتمالها على مبالغات ومن دأب البليغ ان يبالغ في المشبه
ليلزم منه المبالغة في المشبه ضمنا انتهى وما قاله النحرير في جوابه من ان الاستطالة بالنسبة
الى ما لو يعتبر الحذف وان الحذف لما كان ابلغ كانت المبالغة في المشبه به اكثر والتطابق
بين التمثيلين اوفر فيمكن دفعه بان كون الحذف ابلغ مقيد بكون المقام مقام الحذف
وهنا ليس كذلك اذ المقام يقتضي اشباع الكلام في بيان حال المشبه به حتى يعرف به حال
المشبه فالمقام مقام الذكر والمصير خلافه يخل بالفصاحة **قوله** والاسناد الاذهاب الخ هذا حاصل
المعنى فانه ليس اسناد الاذهاب اليه تعالى صريحا بل هو لازم لقوله ذهب الله بنورهم فان
التعدية بالباء والهمزة سواء في اصل التعدية وان كان فرق بينهما كما سيجيء **قوله** اما
لان الكل اى كل الممكنات بفعله اى بخلقه وان كان بواسطة امر عادي لكن الخلق اذا كان
بواسطة عادية يكون الاسناد اليه تعالى مجازا كما صرح به المفسرون في قوله تعالى ثم شققنا
الارض شقا فان الاسناد الى الكاسب حقيقة والى الخالق مجاز فيما يوجد فيه الكسب
والسبب العادي هذا مذهب اهل السنة بخلاف المعتزلة ولذا سكت عن هذا الوجه الزمخشري
قوله اولان الاطفاء مصدر مبني للمفعول حصل بسبب خفي هذا على تقدير رجوع الضمير
الى الذي استوقد وكون السبب خفيا بالنسبة الينا لعدم اطلاعنا عليه بسبب كونه
غير مدرك بالظاهر فاسند اليه تعالى فان الامور التي لا يظهر لها فاعل تستند اليه تعالى

فلا يقال

فلا يقال انه يرجع الى الوجه الاول فان مبناه ان الكل منه تعالى بحسب الخلق مع العلم
بانه لم يحصل بسبب خفي او جلي بقرينة المقابلة لقوله اولان الاطفاء ولذا قيل ان الوجه الاول
على تقدير رجوع الضمير الى المنافقين ولا ريب في ان اذهاب نورهم الظاهر لا مدخل لغيره
تعالى فيكون اسناده اليه تعالى حقيقة قطعا ومبنى هذا الوجه ان للاذهاب سببا اما خفيا
او جليا فيكون الاسناد مجازا لما ذكرناه آنفا وهذا الوجه على تقدير رجوع الضمير الى المستوقد
نارا كما عرفت فاني يرجع هذا الى الاول كريح او مطر لفظة او لمنع الخلو فلا مانع لجمعهما بل لا منع
لخلوهما فتدبر **قوله** او للمبالغة اى لا اذهاب ولا اطفاء بل المتحقق الطفو والذهاب كما في
قولهم اقدمني بلدك حق لي فكما لا اقدام هنا بل القدوم وانما اشتق للمبالغة كذلك فيما نحن
فيه اشتق الاذهاب للمبالغة في ذهاب النور فلا يطلب له فاعل حقيقي وهذا مذهب حق اختاره
عبد القاهر كذا قيل فالظاهر على هذا حقيقة وقيل واما اذا طفئت بامر سماوي كريح هبت
بقدرة الله تعالى فهو الفاعل والريح آلة له كالسكين للقاطع انتهى مراده ان الاسناد على
هذا التقدير حقيقي كاسناد القطع الى زيد في قولك قطع زيد الشيء الفلاني فعلى هذا يكون
الاسناد اليه تعالى حقيقيا على كل تقدير وقد قال البعض الاسناد على الوجه الاول حقيقي
وعلى التقادير الثلثة الاسناد مجازي من قبيل الاسناد الى المسبب وفيه خدشة لان الاسناد
الى السبب ح يكون حقيقيا والمسبب مجازا وهو خلاف المشهور اذ المعروف عكس ذلك
فالصواب كون الاسناد على كل تقدير حقيقيا فان كون الاسناد الى الخالق مجازا منحصر فيما
تحقق فيه كسب العبد كما مر من قوله تعالى ثم شققنا الارض شقا فان الشق من مكسوبات
المخلوق فيكون الاسناد الى الخالق مجازا كما صرح بعض الافاضل وما نحن فيه لا كسب فيه غايته
ان الاسباب العادية موجودة على بعض التقادير والتزام انها من قبيل الكسب اوان
الاسناد حيث تحقق الاسباب مجازا ايضا غير مسلم محتاج الى النقل من ائمة البلاغة بل خلاف
ذلك مصرح في كلامهم **قوله** ولذلك اى لان يقصد المبالغة عدى بالباء الدالة على المصاحبة
والملابسة بل المخالطة دون الهمزة لعدم دلالتها على ذلك بل يفيد التعدية حين قصدت
وهذا الفرق منقول عن المبرد نظرا الى ان معنى الهمزة الازالة ومعنى الباء المصاحبة
واصل المعاني معتبرة في الجملة في المعاني الثواني كالالقاب المنقولة فاشتراكهما في معنى
التعدية لا ينافي ملاحظة اصل المعنى بل اعتباره فيما فيه لطف وبراعة من شعب البلاغة
ولذا قال صاحب الكشاف ان معنى اذهبه ازاله وجعله ذاهبا ويقال ذهب به اذا
استصحبه ومضى به معه وارتضاه المص وابو حيان لما فيه من البلاغة قال الاكمل الفرق
بينهما من حيث ان الهمزة للازالة والباء للمصاحبة لا ينازع فيه الا مكابر وانما النزاع
في ان الباء ابلغ ودلالتها وضعية والبلاغة انما هي بالدلالة العقلية وصاحب المعاني

انما ينظر من هذه الجهة دون الاولى نعم اذا اقتضى الحال ذكر الذهاب المستصحب يكون الدلالة
ح عقلية متعلقة بالبلاغة وليس كذلك فان معنى ذهب الله بنورهم لا يجوز ان يكون استصحبه
ومضى معه انتهى وهذا عجب منه لانه ان اراد انه لا يجوز على حقيقته فهو مسلم لكن لم يقل
احد وان اراد انه لا يجوز ولو كان مجازا فمردود لان اطلاق ما يستحيل في حقه تعالى عليه تعالى
مجازا او استعارة كثير شايع في النظم الجليل لا ينكره الا متعصب سقيم وقد اشار الشيخان
الى هذه الدقيقة الانيقة بقولهما وما اخذه الله تعالى وامسكه فلا مرسل له بل هذا اشد بلاغة
مما استعمل حقيقة على ما يشهد به الفطرة السليمة ونقل عن سيبويه انهما بمعنى وتبعه اكثر
النحاة واستدل بهذه الاية لانه تعالى لا يتصف بالذهاب فمعناه اذهبه لا غير انتهى وظاهره
في غاية الضعف اذ قد عرفت ان كون المعنى الحقيقي ممتنعا في شانه تعالى لا يقتضي كون ذلك
المعنى الحقيقي منتفيا بالكلية لان باب المجاز مفتوح وههنا مجاز عن متانة الاخذ بحيث لا يرجى
النجاة تشبيها باخذ السلطان في قولهم ذهب السلطان بماله فان السلطان لم يذهب ولم يجعل
المال ذاهبا لكن ذكر الملزوم واريد اللازم فكذا ههنا فهل يمكن ان يقال معنى الاستهزاء ليس
السخرية لانه تعالى لا يتصف بها وكذا الخداع ليس بمعنى الكيد لانه لا يتصف به مع انه اطلق
عليه تعالى في قوله الله يستهزئ بهم وقوله تعالى ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم
ونظائر ذلك كثيرة فالامام اراد به معنى لكن لم نطلع عليه اذ علو منصبه في العلوم الادبية
يأبى عن ارادة ظاهر الكلام المذكور ثم الفرق المذكور عام في كل مادة يمكن اعتباره فيه
كرجع بزيد وارجعه وخرج بزيد واخرجه بخلاف مات بزيد واماته فانه لا يمكن الفرق بينهما
بل معناهما جعله ميتا فتامل وكن على بصيرة فما قاله البعض قلت من النحاة من قال انه لا
يختص بمادة انتهى يشعر بان بعض النحاة قال بانه يختص بمادة وبعضهم لا والظاهر ان
من قال بالاختصاص اراد بمادة لا يمكن اعتباره فيه ومن نفى الاختصاص اراد بمادة
يمكن اعتباره فيه كما اوضحناه بالمثال فان قيل كيف يقال ان المبالغة جاءت من الالصاق
والمصاحبة وهو معنى اخر للباء غير التعدية مع ان كثيرا من النحاة ذهب الى ان باء المصاحبة
مع مجرورها كجاء بثياب السفر ظرف مستقر ابدا وهو مناف لما ذكر اجيب بانه ليس المراد
بالاستصحاب المصاحبة التي يعبر عنها بمع بل الملازمة وعدم الانفكاك كما اشار اليه المص
بعطف الاستمساك بمعنى الامساك عليه وقد نقل اهل اللغة عن ابن فارس ان كل شئ
لازم شيأ فقد استصحبه ومنه الاستصحاب اهل الاصول كذا قيل ولا يخفى ما فيه اذ المراد
بالاستصحاب ما فهم من الباء فما الفائدة في هذا التطويل فالجواب الشافي ان ذهب به بمعنى
استصحبه في اصل اللغة كما حكاه الحريري في درة الغواص عن المبرد وكذا صاحب المثل
السائر كما نقله البعض عنه ويؤيده قول البعض الاخر ولا يبعد ان ينظر صاحب المعاني

الى معنى الهمزة والباء الاصليين اعني الازالة والمصاحبة والالصاق ففيه لطف لا ينكر انتهى
ولا بعد في اعتبار المعنى الاصلي في المعاني الاخر كما عرفت من اعتبار المعنى الاصلي في القاب الاعلام
قوله ولذلك عدل عن الضوء الخ الاولى ولذلك اختار النور دون الضوء الا انه لما كان الضوء
الا انه لما كان الضوء مقتضى النار كانه ذكر اولا ثم عدل عنه الى النور وكرر لفظ لذلك اي لقصد
المبالغة لان وجه افادة المبالغة في المعطوف غير الوجه الذي في المعطوف عليه فان الوجه هناك
اسناد الاذهاب اليه تعالى مع تعدية الفعل بالباء وهنا اختيار النور على الضوء والعلة
في كليهما انية وعكسه دليل لمي قوله بما في الضوء من الزيادة الخ وهذا بناء على ما قال في سورة
يونس وقيل ما بالذات اقوى مما كان بالعرض ولذا قال هنا بما في الضوء من الزيادة اي
على النور وقال صاحب المواقف القائم بالمضيء لذاته هو الضوء كالشمس وما عدا القمر من
الكواكب والقائم بالمضيء لغيره نور كما في القمر ووجه الارض قال تعالى جعل الشمس ضياء والقمر
نورا انتهى ولا ريب في دلالته على ما في الضوء من الزيادة لكن هذا يقتضي تباين الضوء والنور
وعدم اجتماعهما وما ذكره هنا يقتضي اجتماعهما في مادة اذ المزيد من جنس المزيد عليه وايضا
المفروض هو النار وفيها اجتمع الضوء والنور والجواب بالحيثيتين من حيث الاشتداد
يسمى ضوءا واذا زال الاشتداد يسمى نورا فلا اجتماع في زمن واحد من جهة واحدة واما الاشكال
بان النار جوهر لطيف مضيء بالذات فلا يطلق على ما قام بها من الكيفية نورا بل يطلق ضوءا
فقط على هذا الفرق من ان الضوء ما قام بالمضيء لذاته والنور ما قام بالمضيء لغيره وتوجيه
كلامه هنا مبني عليه كما عرفت وقد صرح به بعض المحشين فلا كلام في متانة هذا الاشكال لكن
يمكن الاعتذار بان مراد المص بيان اشتداد الضوء وزيادته وضعف النور بالنسبة الى الضوء
من غير نظر الى كونه قائما بالمضيء لذاته او لغيره وفيه بعد لا يخفى ويمكن توجيه كلامه بان صاحب
الكشف ذهب الى ان الضوء فرع النور يطلق على الشعاع المنبسط والنور يطلق على الشئ
في نفسه كالنور القائم بالشمس والضوء ابلغ منه وان كان فرعا لان الابصار بالفعل انما يتأتى
بمدخلية الضوء ولا يكفي فيه النور اذ النور القائم بالشئ انما يبصر به نفس ذلك الشئ لا غير
واما رؤية ما سواه فهي بتوسط الضوء الفائض ومن هذا تبين ان جعل الشمس سراجا
ابلغ من جعل القمر نورا لان الاول وصف بانها يبصر بها الاشياء فان ذلك شان السراج
والثاني بانها وصف يبصر ويهتدى به فافهم ولا يخفى ان الاصل اذا عدم يعدم ما يتفرع عليه
فلذا قيل ذهب الله بنورهم حين اريد زوال ذلك عنهم بالكلية كذا في السالكوتي وفيه خلل
اما اولا فلانه شرح لا يطابق المشروح فان الشيخين اعتبرا الزيادة في الضوء لا ما ذكره فاني يصح
اثبات الزيادة في الفرع واما ثانيا فلانه قدس سره اشار الى رده بقوله اطلاق كل واحد من الضوء
والنور على الاخر مشهور فيما بين الجمهور فلا ينافي الفرق الماخوذ من اصطلاح البلغاء على ما ذكره

ولا الماخوذ من اصطلاح الحكماء وهو ان الضوء مايكون للشئ لذاته والنور مايكون من غيره انتهى
اشار الى ان ماذكره صاحب الكشف قول منقول عن ابن السكيت مخالف لقول الجمهور فلا يعبأ به
وان كلا منهما كالمترادفين والفرق انما نشأ من الاستعمال او الاصطلاح لا من اصل الوضع
واللغة والظاهر من كلام المص هنا وصرح في سورة يونس ان الفرق هو الماخوذ من اصطلاح
الحكماء واما قول صاحب الكشف ولهذا يقع على الذوات الجوهرية بخلاف الضوء فظاهره انه
مبني على ان اصل مسمى النور وحقيقته جسم نوراني فهو مخالف لما صرح به الجمهور من انه عرض
قائم بالجسم واما اطلاق النور عليه تعالى فلا يصح عليه تعالى الا بالتاويل كما حققه المص في سورة
النور واما ثالثا فلان ماذكره مخالف لما ذكره المص في سورة النور من ان النور كيفية تدركها
الباصرة اولا وبواسطتها سائر المبصرات كالكيفية الفائضة من النيرين على الاجرام الكثيفة
المحاذية لهما قوله الاترى كيف قوراه فعلى هذا الواو للحال بتقدير قد اذ التاكيد لا يلايم العطف
قوله فذكر الظلمة فذكرها مؤكد لذهاب النور بالكلية وبهذا التاكيد ظهر ان المراد ازالة النور
رأسا قيل فالذي ينبغي ان يقال ان هذا لكونه اوكد واو في بتأدية المراد جعل بمنزلة شئ اخر
مغاير لما قبله كما قرره الفاضل المحقق في المطول في قوله تعالى يذبحون ابناءهم انتهى وانت خبير
بان كونه اوفى بتأدية المراد لو كان سببا لجعله بمنزلة شئ اخر مغاير لما قبله لكان البدل بل عطف
البيان مغايرا لما قبله فيصح العطف عليه فالاولى جعل الجملة حالا مؤكدة واما الاشكال بان الحال
المؤكدة لا يدخل فيها الواو فمدفوع بان ذلك مخصوص بالجملة الاسمية والاعتراض بان الجملة
الماضوية اذا كانت حالا وقدر معها قد يقتضي ثبوت الظلمة قبل ذهاب النور ومعه ليس
بشئ اذ ذهاب النور وان كان متقدما بالذات لكنه مقارن للترك بحسب الزمان والاقتضاء
المذكور غير مسلم فان قد يقرب الماضي الى الحال كما هو المشهور قوله التي هي عدم النور وليس
عدم الضوء وغرضه افادة ذلك ولذلك لم يقيده بما هو من شانه مع انه المراد فان التقابل بينهما
اما تقابل العدم والملكة كما اختاره المص او تقابل التضاد عند من ذهب الى انها كيفية وجودية
قال المص في اوائل سورة الانعام ومن زعم ان الظلمة عرض يضاد النور احتج بقوله تعالى
وجعل الظلمات والنور ولم يعلم ان عدم الملكة كالعمى ليس صرف العدم حتى لا يتعلق به الجعل
انتهى ومن هذا ظهر ضعف ما قيل وهو الصحيح المطابق اللغة وقول الجمهور وقيل عدم النور
عما هو من شانه انتهى فان هذا يشعر بان قيد ما هو من شانه لا يعتبر فيما ذكره المص فلا يكون
التقابل تقابل العدم والملكة وقد صرح به المص في السورة المذكورة واعجب منه ما قيل وكان
المص انما ارتضاه ليصدق على الظلمة الاصلية السابقة على وجود العالم كما ورد في الاثار
من نحو كان الناس في ظلمة فرش عليه من نوره وما قيل من ان زيادة هذا القيد دعوى غير
مسموعة لا يعول عليه لما عرفت وعلى هذا فهو كما ارتضاه بعضهم من تقابل الايجاب والسلب

ولو قيل ان الضوء يجوز ان يطلق عليه تعالى
بنحو التاويل المذكور في النور لم لا يجوز
ان يطلق عليه تعالى جوابه ان الاطلاق
موقوف على السماع لا على غيره واما
اطلاقه على سائر الذوات دون الضوء فلا يقتضي
مجازا فغير مسلم ولو سلم فانه مبني على
ان يكون النور اقوى في المذكور
اللغة لا مدخل للاطلاق
في كونه اقوى

ووجوه التقابل ثلثة انتهى وهذا كله ناشئ من الغفلة عن تصريح المص في تلك السورة
وما ورد في الاثر فالمراد به كتم العدم اطلق عليه الظلمة مجازا كما ان المراد من نوره الوجود
واما القول بتقابل الايجاب والسلب فمخالف لما صرح به المحققين برمتهم والانطماس
من طمسه اذا محاه وازاله والانطماس الاضمحلال بالمرة قوله وجعها فعل ماض معطوف
على ذكر داخل في حيز الفاء التي للتعليل والتفصيل لقوله اكد بقوله قوله ووصفها اراد به الوصف
مالا لان الظاهر ان قوله لا يبصرون حال من المفعول الاول والحال في المآل وصف وان كان فرق
بينهما في الجملة ولو حمل كلامه على ظاهره لاحتاج الى تقدير عائد اي لا يبصرون فيها ولا وهم ان بعض
الظلمة ليس كذلك فلا يلايم قوله الظلمة هي عدم النور وانطماسه بالكلية الا ان يقال ان الوصف
ليس للاحتراز بل لمجرد التاكيد وبهذا يأول قوله ظلمة خالصة له ولو ترك قوله وانطماسه بالكلية
لكان ذلك الوصف احترازيا كما هو الاصل في الاوصاف وايضا ان للظلمة مراتب كثيرة كما نطق بها
قوله ظلمات بعضها فوق بعض الآية كما ان للاضواء مراتب كثيرة ولو قيل منهم من جعل الظلمة شرطا
لرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع ويرى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة ولا يرى في النهار
وما ذلك الا لكون الظلمة شرط الرؤية فيكون الوصف احترازيا قلنا ان هذا مردود كما فصل
في المواقف وشرحه قوله لا يتراءى اي بحيث لا يرى فيها شئ والتعبير بالتفاعل للمبالغة والتي
شبحان مثنى شبح بشين المعجمة وباء موحدة مفتوحتين وحاء مهملة الشخص الذي يرى
ولا يدرك تشخصاته لبعده كما اذا قيل متى رأيت شبحا من بعيد فكذا لان المراد بهما الرائي والمرئي
من شانهما ان يرى احدهما الاخر لكن فيه نوع خلل اذ الشبحان عدم رؤية احدهما الاخر لبعدهما
لا لكون الظلمة ظلمة خالصة وهذا ينافي غرض المص فالاولى ان يقال بحيث اذا اخرج يده لم
يكد يريها كما في النظم الجليل قوله وترك في الاصل احتراز عما اريد هنا والفرق بين طرح وخلى
هو ان الطرح القاء الشئ ورميه من يده كطرح العصا من يده والتخلية اعم منه لانه يصدق
على عدم التفات الشئ وان لم يكن في يده سواء كان محسوسا كترك دياره او غيره كترك
دينه ونقل عن الراغب ترك الشئ رفضه قصدا واختيارا او قهرا واضطرارا انتهى
والترك الذي يترتب عليه المدح والذم ما هو اختياري وان المتعارف في الاستعمال ما يكون
بالقصد وما هو بالاضطرار والاكراه ينبغي ان يقيد به والنسيان داخل في الاضطرار
والا فيرد النقض وما نقل عن المصباح تركت المنزل تركا رحلت عنه وترك الرجل فارقه
ثم استعير للمعاني فقيل ترك حقه اذا اسقطه يشعر بان الترك حقيقة في المحسوس ومجاز في غيره
خلاف ما فهم من كلام الراغب قوله فضمن معنى صير لكنه فيه اشارة الى ان هذا المعنى ليس بوضعي
بل طار عليه في الاستعمال كما يشعر به قوله وترك في الاصل له وقوله فجرى له وحمل كلامه على كونه
وضعيا كما اختاره ابن مالك في التسهيل بعيد اذ كلام المص كالصريح فيما ذكرناه اولا قوله

فجرى لها اى فى الدخول على المبتدأ والخبر والتعدية الى المفعولين لكنه ليس بوضعى على ما اختاره
ابن مالك ومنه قوله كقوله وتركهم فى الظلمات اشارة الى ان الآية محمولة على الثانى دون الاول
وان امكنه بان جعل هم مفعوله وظلمات لا يبصرون حالان مترادفان من المفعول كما نقل
عن ابن الحاجب لان فيه تكلفا وايضا فى معنى التصيير والجعل التضمين فيفيد المبالغة كما صرح به
فى اوائل سورة الانعام فالحمل عليه اولى فعلى هذا هم مفعوله الاول والثانى فى ظلمات ولا
يبصرون صفة او حالا من الضمير المستتر فيه او من هم او خبر بعد خبر وفى اللباب ولا يجوز
ان يكون فى ظلمات حالا ولا يبصرون هو المفعول الثانى لان المفعول الثانى فى الاصل خبر
والخبر لا يؤتى للتاكيد اذ التاكيد من شان الاحوال لانها فضلات واما الخبر فهو العمدة فالتاكيد
ليس من شانه قوله وقول الشاعر هو عنترة بن شداد والبيت من قصيدته المعدودة
من المعلقات السبع تمامه يقضمن حسن بنانه والمعصم وفى رواية من بين قلة رأسه والمعصم
جزر السباع اللحم الذى تاكله لانه تجزره بانيابها جزر القصاب بالحديد وجزر بفتح الجيم وسكون
الزاء المعجمة وبعدها راء مهملة كما نقل عن شراح المعلقات وقيل هو فعل على وزن حجر وعلى
التقديرين بمعنى المفعول ينشنه على وزن يقلن اصله ينوشنه من النوش وهو التناول
السهل والقضم الاكل بمقدم الاسنان والمعصم بكسر الميم موضع السوار من الساعد
والمعنى قتلته فجعلته طعمة للسباع حتى اكلته والبيت ليس بنص فى العمل وكون ترك بمعنى
صير كالآية لاحتمال كون جزر السباع حالا ايضا بالتاويل الذى ذكروه فى ارسلها العراك ومعناه
تركته ماكولا او عرضة للسباع ويقرب منه ما قيل ان اللام للعهد الذهنى فلا مانع للحالية ولقد
اجاد حيث عدل عن قول الكشاف كقول عنترة فتركته الاثم قال ومنه وتركهم فى ظلمات
فقالوا انما فصله لان البيت نص فى المعدى الى مفعولين لان جزر السباع معرفة لا يحتمل
الحالية بخلاف ما فى الآية وانت قد عرفت جوابه قوله والظلمة ماخوذة لا وفى الاساس ما ظلمك
ان تفعل كذا اى ما منعك ومنه الظلمة لا اشار الى ان اصل معناه المنع والظلمة بمعنى عدم
النور ماخوذ منه لانها تسد البصر وتمنعه من النفوذ فظلم الثلاثى كاظلم فعل للظلمة وان لم
يشتهر استعماله استعمال اظلم لكن اصل معناه المنع وهذا المعنى ماخوذ منه فعلم ان المزيد
اصل فى هذا المعنى ولما لم يكن الظلمة عدم صرف بل عدم ملكة يجوز ان يكون مانعا كما جاز ان يكون
مجعولا وكيف لا وقد ذهب بعضهم الى ان الظلمة شرط لروية بعض الاشياء كما نقلناه عن
المواقف قوله وظلماتهم لا توجيه لجمع الظلمة بالمعنى المجازى واشارة الى ان ضمير تركهم راجع
الى المنافقين فح يكون ذهب الله استينافا او بدلا وجوابا لما محذوف وهو احتمال مرجوح عنده
ولك ان تقول ان مراده بيان ظلماتهم المفهومة من جملة التمثيل فينتظم كون ذهب الله جوابا
لما انتظاما راجحا كما يشهد له سباق كلامه وسياقه ظلمة الكفر اى الكفر المبطن وظلمة النفاق

والمشهور استعماله فى معنى التعدى
والتصرف فى حق الغير او وضع
الشئ فى غير محله منه

اى ظلمة الخداع المترتب على النفاق اذ ظاهره يؤدى الى التكرار ويخل ايراد الجمع وظلمة يوم القيمة
يوم ترى المؤمنين بدل من يوم القيمة وهو اقتباس لطيف فاضافة الظلمة فى المواضع
الثلثة بل فى الموضعين اضافة المشبه به الى المشبه والظاهر ان الظلمة حقيقة فى الثالث
مع انها مجاز فى الاوليين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا وان كان جائزا عند المص
لكنه خلاف مذاق الكلام اذ جمع ظلمة الدنيا وظلمة الآخرة فى اطلاق واحد مما لا يناسب
جزالة النظم الجليل وايضا لا يلايم التمثيل فانه من احوال الدنيا والاعتذار بانه لما تقرر فى حقهم
ان يكونوا يوم القيمة فى ظلمة صار كانه واقع بهم بعيد فى مثل هذا المقام وقيل ان المراد بظلمة
يوم القيمة ظلمة كانت لهم فى الدنيا لكنها ظهرت فى يوم القيمة والمراد اقرارهم اللسانى واحكام
الاسلام التى اظهروها فى الدنيا ولا يخفى عليك ان هذا حينئذ يرجع الى الاوليين فان ما ذكره
عين النفاق والكفر فالوجه الاول بالنسبة اليه اوجه قوله اوظلمة الضلال لا توجيه اخر
لجمع الظلمة والمراد بظلمة الضلال ظلمة الكفر وظلمة الخداع وهيجان الفتنة وغيرها عدها
واحدا لاشتراكها فى الانحراف عن الطريق القويم وظلمة سخط الله التابعة للاولى وظلمة العقاب
السرمدى التابعة للثانية فلذا قدم الاولى على الثانية المتقدمة على الثالثة فالظلمة
مجاز فى الاخر وكلها والاضافة من قبيل لجين الماء وذكر ظلمة العقاب الكائنة فى الآخرة
ووجه حسنه مثل ما سبق قوله اوظلمة شديدة لا اى المراد ظلمة واحدة وهى ظلمة الكفر
الخفى لكنها لشدتها استعير صيغة الجمع لها للمبالغة فى شدتها وكمالها فى بابها فشبه تعدد
الكيفية بتعدد الافراد كما اشار اليه كانها ظلمات فاستعمل ما هو موضوع للثانى فى الاول
وتقدير المضاف يخرج الكلام عن البلاغة قوله المطروح المتروك الاولى اكتفاء باحدهما
اى نزل منزلة اللازم بمعنى لا يتاتى منهم الابصار لانهم فاقدين الابصار وان جعل الضمير
راجعا الى المستوقد فجمع الظلمات باعتبار انضمام ظلمة الليل بظلمة الغمام وتطبيقه بقرينة
قوله لا يبصرون فان ظلمة الليل وحدها لا ينافى الابصار بالكواكب المضيئة فمن قال انه ليس
فى الآية اشارة الى الغمام والى تطبيقه يرد عليه انه ليس فى الآية اشارة ايضا الى الليل فان
اجاب بان قوله فى ظلمات يدل عليه اجبنا بان قوله لا يبصرون يدل على الغمام وتطبيقه
لما عرفت واما الجواب بان المراد الظلمة الشديدة كانها ظلمات متراكمة كما صرح به المص اخرا
فراجع الى ما ذكر وليس بمغاير للجواب المذكور فى التحقيق قوله والآية مثل لا فيه مسامحة
والمعنى والآية مسوقة لتمثيل غير مختص بالمنافقين بل عام لكل من اتاه ضربا من الهدى
والمنافقون يدخلون تحت عمومه دخولا اوليا قوله مثل اشارة الى ان المختار عند المص
حمل الآية على التشبيه التمثيلى اى تشبيه الهيئة بالهيئة فعلى هذا يكون الحكم المستفاد من
الآية عاما لا خاصا بالمنافقين واما ان حمل على التشبيه المفرق كان الحكم مختصا بهم وتوضيح التشبيه

فيه اشارة الى ان جعله منزلا
منزلة اللازم اولى من تقدير
المفعول عاما اى لا يبصرون
شيئا لان الاول يفيد ان ليس
لهم حاسة البصر بخلاف الثانى
منه

التمثيلي والتشبيه المفرق سيجي من المص في تفسير قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير فانتظر
اوارجع اليه وهذا العموم من دلالة النص لامن منطوقه لانه مخصوص بالمنافقين لكون
ضمير مثلهم راجعا اليهم فلا اشكال بان الضمير راجع الى المنافقين فكيف العموم قوله ضرب الله تعالى
وضرب المثل اعتماله من ضرب الخاتم واصله وقع شيء على اخر لمن اتاه اي اعطاه ضربا اي
نوعا من الهدى من الهداية او من الاهتداء قد عرفت في سورة الفاتحة ان للهداية
انواعا لايحصيها عد لكنها تنحصر في اجناس مترتبة الاول افاضة القوى والثاني نصب
الدلائل والثالث ارسال الرسل وانزال الكتب والرابع الكشف على القلوب السرائر اذا عرفت
هذا فاعلم انه لايخلوا احد عن ان يعطيه الله تعالى ضربا من الهداية لاسيما افاضة القوى
وارسال الرسل فمن اضاع ذلك يدخل تحت عموم هذا التمثيل ومن هذا القبيل قوله تعالى
واما ثمود فهديناهم اي فدللناهم على الحق بنصب الحجج وارسال الرسل فاستحبوا العمى
على الهدى فاختاروا الضلالة على الهدى كما اختاره المص في تفسير الاية المذكورة فالهدى
في قوله ضربا من الهدى عام للدلالة على ما يوصل الى المطلوب غير مختص بالايصال الى البغية
فيعم جميع الكفار وغيرهم من الذين اتاهم الله تعالى نوعا من الهداية فاضاعه وان لم يضر
تصديقه واذعانه كالعلماء المرزوقين بالعلم ولم يعمل بمقتضاه فاضاعوه فبقوا متحسرين
ومن هذا القبيل الامارة والغناء وسائر النعم العظمى فمن اضاع تلك النعم بين له الغبن
في البيع والسلم فقوله ولم يتوصل به الى نعيم الابد اراد به العموم اي لم يتوصل به الى نعيم الابد
اصلا كالكفار اولم يتوصل به الى نعيم الابد المترتب على العمل بالعلم والعدالة بالامانة ولا
والتصدق من المال الحلال وغير ذلك فبقي متحيرا في امره متحسرا على مافات منه من الانتفاع
بهدايته والعمل بعلمه والعدالة بسلطنته وفي الحديث ليس يتحسر اهل الجنة الا على ساعة
مرت بهم ولم يذكروا الله تعالى فيها كما في الحصن الحصين فاتضح منه ان الاوقات والساعات
من جملة النعم والهداية فانها من الاسباب التي يتوصل بها الى نعيم الابد فمن اضاعها في
الهوى فيبقى متحسرا على الابد فاظنكم بما ذكرناه من النعم التي يتوصل بها الى الروضات في
دار الخلد تقريرا مفعول له لقوله ضربه لما تضمنه الاولى وهي اولئك الذين اشتروا الضلالة
الهدى الاية ووجه كونه تقريرا هو ان هذه الاية ايضا عام لغير المنافقين بدلالة النص
فلا يضره كون المشار اليه باولئك المنافقين قوله ويدخل تحت عمومه هؤلاء المنافقون
اي دخولا اوليا لوروده في شانهم اذ عموم اللفظ مخصوص بهم وعموم الحكم وهو المراد هنا
يدخل فيه المنافقون دخولا اوليا لما عرفت ومن سواهم ممن شاركوهم في الوصف والحال
ثانيا فانهم اضاعوا مانطقت به السنتهم من الحق والنطق بالحق وان خالفه القلب حصول
الهدى في الجملة لدلالته على الايمان والتصديق لكون الاقرار علامة عليه وبهذا الاعتبار سمي

ايمانا

ايمانا في مثل قوله تعالى ان الذين امنوا الاية وان كان ذلك النطق خداعا واستهزاء
في نفس الامر مباينا لحصول الهدى ولهذا قال فيما مر وهم اخبث الكفرة لانهم موهوا
الكفر وخلطوا به خداعا واستهزاء فعد اقرارهم من اسباب كونهم من اخبث الكفرة
فكيف يكون ذلك الاقرار حصول الهدى في الجملة لكن الامور تختلف حسنا وقبحا باختلاف
الاعتبارات واستوضح ذلك بلطم اليتيم فانه حسن باعتبار التاديب قبيح باعتبار
الايذاء وفي الكشاف اشارة الى ماذكرنا حيث قال فان قلت واين الاضاءة في حال
المنافق وهل هو ابدا الاحائر خابط في ظلماء الكفر قلت المراد ما استضاؤا به قليلا من الانتفاع
بالكلمة المجراة على السنتهم ووراء استضاءتهم بنور هذه الكلمة ظلمة النفاق التي ترمي
بهم الى ظلمة سخط الله تعالى وظلمة العقاب السرمدي انتهى اشار بقوله بنور هذه الكلمة
الى حصول الهداية لهم في الجملة بالمعنى الذي ذكرناه ومن هنا جعل المص المنافقين
في زمرة من اتاه الله تعالى ضربا من الهدى وعد اقرارهم من انواع الهدى فاحتجنا في
توجيهه الى ماذكرناه واما عبارة الكشاف حيث عد اقرارهم نورا استضاؤا به قليلا
فسالمة عن التكلف فهي احسن مما اختاره المص قوله واظهاره اي اضاعوا مانطقت به
السنتهم باظهارهم الكفر حين انفردوا مع شياطينهم قد عرفت انه ضايع باستبطان
الكفر واضاعة الضايع من قبيل تحصيل الحاصل فاسقاطه اولى قوله ومن اثر الضلالة
اي يدخل تحت عمومه من اثر الضلالة فهو عطف على هؤلاء المنافقون وهم وان كانوا
ممن اثر الضلالة لكن لاقرارهم الحق قابلوهم وقد فصلناه انفا في بيان انواع الهداية
والقول بان من اثر الظاهر انهم المنافقون لا الكفار الذين تمحض كفرهم لعطفه بالواو
ليس بشيء اذ المقصود بيان شمول من اتاه الله تعالى ضربا من الهدى الى هذه الاقسام
ومثل هذا يحسن العطف بالواو كما يحسن باو باعتبارين ومع ذلك في العطف بالواو
هنا وباو في قوله او ارتد نكتة وهي ان من اثر الضلالة اعم للمنافقين في نفسه لكن
جعل مقابلا هنا لما ذكرناه واما من ارتد والعياذ بالله تعالى فلا يتناولهم مفهوما اصلا قوله
بعد ما امن اي ايمانا خالصا تاكيد لما قبله قوله ومن صح له احوال الارادة والمراد بالارادة
هنا هي التي اول احوال السالك الذي حصل له نور الارادة في الجملة بقرينة قوله ذهب الله تعالى
عنه لا والارادة في اصطلاح الصوفية على ما فهم من كلام ارباب الحواشي جمرة من نار المحبة
في القلب مقتضية لاجابة دواعي الحقيقة فالمحبة تعلق القلوب بالمحبوب وحده وعدم
الالتفات الى الغير واحوالها مايرد على السالك في اثنائها وبداية التلذذ بالعبادات ونهاية
حب الذات للذات في الحضرة الاحدية قيل والاحوال في اصطلاحهم هي ميراث العمل من
المواهب الفائضة من الله تعالى وسميت احوالا لتحول العبد من دركات العبد الى درجات

القرب وقريب منه ما قيل الحال ما يرد على القلب بمحض الموهبة من غير تعمل واجتلاب كحزن
وخوف او قبض وبسط فاذا دام سمي مقاما فان المريدين لما حصل لهم احوال الارادة كما
عرفت قال المص ومن صح له احوال الارادة ولم يحصل لهم الارادة وهي الاقبال بالكلية على
الحق والاعراض عن الخلق قال ابو الحسن الوراق ومن لم يصح له فلا منازلات فادعى احوال
المحبة الحاصلة للاكابر الواصلين الى المحبة فاذهب الله تعالى لادعائه الوصول الى مقام
اعلى من مقامه وهو كذب يشبه النفاق وبقي في ظلمات دعاوية باطلة لا يبصر طريق الخلاص
عنها وكذا طالب العلوم اذا ادعى مقاما اعلى من مقامه واستحقر صاحب المقامات العالية
لظنه اعلى مقاما منه اذهب الله تعالى عنه ما اشرق عليه من نور الاستكمال وبقي في ظلمة
جهل مركب لا يرى طريق الخروج عنه وهذا غالب في طلاب زماننا اصلح الله تعالى حالنا وحالهم
وايضا يدخل فيه من رغب في حقايق لم يستعد للوقوف عليها فان السالك اذا انكشف له
ما هو اعلى من مقامه لعله لا يحتمل ولا يستقر له فيضل به ضلالا بعيدا وهذا حاصل ما نقله
المص عن بعض الصوفية في قصة المائدة وظني ان دخوله في تحت عموم من آتاه الله ضربا من
الهدى فاضاعه اظهر من دخول من صح له احوال الارادة الخ وحاصل ما ذكره المص في كون
الآية مثلا انه تمثيل مركب شبه الهيئة بالهيئة ولم يعتبر تشبيه المفرد بالمفرد وان امكن ذلك
والمعنى انه شبه حصول الهدى في الجملة واضاعته وحرمانه من النعيم الابد وبقاؤه متحيرا
متحسرا لا يهتدي بالنور والاضاءة المطلوبة للمستوقد وزوالها بانطفائها بغتة وحرمانه
ما يتوصل اليه بالايقاد وبقائه متحسرا لا يرى الطريق المطلوب ووجه الشبه هو انهم وقعوا
في حيرة شديدة وخيبة عظيمة عقيب حصول قوة الرجاء الى المقصود والمعنى **قوله** او مثل
لايمانهم الاولى او مثل لاقرارهم وهذا معطوف على قوله مثل ضربه الخ وهي حينئذ تشبيه مفرق
لا تمثيل اخره لان التمثيل راجح حسبما امكن وانه عام للمنافقين وغيرهم كما عرفته وهذا خاص
بالمنافقين كذا قال اكثر المحشين ولا يخفى عليك انه بعد اعتبار دلالة النص لا يظهر الفرق بين
الوجهين في العموم ولعل لهذا قال مولانا خسرو اي تشبيه مخصوص بالمنافقين كما هو الظاهر
قوله من حيث انه يعود اي يرجع عليهم بحقن الدماء اي صيانتها والحقن في الاصل الجمع تقول
حقنت الماء في الانية اذا جمعته واطلق هنا على الحفظ لانه كانك جمعت الدم في صاحبه ومنعته عن
الجريان فهو مجاز صار حقيقة فيه بالغلبة والمعنى انهم باقرارهم كانوا سالمين عن ذلك فانهم
اذا لم يقروا فان لم يقبلوا الجزية كان دماؤهم هدرا وان قبلوها كان مالهم غير سالم باعطاء
الجزية وقيل المراد الحقن والسلامة مالا ايضا كما اذا ذهبوا الى دار الحرب فاستولى عليها المسلمون
وفيه تكلف **قوله** بالنار متعلق بقوله مثل اخره عن قوله من حيث لانه اهم في التمثيل والتعليل
بقوله للاستضاءة ولانه امر مختص بالمشبه فذكر في جنبه كما ان الاستضاءة امر قائم بالمشبه به

والجامع

والجامع المشترك بينهما الانتفاع مطلقا ولظهوره مما ذكره لم يذكره **قوله** ولذهاب
اثره اي ومثل لذهاب اثره فهو عطف على قوله لايمانهم الخ لا للاستضاءة ولو قال بالنار
الموقدة المستضيئة لكان ابعد عن الاشتباه وانطماس نوره اثبت النور لاقرارهم
لانهم استضاؤا به قليلا من الانتفاع وذلك الانطماس اما بسبب اهلاكهم واماتتهم
وافشاء حالهم الاولى او افشاء حالهم من نفاقهم وكفرهم فكانوا بعد مدة معدودين
في زمرة الكافرين حتى نزل قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا الاية باطفاء الله تعالى
متعلق بمثل مقدر في قوله ولذهاب كما اشرنا اليه ومعطوف على بالنار بالواو العاطفة
لشيئين والجار مقدم اياها اي النار لانها مؤنث معنوي واذهاب لنورها اي بالكلية
وهذا منطوق الكلام عبر بالاذهاب ميلا لحاصل المعنى والمراد ذهاب الله بنورها واما قوله
اطفاء الله تعالى اياها فثابت باقتضاء النص ولم يذكر وقوعهم في الظلمات لما فهم من
البيان المذكور قبلا اعلم ان هذا الوجه الذي جعل المص وجها واحدا وجهان في الكشاف
حاصل الاول انهم انتفعوا بهذه الكلمة مدة حيوتهم القليلة ثم قطعه تعالى بالموت
فوقعوا في تلك الظلمات وحاصل الثاني انهم استضاؤا بها مدة ثم اطلع الله تعالى على اسرارهم
فوقعوا في ظلمات انكشاف الاسرار والافتضاح والاتسام بسمة النفاق وانما جعله
كذلك قصدا للمبالغة اذ يكون المراد بالمثل ح بيان انهم قصدوا باظهار الايمان المنفعة
الدنيوية فترتب عليه المضار الدنيوية والاخروية جميعا اما الاولى فبافشاء حالهم حيث
ترتب عليه مضرة اتسامهم بسمة النفاق ومضرة حرمانهم عما قصدوا ومضرة تعيير
المؤمنين واما الثانية فباهلاكهم حيث يترتب عليه مضرة فقدان النور يوم ترى المؤمنين
والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم ومضرة بقائهم في العقاب السرمد ومضرة
كونهم في الدرك الاسفل من النار والمفهوم من الكشاف ترتب احدى المضرتين فكم بينهما
فتدبر ولا يتوهم انه الاولى فيخبط خبط عشواء انتهى والظاهر من الروايات ان بعض
المنافقين ترتب على نفاقهم المضرة الاخروية فقط حيث ماتوا ولم يعلم حالهم واسرارهم
فهم لم يبتلوا بمضرة اتسامهم بسمة النفاق بين عامة المسلمين وبمضرة تعيير المؤمنين
والبعض الاخر ترتب على نفاقهم المضرتين افشاء اسرارهم وكونهم في الدرك الاسفل
من النار واما مضرة بقائهم في العقاب السرمد فمشتركة بين الكفار وليست مما يترتب على
النفاق ثم النزاع في كون المذكور وجها واحدا او وجهين مما لا طائل تحته ولعل لذلك قال
فتدبر ولم يذكر كون تنكير النار للتعظيم اما لانه ليس في محله فان محل قوله تعالى استوقد نارا
او لانه للتحقير عنده او للتعظيم على تقدير وللتحقير على اخر والحمل على التعظيم اولى اذ المشبه به
الهدى على ما اختاره المص والنار العظيم يناسبه وفي جعل النار مفردا والظلمات جمعا

وتعرض الزمخشري لههنا ان الوجه الاخير
من الوجوه التي ذكرها هنا بانسبه بيان كون
تنكير نار للتعظيم او لان المقام واحد وكما
موضع يكون محل ذكره

اشارة لطيفة الى ان الهدى واحد والضلال متعدد قوله لما سدوا مسامعهم لما
السد بالفتح ضد الفتح والردم فوق السد اشير اليه في قصة ذى القرنين فلو اختير ههنا
لكان ابلغ ثم الظاهر انه حقيقة في المحسوسات مجاز متعارف في المعقولات وفيه اشارة
الى انهم لانهماكهم في الكفر والخداع احدث الله هيئة في قواهم تمنعهم عن قبول الحق وهى
المراد بالسد ههنا وقدم الكلام في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الاية لكن المص اسند السد
اليهم لكونهم سببا لاحداث تلك الهيئة ولك ان تحمل على ظاهره المسامع جمع مسمع بكسر الميم
كمنبر وخرق الاذن كذا نقل عن الراغب والظاهر القوة السامعة وهى الملايم لقوله
كانما ايفت مشاعرهم وهى آلة السمع واما الفتح بمعنى موضع السمع فبعيد والاصاخة
الاستماع المقرون بالقبول وهو منتف عنهم دون السمع مطلقا وتعديته بالى مع
انه معدى باللام يقال صاخ له واصاخ لتضمنه معنى الميل قوله وابوا ان ينطقوا منشأ
اباءهم سد مسامعهم ولذا عطف عليه بالواو وينطقوا من الانطاق اى وابوا ان
يجعلوا السنتهم ناطقة بالحق ولو جعل ان ينطقوا من النطق والسنتهم بدلا منهم
بدل اشتمال او نصب بنزع الخافض لم يبعد ويبصروا اى ابوا ان يتبصروا من التفعل
والمعنى امتنعوا من ان ينظروا الى الايات الدالة على الحق سواء كانت عقلية او نقلية
لسد مسامعهم لان من اختل قوته السامعة يكون مجردا من اكثر الخير ولذا عد السمع
من اعظم النعم وللتنبيه على ذلك قدم السمع على البصر حيثما جمع بينهما في الذكر في اكثر
المواضع من القران والاخبار وههنا ايضا اشارة الى ذلك حيث قدم صم على عمى ونبه
المص على هذا بقوله في الاول لما سدوا مسامعهم وقوله ثانيا وابوا الخ واسناد النطق
الى اللسان مجاز لكونه آلة كما يدل عليه قوله بابصارهم لكنه تفنن في البيان وجعل اللسان
ناطقا على تقدير والبصر آلة للابصار وانما قال انهم ابوا ان ينطقوا بالحق مع انهم لا
ناطقون به لان نطقهم لعدم مواطئة قلوبهم لا يعبأ به كما لا يعبأ استماعهم الحق في
مجلس الرسول عليه السلام والشئ عديم النفع ملحق بالعدم قوله جعلوا جواب لما
واشار بقوله ايفت الى ان قوله تعالى صم بكم من قبيل التشبيه البليغ وليس باستعارة
كما حقق النحرير في المطول نقلا عن جميع المحققين لكن له بحث سنذكره ان شاء الله تعالى
وسيصرح به المص وانهم ليست حواسهم مؤفة حقيقة لكنها لما لم تستعمل فيما خلقت له
شبهت بالمأوفة وايفت مجهول آف بوزن قال وفي القاموس الآفة العاهة او عرض
مفسد لما اصابه وايف الزرع فهو ماؤف ومئيف على خلاف القياس لان فعله لازم
المشاعر جمع مشعر بفتح الميم موضع الشعور وبكسرها آلة الشعور والمراد الحواس الظاهرة
وفيه تغليب اذ اللسان ليس من المشاعر واختفت اى كما انتفت قواهم جمع القوة

الحاسة

الحاسة الخمس الظاهرة لكن المراد ههنا القوة السامعة والباصرة والقوة الناطقة
عدت منها تغليبا كما مر وذكر القوة مطلقا مبالغة في عدم عودهم الى الهدى وما ذكرناه
مقتضى قوله تعالى صم بكم عمى حيث نفى عنهم القوى الثلثة فقط فما قيل من انه وفى
اطلاق المشاعر والقوى تنبيه على ان ما ذكر من الصم والبكم والعمى على سبيل الاختصار
في البيان والاعتماد على تنبيه السامع والمراد انه كناية عن اختلال جميع المشاعر والقوى
فضعيف اذ القوة الذائقة واللامسة والشامة لم يتعرض لاختلالها في موضع
والتزام عموم اختلال القوتين الى ما عداهما غير مستحسن الا يرى ان المص لم يجعل
الختم في قوله تعالى ختم الله الاية عاما الى سائر القوى قوله كقوله صم الخ هو من بيت الحماسة
لقعنب احد بنى عبد الله بن غطفان وقبله ان يسمعوا ريبة طاروا بها فرحا منى وما
سمعوا من صالح دفنوا صم الخ قوله منى متعلق بيسمعوا ولا ينبغى ان يكون صفة لفرحا
على معنى فرحا لهم كائنا من قبلى فان مقتضى المقام ان سماع الريبة بان يكون من قبله والا
يعم كل ريبة فلا مساغ الا بدعوى القرينة فيؤل الى التعلق بيسمعوا والمعنى هم اى الاعداء
صم اى كصم في عدم الاصغاء الى ما نسب اليه من المكارم والمأثر وهو المراد بقوله اذا سمعوا
خيرا ذكرت متكلم وحده به وفي جمع صم مع سمعوا صنعة التضاد واشارة الى انهم ليسوا
باصم بل هم متصامون قوله اذنوا اى استمعوا وفرحوا نقل عن الراغب اذن استمع
نحو واذنت لربها وحقت ويستعمل في العلم الذى يتوصل اليه بالسماع انتهى ومعنى الاستماع
ههنا احسن للمقابلة ومعنى ادركوه وعلموه وان صح لكن يفوت المقابلة قوله اصم
افعل صفة مشبهة اى انا اصم ان كان الشاعر وصف ∴ او هم اصم ان كان مدح غيره
واسمع افعل تفضيل اى انا اسمع او هو اسمع وتعديته الصم بعن لما فيه من تضمين
معنى الاعراض قوله واطلاقها اى استعمالها فيهم والاطلاق في الاصل ضد التقييد
وفي الاصطلاح استعمال اللفظ في المعنى حقيقة كان او مجازا واطلاق الصفات الثلث
عليهم على الحقيقة بتقدير الكاف اى هم كصم الخ فيكون تمثيلا وتشبيها كما ذكره فالضمير
المؤنث لقوله صم بكم عمى باعتبار انها صفات عبر عنها بهذه الالفاظ والطريقة مؤنث
طريق معروف والمراد بها ههنا الاسلوب والنهج وانما اقحمها ولم يقل على التمثيل لكون اداة
التشبيه محذوفة حتى ذهب بعضهم الى انه استعارة والمختار عند الشيخين كون مثل
هذا تشبيها بليغا كما سيجئ قوله اذ من شرطها اى من شرط الاستعارة ادخال من
التبعيضية لان المراد بالشرط الجنس ان يطوى ذكر المستعار له اى يجعل الكلام خاليا
عن ذكره لفظا او حكما قوله بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه اى المشبه به لا الاشتباه
الى ذلك التعميم لولا القرينة حالية او مقالية والمراد ان لا يكون المستعار له اى المشبه

مذكورا على وجه ينبئ عن التشبيه سواء كان على وجه الحمل نحو زيد اسد او لا نحو لجين
الما بدليل انه جعل قوله قد زر ازراره على القمر من قبيل الاستعارة مع اشتماله على ذكر
الطرفين كما في المطول فههنا ذكر المستعار له ينبئ عن التشبيه لكون الحمل بين طرفيه
والمص سكت عنه لما فصل في محله قوله بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه اى يجب
حمله عليه اذ عند انتفاء القرينة المانعة يجب حمل الكلام على حقيقة المستعار منه كما يمتنع
حمله عليه عند وجود تلك القرينة فالمراد بالامكان هو الامكان الجامع للفعل والوجوب
والتعبير بالامكان ليحسن التقابل اذ عند وجود القرينة يمتنع وعند انتفائها يمكن فلا
يرد عليه ما يرد على قول صاحب الكشاف ويجعل الكلام خلوا عنه صالحا لان يراد به المنقول
عنه والمنقول اليه لولا دلالة الحال او فحوى الكلام من انه اذا عدمت القرينة لم يصلح
اللفظ للمعنى المجازى والجواب بانه صالح له في نفسه مع قطع النظر عنه ضعيف فان القرينة
المانعة اذا تحققت يصلح اللفظ للمعنى الحقيقى في نفسه مع قطع النظر عنها وللشراح تكلفات
في دفع ذلك الاشكال والكل لا يخلو عن دغدغة واهمال والقول بان الاية من قبيل الحال
ناطقة فيكون استعارة تبعية لا تشبيها ليس بشئ لان الطرفين ههنا مذكوران وفي
المثال المذكور ليس المستعار له وهو الدلالة بمذكور وبهذا يظهر ضعف ما قيل ويمكن
ان يقال انه بتقدير مثل اى مثل صم فيصير تشبيها وان لم يقدر فهو استعارة فالكلام
يحتمل كليهما فلا يتم طى ذكر المشبه بالكلية في الاستعارة التبعية انتهى والحاصل انه اذا كان
المشبه مذكورا او مقدرا وح فاسم المشبه به ان كان خبرا عن المشبه او في حكم الخبر
كخبر باب كان وان المفعول الثانى لباب علمت والحال والصفة فالاصح انه يسمى تشبيها لا
لا استعارة لان اسم المشبه به اذا وقع هذه المواقع كان الكلام موضوعا لاثبات معناه لما
اجرى عليه او نفيه عنه فاذا قلت زيد اسد فصوغ الكلام في الظاهر هو لاثبات معنى الاسد
لزيد وهو ممتنع على الحقيقة فيحمل على انه لاثبات شبه من الاسد له كذا في المطول والى هذا
اشار المص بقوله وههنا وان طوى ذكره بحذف المبتدأ لكنه في حكم المنطوق قوله كقول
زهير الخ وهو زهير بن ابى سلمى الشاعر المشهور لدى اسد اى عنده شاكى السلاح
اى حاد السلاح من الشوكة بمعنى شدة الباس وحدة السلاح فاصله شاوك قلبت
العين الى مكان اللام فصار شاكو فاعل فصار شاك مثل قاض فشاك السلاح بكسر الكاف
وهذا هو المشهور وقيل اصله شاكك من الشكة وهى السلاح فاجتمع مثلان فابدلوا الثانية
ياء للتخفيف كتقضى البازى فاعل كاعلال قاض والكاف مكسور ايضا ومن ضم الكاف
ففيه قولان احدهما ان اصله شوك فانقلبت واوه الفا وقيل هو محذوف من شائك
وفيه لغة ثالثة شاك بتشديد من الشكة بكسر الشين وتشديد الكاف وهى السلاح

والحاصل ان ذكر المستعار له اذا لم يكن بين طرفيه حمل او ما في معناه لا ينافى الاستعارة وما في معنى الحمل كجين الما صح

نعم لو قيل ان العصم واخوته مصادر وان الاستعارة بين المصادر لا بين الذوات لكان الامر كذلك لكن التشبيه بين الذوات وسيجئ الكلام فيه صح

والآت الحرب كذا نقل عن ابن السيد في المقتضب والقول الاول هو المشهور المتداول
مقذف اسم مفعول من التقذيف مبالغة القذف السمين الكثير اللحم كانه رمى باللحم
وقذف به كذا فسروه وح يكون مقذف مستعارا بالتبع فعلى هذا يكون ترشيحا او واقع
فى الحروب والوقايع كانه رمى به في الحروب والوقايع فح يكون تجريدا وقرينة الاستعارة
شاك السلاح وان قيل ان القرينة حالية بان انشأ الشاعر البيت في مقام تحقق
فيه القرينة الحالية على عدم ارادة المعنى الموضوع له فشاك السلاح تجريد والمقذف
اما ترشيح او تجريد كما عرفت له لبد على وزن علم الشعر المتلزق بعضها ببعض واللبدة
الشعر الاسد المتلبد على رقبته ويقال للاسد ذو لبدة واللبد كعنب جمعها وهذا هو
المراد في البيت اظفاره جمع ظفر لم تقلم من التقليم بمعنى القطع ومنه القلم القطع طرفه
او لانه معد للقطع عدم تقليم الاظفار كناية عن القوة ونفى الضعف اذ الاظفار
من آلة الحرب كما هو المتعارف في الحبشة فيلزم لعدم تقليمه القوة وهى المراد فيكون
لم تقلم ترشيحا لان عدم تقليم الاظفار بهذا المعنى اخص بالاسد فلا اشكال بان الوصف
بعدم تقليم الاظفار انما تعارف فيما من شانه تقليم الاظفار وهو الانسان فيكون
فيه شائبة تجريد كذا نقل عن حواشى الكشاف قيل وفي المصراع مبالغات جعله ذا لبد
فكانه اسود اذ لا يكون لاسد الا لبدة وحصر اللبد فيه بقرينة تقديم الظرف والمبالغة
في نفى الضعف فان المبالغة في لم تقلم راجع الى النفى ولا يجعل النفى داخلا على المبالغة
ونظيره قوله تعالى وما انا بظلام للعبيد انتهى يعنى ان اصله لم تقلم بالتخفيف من الثلاثى
ثم نقل الى التفعيل للمبالغة في النفى لا انه نقل الى التفعيل ثم ادخل النفى عليه ليكون نفى
المبالغة وقوله تعالى اصله وما انا بظالم ثم نقل مع نفيه الى الفعال للمبالغة في النفى
ثم المراد بقوله كقول زهير التمثيل للاستعارة المنفية وليس نظيرا لما نحن فيه كما يتبادر
اولا من عبارته قوله ومن ثمه ترى المفلقين اى ومن اجل ذلك فمن تعليلية من
متفرعات معنى الابتداء اذ العلة منشأ المعلول ومبدأه والمفلقين جمع مفلق اسم
فاعل وهو من يأتى بالفلق بالفتح او بكسر فسكون وهو الامر الغريب العجيب والمراد الاتيى
بالعجايب وهى كالسحر في الغرابة وعن هذا قال السحرة مجازا كما في الحديث ان من البيان
لسحرا يعنى ان بعض الناس بمثابة السحر في ميلان القلوب او في العجز عن اتيان مثله
وهذا النوع ممدوح اذا صرف الى الحق ومذموم اذا صرف الى الباطل والحاصل اذا بلغ
الكلام في غاية من البلاغة ونهاية من الفصاحة كان مشابها بالسحر في ذلك يضربون
عن توهم التشبيه صفحا اى يعرضون عنه وضرب الصفح كناية عن الاعراض والتناسى لانه
من ضرب بمعنى اعرض والصفح الاعراض مصدر ليضرب من غير لفظه قوله ويصعد اى

يزيد بن خالد الشيباني لان ابي تمام يرثي بهذه القصيدة يزيد بن خالد ويصد استعير
ههنا للعلو في المرتبة وللتناسي التشبيه بني عليه ما يبني على العلو في المكان من ظن المجهول
بان له حاجة في السماء واختار صيغة المجهول المفيد للمبالغة اشارة الى انه بلغ في العلو انه
لا يتوهم في حقه الحاجة الا الجاهل البالغ فيه اذ العاقل يعرف ان الله تعالى اغناه عن غيره
فلا حاجة له في السماء وفي اختيار لفظ الظن اشارة اليه لان بعض الظن اثم حتى يظن
ويروى بدله حتى لظن باللام الابتدائية دخلت على الماضي بتقدير قد **قوله** وههنا وان
طوي الخ استيناف جواب سؤال مقدر يعني ان ذكر الطرفين المانع للاستعارة اعم من ان يكون
مذكورا لفظا او تقديرا وههنا وان لم يذكر المستعار له لفظا لكنه مذكور تقديرا لان صما لكون
خبرا يقتضي مبتدأ فلا يكون استعارة لفقد شرطها فيكون تمثيلا وتشبيها ولما ذكر المستعار له
على طريق القصد لكونه مبتدأ فلا يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون هذا من قبيل لا تعجبوا من بلى
غلالته قد زر ازراره على القمر فان ذكر المستعار له في هذا البيت غير مقصود بالذات لعدم الحمل او ما
في معناه بين طرفيه بخلاف ما نحن فيه **قوله** اسد علي الخ البيت لعمران بن حطان مفتي الخوارج وزاهدها
يهجو الحجاج اي انت اسد علي تخاطب به الحجاج ولوحظ في اسد معنى الشجاع وتعلق به علي وفي علي
وفي الحروب متعلق بنعامة فان النعامة مثل يضرب في الجبن كانه قيل وفي الحروب جبان فتخاء
بفاء ومثناة فوقية وخاء معجمة ممدودة معناها مسترخية الجناحين وهو من صفاتها اللازمة
وفي الكشف فتخاء من باب التصوير فان النعامة كلها كذلك فلا يكون الصفة مخصصة مقيدة
بل التصوير ما هو اللازم لها مبالغة في الذم والهجو والصفير صوت بلا حرف والصافر الريح
او مطلق الصائت بلا حرف اختلفوا في ان الاسم المشبه به ههنا مستعمل في معناه الحقيقي
حتى يكون تشبيها او في معنى المشبه كالرجل الشجاع حتى يكون استعارة فذهب الشيخان الى
الاول ولهذا اول المص ونظيره اسد علي الخ واختار النحرير التفتازاني الثاني وقال قد شهد
الاستعمال فان معنى اسد مجترئ صائل ومعنى نعامة في الحروب جبان هارب قال ابن مالك
اذا قلت اسد مشيرا الى السبع فلا ضمير في الخبر واذا قلت مشيرا الى الرجل الشجاع ففيه ضمير مرفوع
لانه مأول بما فيه معنى الفعل ولو اسند الى ظاهر لرفعه كقولك رأيت رجلا اسدا ابوه وفي المطول
قال فان قلت قد استدل صاحب الكشاف على ذلك بانك اذا قلت زيدا اسدا وقعت اسدا
على زيد ومعلوم ان الانسان لا يكون اسدا وجب المصير الى التشبيه بحذف اداته قصدا الى
المبالغة قلت لا نم وجوب المصير الى ذلك وانما يجب اذا كان الاسد مستعملا في معناه الحقيقي واما
اذا كان مجازا عن الرجل الشجاع فصحة حمله على زيد ظاهرة لان قولنا زيد اسد اصله زيد رجل
شجاع كالاسد فحذفنا المشبه واستعملنا المشبه به في معناه فيكون استعارة ويدل على ما ذكرنا
ان المشبه به في مثل هذا المقام كثيرا ما يتعلق به الجار والمجرور كقوله اسد علي اي مجترئ على صائل

انتهى ومراده بان المشبه رجل شجاع ان المشبه رجل مقيد بشجاع على ان التقييد داخل والقيد
خارج اذ اسد في قولنا رايت اسدا يرمي ليس استعارة عن زيد اذ لا ملازمة بينهما ولا دلالة عليه
بل استعارة عن شخص موصوف بالشجاعة فكذا قولنا زيد اسد فلا يرد اشكاله قدس سره بان
مجموع رجل شجاع ليس مشبها بالاسد فان الشجاعة خارجة عن الطرفين اتفاقا وهذا هو الظاهر
من كلام الائمة في علم البلاغة وليس المشبه هو زيد نفسه والمشبه به ليس اسدا نفسه كما قيل
وكذا ليس المشبه مركبا وكذا ليس المشبه به مركبا ايضا كما فهم من كلام البعض وينصر ما ذكرناه
من ان المشبه رجل مقيد بقيد شجاع على ان التقييد داخل والقيد خارج قولهم ووجه الشبه
ما يشترك فيه ولما كان وجه الشبه معنى قائم بالطرفين يكون التقييد داخلا فيهما وافاد النحرير
في اثناء التقرير ان ذكر المشبه متروك ههنا ايضا حيث قال فحذفنا المشبه وهو رجل شجاع واستعملنا
المشبه به في معناه فلا يرد عليه ان ذلك كيف يكون استعارة مع ان شرطها ان يطوى المستعار له
لفظا وتقديرا كما توهم لان تقدير المستعار له في زيد اسد ليس بلازم ليكون الكلام تاما لكون
زيد مبتدأ خبره اسد على ان النحرير صرح في المطول بان الخلاف لفظي راجع الى تفسير التشبيه
والاستعارة المصطلحين انتهى فان فسر الاستعارة باعطاء اسم المشبه به للمشبه سواء ذكر
المشبه تحقيقا او تقديرا او نية اولم يذكر وفسر التشبيه بالدلالة على مشاركة شيء لغيره مع
كون اسم المشبه مطوي الذكر تحقيقا وتقديرا ونية وفسر التشبيه بالدلالة المذكورة مع
الطرفين مذكورين ولم يشترط ذكر الاداة جعل تشبيها كذا بينه الفاضل حسن چلبي فالنحرير
اختار الاول وصاحب الكشاف الثاني فلا وجه للاعتراض على النحرير بالايراد المذكور فعلى
هذا التقدير يكون الاية استعارة على ما اختار التفتازاني لان ذكر الطرفين ليس بمانع
للاستعارة بالتفسير المذكور وتشبيه عند الشيخين لما مر توضيحه فمن قال ان الخلاف ليس
بلفظي فقد ذهل عن تصريح النحرير نعم بعض كلامه يوهم ان الخلاف معنوي لا لفظي لكنه
لا يقاوم التصريح المذكور ولارباب الحواشي ههنا كلام طويل لا يشفي العليل ولا يروي القليل
فان قيل تعلق الجار باسد في قولنا زيد اسد علي مثلا على ما اختاره النحرير ظاهر وكذا رفع
اسد في قولنا رأيت رجلا اسدا ابوه ظاهر ايضا واما على ما اختاره المص وصاحب الكشاف
فرفع اسد ابوه في المثال المذكور مشكل وان صح تعلق الجار به باعتبار مفهوم الاجتراء
والشجاعة عنه قلنا انه ما وقع في كلام الفصحاء من رفع اسد ونحوه ظاهرا مأول بانه مرفوع
بمقدر دل عليه الاسد بنحو مجترئ وجسور ومثل هذا شايع في كلام البلغاء لا سيما في
كلام الله تعالى او مرفوع به باعتبار معناه اللازم كالاقدام للاسد لكن وقوع ذلك في كلامهم
غير معلوم وما علم وقوعه في كلامهم تعلق الجار به وقد عرفت ان تعلق الجار بما فهم منه معنى
الفعل صحيح وما وقع في كلام غيرهم مصنوع لا يعبأ به وبهذا البيان يظهر الجواب عن الاشكال

التحرير ورجحان المسلك الذى اختاره الشيخان اذ فى الاستعارة لا بد وان يتناسى التشبيه
وذكر الطرفين لا يلايمه ثم ان كون الاية من قبيل التشبيه بناء على ان المراد ذوات المنافقين
بذوات الاصحاب الصم فان اعتبار هذا التشبيه اقوى وابلغ وان كان هذا التشبيه متفرعا
على تشبيه احوال قواهم بمصادر تلك المشتقات ولو اختير هذا التشبيه لكان الاية استعارة
تبعية بالاشتقاق لكون المستعار له وهو الصم مثلا مطويا ذكره كان المشابهة بين المصادر واحوال
القوى بلغت مبلغا بحيث تعدت الى الذاتين ولهذا اختار المص والزمخشرى تشبيه الذوات
للمبالغة فى اثبات الآفة **قوله** هذا اى التفسير بقوله لما سدوا مسامعهم الخ اذا جعلت الضمير
اى ضمير هم فى قوله تعالى بنورهم او هم المقدر هنا اى هم صم على ان الآية وهى صم بكم فذلكة
التمثيل الفذلكة عبارة عن اجمال الامور بعد ذكرها مفصلا بان يقال فذلك كذا وكذا ماخوذ
من قول الحاسب بعد ما يملى مفردات ما يحسب فجملة ذلك كذا فركب هذا اللفظ من بعض
حروف لان فذلكة بعض من فذلك كذا وكذا كالحوقلة والبسملة وهو مصدر من باب فعلل
موضوع لكن مقصور على السماع وهذه اللفظة مما احدثه المولدون قوله ونتيجة عطف
تفسير لها والتغاير بينهما اعتبارى فانه من حيث انه اجمال بعد تفصيل فذلكة ومن حيث
ان ما قبله مستلزم له فهو نتيجة له وترك العطف لانه من حيث انه مقرر له ومشتمل له
كان بمنزلة بدل الاشتمال فاختير الفصل تنبيها على ذلك ولو نظر الى انه مغاير لما قبلها ومترتب
عليه ترتب النتائج والفرع على اصله لكان مقارنا بالفاء لكن اختير النظر الاول لان فيه مبالغة
لطيفة فجملة صم اما مستأنفة لا محل لها او حال ووجه كونه فذلكة التمثيل مع انه لا يعلم من
التمثيل الا كونهم عميا ولا يعلم كونهم صما وبكما هو ان المراد بالتمثيل بيان تحيرهم وشدة شانهم كما
سيصرح به المص عن قريب وتلك الحيرة ادت الى اختلال مشاعرهم باسرها وانتفاء قواهم عن
اخرها كما قرره فى اوائل الدرس فيكون التمثيل مشتملا عليها بلا ريب والمراد بوقوعهم فى الظلمات
وقوع ظلمات معنوية لا حسية كما يدل عليها جمعها فلا يفيد التخصيص بعدم الابصار بل يفيد
عدم الانتفاع بقواهم فان قيل قد صرح المص فيما مر بان الاية مثل ضربه الله تعالى فيهم المنافقين
وغيرهم ومن جملته من صح احوال الارادة فما معنى كونهم صما بكما عميا قلنا الصم وغيره من قبيل
الكلى المشكك ففى كل واحد منهم يوجد الصم وغيره بحسب ما يناسبه وبقدر ما يليق به **قوله**
وان جعلته للمستوقدين هذا بعيد لان الظاهر ان قوله صم بكم عمى من احوال المنافقين سواء
جعل ذهب الله بنورهم جواب لما اولم يجعل ولهذا اخره وعبره بلفظة ان الموضوعة للتشكيك
وعبر باذا اولا **قوله** فهى على حقيقتها اى ليست مبنية على التشبيه وهذا هو المراد هنا بالحقيقة
ولا يريد انها على الاول مجاز لانه ينافى غرضه من نفى كونها استعارة غاية ما فى الباب انها على
الاول مجاز فى الحذف لا فى اللغة ومراده انه يمكن الحمل على الحقيقة على ذلك التقدير بان فرض

اذ الجملة الواقعة موقع النتيجة لا يجب ورودها بالفاء كقوله تعالى فصيام ثلثة ايام فى الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة الاية

مستوقد

مستوقد يحصل له الصم وغيره باطفاء الله تعالى ناره وذهب الله بنوره وجعلهم بسبب
ذلك متصفا بالصم واخويه وانكار ذلك مكابرة ويكون ذلك المستوقد مشبها به فيكون اقوى
فى تقبيح حال المنافقين وخسارهم وليس مراده ان انطفاء النار مستلزم لصممهم واخويه
على اى حال حتى يرد الاعتراض بان الدهشة الناشئة من الظلمة ليست من قبيل الخوف الذى
قد يقتضى الى فوة القوى فان ذلك الاعتراض ان ادعى اللزوم واما اذا ادعى الامكان فلا
وجه له بل اختلال الحواس بالدهشة الناشئة من الظلمة الشديدة الهائلة من قبيل الوجدانيات
الا يرى انه قد يؤدى الى الموت فضلا عن التأدى الى فقد الحواس ومهما امكن الحقيقة لا يصار الى
المجاز **قوله** وانتقضت الخ الانتقاض افتعال من النقض بمعنى الهدم والانتقاض الانهدام
اى انهدمت قواهم فهو مجاز عن الابطال وثلثتها اى صم واخويه قرئت بالنصب على الحال
اى الحال المؤكدة وترك العاطف بينها تنبيها على استقلال كل منها فى تقبيح شانهم وقد ان يكون
ثانى مفعول ترك بناء على جواز تعديته الى مفعولين او منصوبا على الذم من اكتناز الاجزاء
اى اجتماعها وتداخلها وقناة وهى الرمح وصفت بالصماء لصلابتها او صمام القارورة بكسر
الصاد المهملة ما تشد به لمنعها ما فيها بتداخله **قوله** لان باطن الصماخ بكسر الصاد خرق الاذن
مكتنزا اى مجتمعا قوله لا تجويف بيان له قوله يشتمل صفة تجويف وقد يكون سببه بفقد القوة
او لمانع آخر مثل الغلظ العصب المفروش فى باطن الصماخ وعدم تأثره من الصوت وانما اكتفى
بالوجه الاول لشدة مناسبة بالمعنى الاصلى بخلاف البواقى ولم يدع الحصر فيما ذكره حتى يعترض
بان له اسبابا اخر **قوله** والبكم الخرس بفتحتين فيهما فعلى هذا يكونان مترادفين ونقل عن الراغب
ان الابكم هو الذى يولد اخرس وفيه تأمل فالظاهر الترادف عما من شانه الخ الاولى عمن من شانه
وفيه تنبيه على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وكذا بين البكم والنطق والصم والسمع
ولا يظهر وجه عدم تعرضه لهما وهذه الاعدام يتعلق بها الايجاد والخلق صرح به المص فى اوائل
سورة الانعام واطلاقه على عدم البصيرة مجاز واحتمال الحقيقة ضعيف **قوله** لا يعودون
الى الهدى الخ بيان للمفعول المقدر بمعونة المقام وبه يحصل ارتباط الكلام واشار الى ان رجع
هنا لازم فمصدره الرجوع وان تعديته كعاد بالى كما فى الاول وبعض كما الاحتمال الثانى
وان الاول ارجح وان تلازم الوجهان اذ المقصود الاصلى هو العود الى الهدى والنقى قوله
وضيعوه اشارة الى ان الهدى حاصل لهم اما بالفطرة الاصلية او بالتمكن به كمام توضيحه
ولذا عبر بالرجوع وكذا الكلام فى قوله او عن الضلالة الخ فان الضلالة بالنسبة الى اصل الخلقة
او بالنظر الى استعدادهم الى قبول الحق مشتراه عارضة لهم بعد ان لم يكن بهذا المعنى وان
لم يفارق عنهم اصلا هذا على تقدير كون ضمير هم فى هم صم راجعا الى المنافقين وهذا مختص
بمن يصر على نفاقه حتى يموت وان اريد العام فيكون عاما خص منه البعض وهو الذى آمن

بعد نفاقه وكفره والاشكال بان المنافقين كلفوا بتصديق جميع ما جاء به النبي عليه السلام
ومن جملته قوله تعالى فهم لا يرجعون فيلزم التكليف باجتماع الضدين وهو محال مدفوع
بالجواب الذى حقق في قوله تعالى ان الذين كفروا الى قوله لا يؤمنون وفي قوله باعوه اولا اشتروا
اشارة الى ان اشتروا في قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة لكونه من الاضداد يحتمل
البيع والشراء كما مر تفصيله لكن الاولى لشروها بدل اشتروها **قوله** او فهم المتحيرون اى هذا
على تقدير كون ضمير هم راجعا الى المستوقد وفي الكلام حذف اشار اليه بقوله فهم المتحيرون
وهذا مفهوم باقتضاء النص لان عدم رجوع المستوقد بعد اطفاء نارهم الى حيث ابتدوا
منه بعد تحيرهم فالتحير لازم متقدم قوله لا يدرون بيان لتحيرهم على سبيل الاستيناف والى
حيث متعلق بيرجعون وضمير منه راجع الى حيث بمعنى المكان كيف يرجعون استفهام
انكارى للكيفية المستلزم لانكار الرجوع وحاصله انهم لا يرجعون الى مكان ابتدوا منه
لتحيرهم ويفهم منه ان الرجوع ممكن لكنهم لا يرجعون لتحيرهم وقوله لا يبصرون لا يلايمه
قوله والفاء للدلالة الخ اى الفاء للسببية داخلة على المسبب لان اتصاف المستوقد بالاحكام
اى الصم واخويه سبب لتحيرهم والتحير سبب لعدم رجوعهم فالفاء داخلة على المسبب البعيد وايضا
ان اتصاف المنافقين بالاوصاف الثلثة سبب لاحتباسهم عن عود الضلالة الى الهدى واطلاق
الاحكام عليها ظاهر على تقدير كونها خبر المبتدأ المحذوف وعلى تقدير كونها احوالا فلانها في قوة
الاخبار وفي كلامه اشارة الى ان لا يرجعون جملة خبرية وكونه جملة دعائية ليس بمناسب للمقام
قوله عطف على الذى استوقد نارا ظاهر كلامه يشعر بان المجموع اوكصيب معطوف ولا وجه له
بل المراد ان صيبا عطف عليه لئلا يلزم زيادة الكاف فيكون الاية من قبيل عطف المفرد على المفرد
والكاف اسم مرفوع المحل معطوف على الكاف في كمثل والمثل المقدر على المثل المذكور والصيب
على الذى استوقد لكن باعتبار تقدير ذوى كما قال اى كمثل ذوى صيب لكنه تسامح في العبارة
فقال هذا عطف على الذى اه اعتمادا على ظهور المراد وانما عدل عن الظاهر لافادة كمال الارتباط
بين الجملتين بارتباط مفرداتها وانه لا بد من اعتبار لفظ مثل مقدرا كذا قيل لكن يرد عليه انه
اذا كان تقدير الكلام كمثل ذوى صيب لا يكون ههنا الا عطف الكاف على الكاف ولفظ المثل
المقدر يكون مجرورا بالكاف وصيب بالاضافة فلو قيل بالعطف يلزم توارد المؤثرين على
اثر واحد ولذا منعوا العطف على محل اسم ان قبل مضى الخبر ويمكن الجواب عنه بان المؤثرين
هنا امر واحد فلا بأس في مثله على انه يمكن ان يقال ان كون المثل المقدر مجرورا بالكاف وصيب
بالاضافة بواسطة العطف فلا يلزم توارد المؤثرين على اثر واحد وقيل يعنى قوله كصيب عطف
على الموصول بتقدير المضاف اعنى ذوى فيكون الكاف في قوله كصيب زائدة ويكون التقدير
او كمثل ذوى صيب كما قال الرضى ومن مواقع زيادة الكاف لا يصار الى غيره **قوله** لقوله يجعلون

اصابعهم قيل نقل عن المصنف في حواشيه والمعطوف هو صيب وانما قلنا بتقدير المضاف له
لطلب الراجع في قوله يجعلون مرجعا ولولا طلب الراجع له لاستغنا عن تقديره اذ لا يلزم في
التشبيه المركب ان يلى حرف التشبيه مفرداته بتأتى التشبيه به وانما لم يجعل كصيب بتقدير
ذوى عطفا على قوله كمثل الذى استوقد نارا اذ بدون تقدير المثل يفوت الملايمة بالمشبه
والمعطوف عليه وظهور التسوية المفادة باو بين المعطوفين وبتقديره وان حصل المقصود
لكن القول بزيادة الحرف اهون من تقدير الاسم سيما اذا رجحه قرب المعطوف عليه انتهى
والوجه الاول هو الاولى والمعول وفي الكشاف والمراد كمثل قوم اخذتهم السماء على هذه
الصفة فلقوا منها ما لقوا ثم قال لولا الراجع في قوله يجعلون اصابعهم لكنت مستغنيا
عن تقدير ذوى صيب الذى هو جمع ذو بمعنى الصاحب وقدم تفصيله آنفا **قوله** واو في الاصل
اى في اصل وضعه للتساوى في الشك وقال المحققون ان او لاحد الامرين قال في التوضيح
او لاحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار
بخلاف الانشاء فانه للتخيير كاية الكفارة انتهى فقول المص للتساوى في الشك اما للتتبع
لاكثر النحاة من انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الطرفين على التعيين او حذرا
للحاصل وقوله في الاصل يرجح الاول فح يرد عليه ما اورده صاحب التوضيح وانما تعرض للتساوى
مع ان الشك تساوى وقوع النسبة اولا وقوعها تمهيدا لتوجيه التجوز المذكور بعده
فالتساوى عام والشك خاص فظرفية الخاص للعام شايع فلا يكون معناه مالا للتساوى
في التساوى كما زعم بعض الناس والمعنى للتساوى المتحقق في ضمن الشك لا في غيره وقد
يكون للتشكيك اى تشكيك السامع ونقل عن الرضى انهم قالوا ان او اذا كانت في الخبر
فلها ثلثة معان الشك والابهام والتفصيل واذا كانت في الامر فلها معنيان التخيير
والاباحة انتهى وفي الهوادى ان او لها اثنى عشر معنى والظاهر انها في الشك حقيقة
وفي البواقى مجاز اذ الاشتراك خلاف الاصل وفي كلام المص اشارة اليه **قوله** ثم اتسع فيها
اى جوز في كلمة او فاطلق للتساوى من غير شك استعارة لاشتراكهما في مطلق التساوى
كما قال في الكشاف استعير للتساوى في غير الشك ويحتمل كونه مجازا مرسلا بطريق اطلاق
لفظ المقيد على المطلق ثم المطلق على المقيد الاخر فيكون مجازا في مرتبتين او ثم اطلق
المطلق على المقيد الاخر لكونه فردا منه فيكون مجازا بمرتبة واحدة وللاشارة الى هذا قال
المص ثم اتسع وعدل عن عبارة الكشاف مثل جالس الحسن اى الحسن البصرى او ابن
سيرين تريد انهما سيان في استحسان ان تجالسهما او واحدا منهما والامر هنا ايضا للاباحة بقرينة
لفظة او وفي حاشية المطول لمولانا خسرو فان قيل الاباحة استفيدت من او قلنا هى قرينة
الاستفادة من صيغة الامر انتهى ولك ان تقول لم لا يجوز ان يكون الامر قرينة الاستفادة

فما قيل ان الاظهر ان مراد صاحب الكشاف
بالمستعار الاستعارة اللغوية كما اصطلح
عليه اهل الاصول فانه مجاز مرسل من اطلاق
المقيد على المطلق كالمشفر للشفة ضعيف
او العلاقة بين المقيدين المشابهة واما كونه
مجازا مرسلا فبالتكليف الذى اشرنا اليه اصل
الحاشية فمراده الاستعارات الاصطلاحية

من او وعكسه ليس باولى منه فالظاهر ان لكل منهما مدخلا في صورة الاجتماع فلذلك تراهم
يضيفون تلك الاستفادة الى الامر تارة والى او تارة اخرى فقرينة المجاز في كلمة او وقوعه
في كلام الانشاء قرينة في الامر ليس لفظة او الا يرى ان جالس الحسن وحده للاباحة
بل القرينة كون الامر في مثل للترفيه فلا وجه للندب فضلا عن الوجوب قوله ولا تطع
منهم الاية مثال للنهي بعد ايراد المثال للامر اشارة الى ما ذكر من ان او في الانشاء للتخيير
والاباحة وغير ذلك مما يناسب المقام من التسوية مثلا والمعنى ولا تطع كل واحد من
مرتكب الاثم الداعي لك اليه ومن الغالي في الكفر الداعي اليه واو للدلالة على انهما سيان
في استحقاق العصيان والاستقلال به كذا قال المص هناك قوله اى كل واحد الى اشارة
الى ان او تفيد العموم اذا استعملت في سياق النفي والنهي ولهذا ذهب بعضهم
الى ان او هنا بمعنى الواو ولكن لا حاجة اليه لما ذكرناه من ان او هنا مجاز للتساوي من
غير شك وبفيد العموم فيفيد انهما متساويان في كون طاعتهما ممنوعة منهيا عنها
وعصيانهما واجب اذ النهي عن الشيء يستلزم الامر بضده ولذا قال المص هنا فانها
اى تفيد التساوي في جنس المجالسة اشارة الى الاول ووجوب العصيان ناظرا
الى الثاني غاية انها في المال بمعنى الواو ولعل هذا مراد من حملها على معنى الواو فلا اشكال
بانه لو انتهى عن طاعة احدهما لم يحصل الامتثال حتى ينتهي عنهما جميعا فان هذا اذا ابقي
او على معناها الحقيقي وقد عرفت انه مجاز في التساوي بلا شك ولا تردد فلو انتهى عن
طاعة احدهما دون الاخر لم يتساويا في ذلك واللازم باطل فكذا الملزوم وما فهم من كلام
ائمة الاصول ان او اذا وقعت في سياق النفي يكون لنفي احد الامرين لا على التعيين
فيفيد العموم لان نفيه كنفي النكرة فان انتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع
فمعنى قوله تعالى فلا تطع منهم اثما او كفورا لا تطع احدا منهما فهو نكرة في سياق النفي فيعم
فعلى هذا يكون او لاحد الامرين لا للتساوي وعما بلا شك وهذا استخراج غير ما اختاره المص
من ان او هنا للتساوي بلا تردد وهذا جار في الاثبات والنفي والنهي بخلاف المقرر عند
ارباب الاصول فسلك المص مسلك دقيق واستخراج انيق فاتضح منه ان مرام المص
يتم بدون انضمام افادة العموم بل لا وجه لهذا الانضمام والكلام في ان المطلوب في النهي
هل هو فعل ضد المنهي عنه او العدم خارج عن البحث هنا ووجه قول المص ووجوب العصيان
قد مر توضيحه من ان النهي عن الشيء امر بضده اذا كان مفوتا للمقصود وهنا كذلك وقريب
منه ما قاله قدس سره ان تفسيره النهي عن الطاعة بوجوب العصيان بناء على ان النهي
عن الطاعة مآله الامر بالعصيان فيكون المفعول متعلقا بالنفي كانه قيل اعص هذا او ذاك
فانهما يتساويان في وجوب العصيان انتهى لكن كلامه فيكون المفعول لا ظاهره ان النهي

مأول بالنفي وهو العامل في الكلام ولا حاجة اليه بعد قوله مآله الامر بالعصيان قوله
ومن ذلك قوله او كصيب اى ومما اطلق للتساوي بلا شك قوله او كصيب وما سبق
من بيان احوال او للتمهيد بيان حال او في هذه الاية ومعناه ان قصة المنافقين
ومن اتاه الله تعالى ضربا من الهدى فاضاعه ممن سوى المنافقين مشبهة بهاتين
القصتين الظاهر ان هذا بناء على ان هذين التمثيلين من التمثيلات المركبة وانهما سواء
في صحة التشبيه بهما هذا بيان كون او للتساوي بلا شك وما ذكره او للتمهيد لهذا البيان
قوله وانت مخير الى اشارة الى ان او ليس للتخيير بل للاباحة لانهم فرقوا بينهما بان الجمع بينهما
لا يمكن في التخيير بخلاف الاباحة فان قيل قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة فان
الجمع بين التحرير والكسوة واطعام عشرة مساكين صحيح اجيب بان المراد امتناع الجمع
من حيث الامتثال بالامر ففي امر الوجوب لا يكون الامتثال الا باحدهما وليس جمع
الجامع من حيث الامتثال به بل بالاباحة الاصلية ولما ذهب كثير من النحاة الى ان او كونها
للاباحة او للتخيير لا يختص بالامر وما في معناه اختار الشيخان كون او هنا للاباحة وقال
في المغني ذكر ابن مالك ان اكثر ورود للاباحة في التشبيه نحو قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد
قسوة والتقدير نحو قوله تعالى فكان قاب قوسين او ادنى وهذا اولى من القول
بان او هنا للتفصيل بمعنى ان الناظر في حال هؤلاء منهم من يشبههم بحال المستوقد و
ومنهم من يشبههم بحال صيب هذه صفته ومن القول بانها للتخيير وكونها بمعنى الواو
او كونها بمعنى بل وهذه المعاني نقلها صاحب اللباب واحسن الاقاويل ما اختاره المص والزمخشري
قوله وبايهما اشنعت لكن الثاني ابلغ لدلالته على فرط الحيرة وكمال الدهشة واختير هنا الترقي
من الادنى الاهون الى الاشد الاغلظ كما اختير عكسه في اكثر المواضع ولعل اختيار ذلك
لان الثاني طويل الذيل بالنسبة الى الاول فالاحسن تأخير ما طال بيانه كقوائم الاسجاع
قوله فيعل من الصوب بزيادة الياء كسيد صفة وصيب اسم جنس ونقل عن الامام
المرزوقي ان بناءه للنقل من المصدرية الى الوصفية في الاصل واذا كان صفة فهو بمعنى
نازل او منزل فلما اطلق على المطر والسحاب انتهى والظاهر من كلام المص ان اطلاق
الصيب على المطر والسحاب لوجود معنى النزول فيهما والحاصل انه صفة مشبهة مشتقة
من الصوب بمعنى النزول وقد يكون بمعنى الجهة يقال على صوبه اى على طريقه وجهته
قوله يقال للمطر والسحاب اى يطلق على كل منهما لوجود النزول اما في المطر فظاهر واما في السحاب
فلنزوله من عالي الى اسفل منه ولا يضره تحقق الصعود فيه ايضا وهو محتمل للوصفية كما
قال المرزوقي فيكونان من افراده وللاسمية وكلام المص كالنص في الوصفية كما سيجيء
قوله قال الشماخ بفتح الشين وتشديد الميم وهو شاعر مخضرم اسمه معقل هذا تأييد

لاطلاقه على السحاب واسحم وان صادق الرعد صيب واسحم بمعنى اسود صفة سحاب
والاسود منه ماطروان بمعنى قريب من الارض وصادق الرعد براء وعين ودال مهملات
مهملات اى اذا ارعد امطر فكانه وعد برعده وانجز وعده واضافة الرعد الى السحاب
لادنى ملابسة والاستشهاد بالبيت للثانى كما عرفت لانه فى المطر شايع استعماله لكون النزول
اظهر فيه قوله وفى الاية يحتملها فلذا تعرض لاطلاقه عليهما لكن الراجح الاول ولهذا
اكتفى به فى قوله وتنكيره لانه اريد به نوع من المطر ولم يلتفت الى السحاب اذ الاحتمال
لايقتضى التسوية بل يكون برجحان احدهما ايضا والاستعمال شايع فى ذلك والاشكال
بان قوله وفى الاية يحتملها يدل على انه فى الاية يحتمل المطر والسحاب بالتسوية لكن
قوله لانه اريد به نوع من المطر يدل على مرجوحية ارادة السحاب من الغرائب وانما رجح
لانه المأثور قيل كما قال السيوطى اخرجه ابن جرير من علة طرق عن ابن عباس رضى الله عنه
وابن مسعود ومجاهد وعطا وقتادة وغيرهم من غير اختلاف فيه انتهى وهذا المأثور
فى قوة المرفوع لتوقفه على السمع ومع هذا تعرض لاحتمال السحاب لكونه خبر احاد لاينافى
احتمال الغير قوله لانه اريد به نوع وهو الشدة والتهويل قوله شديد اليه وقيل التنوع
من التنكير والشدة من صيغة الصفة المشبهة وهذا احسن فى نفسه لكن لايلايم ذكره فى
نكتة التنكير فيكون المراد بالنوع مثل النوع فى غشاوة كما هو المتعارف قوله للدلالة على ان
الغمام مطبق بضم الميم وكسر الباء مشددة او مخففة اى شامل واخذ بالمد اسم فاعل صفة
مؤكدة لمطبق وقيل بدل او عطف بيان ومراده بيان نكتة ذكر السماء مع ان الصيب لايكون
الا من السماء فانه لما بين كون تعريفها للاستغراق للنكتة المذكورة المفيدة المبالغة فى مصيبة
المنافقين علم منه ان نكتة ذكر السماء القصد الاستغراق للاشارة الى تلك المبالغة كذكر
الارض فى قوله تعالى وما من دابة فى الارض الاية فاذا كان الغمام شاملا لها كان المطر شاملا
لها بطريق برهانى اذ عموم الغمام الحامل للمطر مستلزم لشموله فلا اشكال بانه اشارة الى
رجحان ارادة المطر فى قوله وتنكيره لانه الخ وهنا اختار عكسه قوله فان كل افق يسمى سماء
لانه ما علاك واظلك وسيجئ ان ما علاك سماء حقيقة بحسب اللغة ومجاز بحسب معناه
العرفى ولما كان استغراق المفرد اشمل اختير المفرد هنا كان كل طبقة منها وهى سبع كقوله تعالى
سبع سموات الاية واطلاق السماء على كل طبقة حقيقة لغة وعرفا قوله ومن بعد ارض
بيننا وسماء اوله فاوه لذكراها اذا ذكرتها اوه كلمة توجع تستعمل مع اللام ومن اسم فعل
مبنى على السكون بمعنى اتوجع قال قدس سره توجعت لذكر الحبيبة الاولى اتوجع لذكر
الحبيبة ومن بعد ما بينى وبينها من قطعة ارض وقطعة سماء تقابل تلك القطعة الارضية
وهو كما فى الكشاف دليل على اطلاق السماء على كل افق من افاقها واستشهاد عليه فنكرهما

اذ لايتصور بينهما بعد جميع الارض ولا قرينة على العهد الخارجى ولا ايراد الماهية من
حيث هى هى ولما ثبت صحة اطلاقها على كل ناحية وافق منها جى بها باللام لافادة العموم
ولو لم يذكرا او ذكر منكرا لم يفهم العموم قوله امد خبر بعد خبر لقوله وتعريف السماء عند من
جوز تعدد الخبر والضمير فى به راجع الى تعريف السماء وما فى ما فى الصيب فاعل امد ومعناه
القوى كما حقق فى قوله تعالى ويمدهم فى طغيانهم من جهة الاصل اى مادته الاولى وهى حروف
الهجاء فان الصاد من المستعلية والباء من الحروف الشديدة والياء المشددة ومادته
الثانية اى الصوب فانه شدة نزول المطر والبناء اى الصورة فان فيعلا صفة مشبهة
تفيد الثبوت ولو عقلا وهذا يؤيد كون صيبا صفة لا اسم جنس وهذان الجهتان ذاتيتان
والتنكير لانه لابهامه دال على التهويل اى صيب لايعرف كنهه قوله وقيل المراد بالسماء السحاب
لما عرفته من ان ما علاك واظلك سماء بحسب اللغة فح يكون المراد بالصيب المطر كما هو المرضى عنده
لكن ذكر السماء لمجرد البيان والتوضيح ولا يراد به العموم فيفوت المبالغة فى خسران المنافقين
وايضا السماء متعارف فى الفلك عند عرف الشرع والمجموع هذا مرضه فاللام اى على تقدير كون
المراد به السحاب لتعريف الماهية لا لقصد الاستغراق اذ لم ينزل من جميع السحاب ولا من سحاب
معين حتى يكون التعريف للعهد فلا جرم انه للعهد الذهنى وانما قال لتعريف الماهية لان
عهدية ذلك الفرد الغير المعين باعتبار معلومية ماهيته وكونه جزئيا من جزئيات تلك
الحقيقة المعلومة وهذا معنى كون ذلك الفرد الغير المعين معهودا فى الذهن قوله ان
اريد بالصيب المطر هذه الارادة متعينة على تقدير كون المراد بالسماء السحاب وراجحة
على تقدير كون المراد به الفلك وافقه كله فالاولى اذا اريد بالصيب المطر قوله فظلمات الاضافة
بمعنى فى بقرينة فيه ظلمات او بمعنى اللام فالاضافة لادنى ملابسة قوله مع ظلمة الليل اشارة
الى ان ظلمة الليل هى الاصل فى الظلمات واشارة الى ان فى قوله فى ظلمات بمعنى مع كما هو المتبادر
كما فى قوله تعالى فادخلى فى عبادى الاية وقد عده فى المغنى من معانى فى فلا حاجة الى القول
بانه لم يقل وظلمة الليل لانها ليست فى المطر ولا فى السحاب بل الامر بالعكس واشار الى انها
باعتبار الضم اليها يجعل فى المطر اما تغليبا او على استعار كلمة فى للملابسة التى هى الشاملة لها
للسببية والمجاورة وغيرها ولو اريد بظلمات ظلمة شديدة من ظلمة الليل كانها متراكمة
كما اريدت فى قوله تعالى وتركهم فى ظلمات لايبصرون وجعل فى بمعنى مع او حمل على معنى
الملابسة لاستغنى عن التكلف فان بيان ظلمة المطر بتتابع القطر فان تلاصق القطرات
وتقاربها يقتضى قلة تخلل الهواء المنتشر المستضئ لايخلو عن ضعف على ان ظلمة فى
جنب ظلمة الليل مضمحلة لايعبأ بها اصلا نعم انها فى النهار لها اعتبار فى الجملة وكذا ظلمة
غمامه ليس لها كثير تاثير فى ظلمة الليل وان كان لها اثر فى الجملة فى النهار وظلمة الليل مستفادة

من قوله تعالى كلما اضاء لهم مشوا فيه الاية فلا وجه لما قيل من ان ظلمة الليل من اين يستفاد
وقوله تعالى مثلهم كمثل الذى استوقد نارا الاية يدل عليه ايضا قوله وجعله مكانا للرعد
جعل الصيب سواء اريد به المطر او السحاب مكانا لها بطريق المجاز اى المراد الملابسة بالمجاز وفي
تشبيها الملابسة بالظرفية ولم يتعرض لجعله مكانا للظلمات بل اكتفى ببيان وجه جمعها
مع انها ملابسة له بالمجاورة اما للاكتفاء بهذا او لحمل في هناك على معنى مع وهنا على معنى
الملابسة كما هو ظاهر عبارته في الموضعين حيث قال هناك مع ظلمة الليل وهنا وجعله
مكانا ونظير ما ذكرنا علفتها تبنا وماء باردا والمص حمل قوله تعالى والذين تبوؤا الدار والايمان
من قبلهم الاية على هذا الوجه في تقدير ولما كان المراد المكان مجازا فلا يظهر وجه ما قاله
صاحب الكشف فان قلت والرعد اى الصوت والبرق اى النارية واللمعان كلها اعراض
والاعراض لا تتمكن في مكان الا بنوع توسع من غير فرق بين المطر والسحاب وبين الظلمة
والرعد غاية ما في الباب ان وجه التلبس يكون في البعض اوضح كالرعد بالنسبة الى
السحاب قلت معنى الظرفية التي تفيدها في اعم من ان يكون على وجه التمكن في المكان كالجسم
في الحيز او على وجه الحلول في المحل كالعرض في الموضوع او على وجه الاختصاص بالزمان كالضرب
في وقت كذا الى اخره قول المص لانها في اعلاه ومنحدره ملتبسين به شاهد على المجازية
فلا تعرف وجه تطويل الكلام في تحرير المرام قوله لانها في اعلاه ومنحدره بضم الميم وفتح الدال
المهملة اسم مكان وعن الحسن ان السماء الدنيا موج مكفوف اى ممنوع عن السيلان
والمطر ينزل من السماء الدنيا كما نطق به قوله وانزل من السماء ماء الاية فعلى هذه الرواية
فالصيب بمعنى المطر فوق الرعد والبرق فما ذكره على اطلاقه ليس بتام قوله ملتبسين به
اشارة الى علاقة المجاز في الظرفية كما اوضحناه سابقا وهذا لا يقتضي كونها في اعلاه قوله
وان اريد به السحاب ولو كان مرجوحا لكي يكون المراد بالسماء الفلك لا السحاب سحمته
بضم السين سواده وتطبيقه يكون بعضه مع بعض مع ظلمة الليل والتعبير بمع هنا
قدم وجهه ولو اريد بها ظلمة شديدة كانها ظلمات ايضا لسلم عن التكلف كما بيانه ومن انكر
كون المراد ظلمة شديدة هنا مع تجويز ذلك في قوله تعالى وتركهم في ظلمات فقد كابر ودخل
في زمرة المتعصبين قوله وارتفاعها اى ظلمات وفي نسخة وارتفاعه بالتذكير لانه لفظ ايضا
والتأنيث باعتبار دلالتها على المعنى بالظرف وفاقا لاعتماد الظرف اى فيه على الموصوف ويجوز
ان يكون الظرف وهو فيه خبر مقدم وظلمات مبتدأ لانه نكرة وهذا مراد المص وليس مراده
ان الفاعلية متعينة بالاتفاق اذ لا قائل به وبالجملة اذا اعتمد الظرف كاسم الفاعل واسم المفعول
على احد الاشياء الستة يجوز ان يكون الظاهر فاعلا ع لا واجبا لكن نقل في التسهيل اشترط
سيبويه مع الاعتماد عليها ان يكون المرفوع حدثا ولم يلتفت اليه المص فقال وفاقا قوله

ع بخلاف ما اذا لم يعتمد فان البصريين لا يجوزون اعماله بخلاف الكوفيين

والرعد صوت لما قال المص في سورة الرعد وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما سئل
النبي عليه السلام عن الرعد فقال ملك موكل بالسحاب معه مخاريق من نار يسوق بها السحاب
ولهذا قال والمشهور ان سببه اشارة الى ان التحقيق ما اخبر به الشرع وما ذكره مسلك
الحكماء الغافلين وفي العالم وقال مجاهد الرعد اسم ملك ويقال لصوته ايضا رعد وقيل
زجر السحاب وقيل تسبيح الملك وقيل الرعد نطق الملك والبرق ضحكه قوله اضطراب
اجرام السحاب لما قال الحكماء ان الشمس اذا اشرقت على الارض اليابسة حللت منها
اجزاء نارية يخالطها اجزاء ارضية فيتركب منها دخان ويختلط بالبخار والبخار وهو
ما يحصل بتركب اجزاء هوائية او مائية ويتصاعدان معا الى الطبقة الباردة فينعقد
ثمه سحابا ويحتقن الدخان فيه ويطلب الصعود ان بقي على طبعه الحار والنزول ان ثقل
وبرد وكان يمزق السحاب بعنف فيحدث منه الرعد وقد تشتعل منه لشدة حركته
وقوة السخين فلطيفه ينطفي سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفي حتى يصل الى
الارض وهو الصاعقة كذا في كتب الحكمة وهذا بناء على الاصول الفلسفية ولا يعبأ
اصلا اضطراب من الضرب اى ضرب بعضه بعضا واصطكاكها عطف تفسير له لانه بمعنى
الحركة العنيفة مطلقا وربما يطلق على الانقباض النفساني استعارة قوله اذا حدتها
بوزن رمت اى ساقتها اصل الحد ومن الحداء وهو غناء للعرب تنشط به الابل ثم
استعمل في معنى السوق لان الغناء المعروف سبب للسوق وتشبيه له ففيه استعارة
مكنية حسنة لتشبيه السحاب بابل وركاب وفي الحديث كما رواه ابن جرير الرعد ملك موكل
بالسحاب يسوقها كما يسوق الحادي الابل كذا قيل قوله من الارتعاد اى مشتق منه فان
المجرد قد يرد الى المزيد اذا كان المزيد اعرف بالمعنى الذي اعتبر في الاشتقاق كالوجه من
المواجهة وقيل لفظة من اتصالية كما في قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من
موسى اى هما من جنس واحد يجمعهما الاشتقاق من الرعدة وكذا الحال في قوله من
برق الشيء كذا في الحاشية الخسروية الاولى الوجه الثاني لان الوجه الاول يحتاج الى
البيان من الثقات الاعيان اذ اشتقاق المجرد من المزيد مع ان المزيد مشتق منه بزيادة
الحرف لا يخلو عن كدر ولو قيل اى مأخوذ منه بناء على ان الاخذ اعم من الاشتقاق لم يبعد
وكذا الكلام من برق قوله ولذلك لم يجمعا اى مع ان معنى الجمع مراد للمبالغة في بيان
حال المنافقين وانما جمع الظلمة لعدم كونها مصدرا في الاصل بل هي اسم يقابل النور
ومن ادعى ولك فعليه البيان على انه اريد بها انواع كما عرفته والرعد والبرق لا يراد
بهما الانواع وان كان لهما انواعا والنكتة مبنية على الارادة ولا يقال الرعود والبروق
غير مستحسن لانه وقعت في اشعار البلغاء وفي الكشاف كقول البحتري يا عارضا متلفعا

ببروده يختال بين بروقه ورعوده وترك قول الكشاف والثاني ان يراد الحدثان
كانه قيل وارعاد وابراق لانه مخالف للاستعمال اذ هما مشهوران في العين ولم يذكر كون
تنوينه للتنويع كانه قيل فيه ظلمات داجيه ورعد قاصف وبرق خاطف لانه اكتفى
ببيان كون تنوين صيب للتنويع **قوله** الضمير لاصحاب الصيب استدل على كون المراد
كمثل ذوي صيب هناك يكون هذا الضمير راجعا اليهم ولولاه لاستغنى عن تقدير ذوي
وقدم توضيحه لكن قوله هنا لايخلو عن اشكال فان ظاهر كلامه ان كون الضمير راجعا
اليهم بينه بان معناه باق وما مر بين كون معناه مرادا يكون ضمير يجعلون راجعا اليه
ففيه شائبة دور فليتامل **قوله** فيجوز ان يعول اي يراعي وفي قوله فيجوز اشارة الى انه
يجوز ان لايعول عليه وكونه في بعض المواضع واجبا العارض لاينافي ذلك كعدم استقامة
المعنى عند عدم المراعاة كما فيما نحن فيه فانه لولم يراع ذلك وقيل يجعل اصابعه للزم لكون
الصيب اصبعا ولايخفى عدم سلاسة واعتبار المجاز في مثله ركيك والمراد بحسان حسان
بن ثابت رضي الله تعالى عنه يصف ملوك الشام وهم اولاد جفنة فضمير يسقون لاولاد
جفنة وبردى بفتح الموحدة والراء والدال المهملتين نهر بدمشق والقول بانها
وادبها واه والبريص شعبة منه بالصاد المهملة كما هو المشهور ويروى بالضاد المعجمة
واصل معنى ورد جاء الماء ليستقي قال تعالى ولما ورد ماء مدين الاية وتعدية الورود
بعلى لتضمنه معنى النزول والا فهو متعد بنفسه اذ المتعدي بعلى بمعنى الوصول لايتعدى
بنفسه كما صرح به البعض اي يسقى اولاد جفنة من قدم البريص نازلا عليهم يصفق
من التصفيق وهو التحويل من اناء الى اناء اخر للتصفية والرحيق الشراب الخالص
الذي لاغش السلسل السهل الانحدار اي يسقون من رد البريص نازلا عليهم ضيفا
لهم ماء برد مصفى بالتحويل من اناء الى اناء ممزوجا مع الخمر الصافي قوله بالرحيق متعلق
بيسقون او حال من الماء الذي اقيم بردى مقامه وهو الظاهر وقيل حال من ضمير
يصفق لكونه راجعا الى الماء والمال واحد **قوله** حيث ذكر الضمير في يصفق لانه راجع الى الماء
المحذوف لكن روعي وذكر الضمير وهو محل الاستشهاد ولولم يراع لانث الضمير لرجوعه الى البردى
المؤنث وذكر من التذكير ضد التانيث **قوله** والجملة استيناف اي ما وقع في جواب
سؤال مقدر اشار اليه بقوله فكانه لما ضيق الظن متوجه الى قيل اي فكانه قيل
فكيف لما ذكر مايؤذن الخ ولما كان السؤال مقدرا لامحققا قال فكانه قيل الخ وفيه اشارة
الى وجه ترك العطف وجوز كونها في محل جر على انها صفة لذوي المقدر وكونها صفة
صيب وكذا جملة يكاد لتاويلها بلايطيقونه والتكلف ذلك لم يلتفت اليه المص وتكلفه
لايخ من بيانه قوله مايؤذن بالشدة الخ المراد بما يؤذن مجموع الظلمات والرعد والبرق عصام

لاالرعد فقط كما ذهب اليه الكشاف كانه قيل فكيف حالهم مع تلك الامور واجيب بان
حالهم مع تلك الامور الشديدة ابتلاءهم بالصواعد الهائلة المهلكة حتى اضطروا الى
ان يجعلوا اصابعهم في اذانهم حذر الموت وكون الجملة مستانفة شرط ان يكون جوابا
لسؤال اقتضته الاولى والسؤال الذي اقتضته الاولى ما قرره المص لا ما ذهب اليه
الشيخ الزمخشري من قوله فكيف حالهم مع مثل هذا الرعد فقيل يجعلون الاية والبعض
جوز كون الاشارة في مع ذلك الى الرعد فقط فلا مخالفة للزمخشري وهو ضعيف اما اولا
فلان قوله مايؤذن بالشدة كالنص في العموم الى الامور الثلثة والتخصيص بالرعد
مع كونه عدولا عن صوب الصواب تحكم فانه ليس باولى من تخصيصه بالبرق ذلك
والظلمات واما ثانيا فلان العلامة المؤذنة للصواعق الشديدة مجموع الامور الثلثة
لاالرعد كما يشهد به الاستقراء ولو سلم كون الرعد وحده علامة للصاعقة فهو بانضمام
الامرين المذكورين احرى بذلك وجعلهم الاصابع في اذانهم ليس لاجل الرعد حتى يقال
ان الجواب بجعل الاصابع في اذانهم ينادي على اختصاص السؤال بحال الرعد كما زعم
بل من الصواعق **قوله** وانما اطلق الاصابع اي انما استعملها موضع الانامل للمبالغة في بيان
شدة رعبهم اذ الانامل جزء مخصوص من الاصابع والمعتاد ادخالها دون الاصابع بتمامها
فعبر عنها بالاصابع ايذانا بانهم يبالغون في ادخال اناملهم لشدة الرعب فكانهم يدخلون
جميعها مبالغة في السد ثم ان لم يحمل على انقسام الاحاد بحمل اضافة الجمع على الاستغراق فيفيد
كمال المبالغة للاشعار بان كل فرد منهم يجعل اصابعه العشرة في اذنيه وهذا وان كان محالا
لكن المراد التصوير والتمثيل وهذه مبالغة لافوقها مبالغة لكن الظاهر انه من قبيل انقسام
الاحاد الى الاحاد مثل ركب القوم دوابهم وقيل في قوله يجعلون مبالغة في فرط حيرتهم
من وجوه احدها نسبة الجعل الى كل الاصابع وهو منسوب الى البعض منها وهو الانامل
وثانيها من حيث الابهام في الاصابع والمعهود اصبع مخصوص وهو السبابة فكانهم
في فرط دهشتهم يدخلون في اي اصبع كانت في اذانهم ولا يسلكون مسلك المعهود
وثالثها وضع ذلك الجعل موضع الادخال فان جعل شئ في شئ ادل على احاطة الثاني
بالاول من ادخاله فيه وهذه دقايق لم يتنبهوا لها انتهى والوجه الاول مستفاد من بيان
المص والثاني مذكور في الكشاف مع توضيح فيه واما الثالث فغير متعارف فلا بد من بيان
من الثقات قال المص في اوائل سورة الانعام والجعل فيه معنى التضمين وهذا ايضا
ليس بمناسب هنا بل الجعل هنا بمعنى صير وهو يفيد الانتقال من حال الى حال في بعض
المواضع ولتغير حالهم اختير الجعل واختير المضارع اما للاستمرار او لحكاية الحال الماضية
استحضارا لتلك الحالة الشديدة الشنيعة ثم هنا احتمالات ثلثة مجاز لغوي ذكر الكل

وارادة الجزء كما في كتب المعاني او مجاز عقلي باسناد ما للبعض الى الكل او مجاز في الحذف اي يجعلون انامل اصابعهم وخير الامور اوساطها اذ المبالغة انما يتاتى اذا كانت الاصابع باقية على حقيقتها وقد صرحوا بان المجاز العقلي ابلغ من المجاز اللغوي وان كان المبالغة متحققة في المجاز اللغوي المرسل باعتبار ان تبادر الذهن الى المعنى الحقيقي قبل النظر الى القرينة وعن هنا قال اهل البيان المجاز ابلغ من الحقيقة وهنا يتبادر الذهن الى الاصابع وانهم جعلوها في اذانهم قبل الالتفات الى القرينة المانعة وكفى بهذا في افادة المبالغة وقول بعض اهل المعاني ان المجاز المرسل لا يفيد مبالغة كالاستعارة غير مسلم عند صاحب الكشاف كما قيل او مأول بانه لا يفيد المبالغة كافادتها الاستعارة بل يفيدها دون افادة الاستعارة **قوله** متعلق بيجعلون لا بالموت لانه بعيد وتقدمه عليه ليس له وجه ظاهر اى من اجلها فلفظة من تعليلية بتقدير مضاف اى من اجل اصابتها اذ العلل المعاني لا الذوات من القيمة وهي شدة شهوة اللبن يقال عام الى اللبن اذا اشتهاه والمعنى سقاه من اجل القيمة بمعنى انها الباعث عليه فذكر من هنا يغني غناء اللام في المفعول له فقد يكون غاية يقصد حصوله كضربت للتاديب او من التاديب وقد يكون باعثا على الفعل الذي قبلها كقعدت من الجبن وما نحن فيه من هذا القبيل اذ الصواعق والقيمة امر باعث يتقدم وجوده ومن التعليلية من متفرعات معنى من الابتدائية اذ العلة منشأ المعلول ومبدؤه ولعل اختيار من على اللام للتنبيه على ذلك وان من التعليلية كاللام تدخل على الباعث المتقدم كما فيما نحن فيه والغرض المتاخر كقوله تعالى وهب لنا من رحمتنا اى من اجل رحمتنا والرحمة الاحسان وهو نتيجة الهبة منه مرتب عليها كالتاديب ولم يصب من انكر دخول من على الغرض المتاخر **قوله** والصاعقة قصفة بفتح القاف وسكون الصاد المهملة وبعدها فاء اى شدة صوت هائل بزنة الفاعل بمعنى موقع في الهول اى الخوف فالهائل كاللابن للنسب قوله معها نار اشارة الى ان النار اصل متبوع وقد يطلق على النار وحدها نقل عن الاساس انه قال هي نار لا تمر بشيء الا احرقته مع وقع شديد وحكى الجوهري عن ابي زيد لكن قيل انه غير مناسب في هذا المقام ولعل وجهه ان الجعل المذكور ناش من شدة الصوت لا النار وحدها فان لاجل النار جعل الاصابع في الاذان لا معنى له بل الواقع حينئذ غمض الابصار لا تمر بشيء الا اتت اى غلبت عليه واهلكته وهذا القصر انما يتاتى اذا اعتبر قيد مع وقع شديد ولظهوره تركه من الصعق اى الصاعقة مشتقة من الصعق وهو شدة الصوت واعتبر في المشتق شدة الصوت معها نار وهذا يؤيد ان الصاعقة ليست هي النار وحدها بل الصوت الشديد معها لكن في المعالم وقال شهر بن حوشب الرعد صوت ملك يزجي السحاب فاذا بدوضها فاذا اشتد غضبه طار من فيه النار وهي الصواعق وهذا يشعر بانها هي النار وهو الظاهر من قوله تعالى ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء

ع القصفة واحد القصف واصل معناه الكسر وقاصف الرعد اشده يكون صوتا متعاقبا منكسرا

ط لان اى المتعدى بعلى يكون بمعنى الغلبة وكذا ان نقول تعديته بعلى لتضمنه معنى الغلبة

الاية

الاية وبالجملة انها تطلق على معنيين اما بالاشتراك او الحقيقة في قصفة رعد والمجاز في نار ويحتمل العكس وكلام المص يميل الى كونها حقيقة في قصفة رعد ومجاز في النار **قوله** وقد يطلق على كل هائل في بعض النسخ مسموع ومشاهد بالواو وفي بعضها او قوله وقد يطلق على كل ما يناسب نسخة الواو والهائل المسموع الصوت الشديد والمشاهد كالنار والمطر الشديد والصاعقة على ما فسره المص يجتمع فيها الامران نقل عن الراغب انه قال قال بعض اهل اللغة الصاعقة على ثلثة اوجه الموت كقوله تعالى فصعق من في السموات ومن في الارض الاية والعذاب كقوله تعالى انذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود والنار كقوله تعالى ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء الاية وهي اشياء متولدة من الصاعقة وهو قريب مما ذكر **قوله** يقال صقع الديك ايا بيان لاستواء البنائين في التصرف صقع بمعنى صاح وخطيب مصقع بكسر الميم كمنبر من عادته ان يجهر بكلامه **قوله** وصقعته الصاقعة بتقديم القاف مثل صعقته الصاعقة بتقديم العين اذا اهلكته واحرقته او شدة الصوت ولم يشر هنا الى معنى الاهلاك بل اكتفى بشدة الصوت اكتفاء بقوله لاستواء كلا البنائين وايضا شدة الصوت قد يؤدي الى الهلاك **قوله** وهي في الاصل قيد به لانها الآن اسم بحسب الاستعمال فنقل من الوصفية الى الاسمية فالاولى ان يكون التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كتاء الحقيقة اما صفة لقصفة رعد فيكون التاء للتانيث او للرعد فلا يكون التاء للتانيث لكون موصوف مذكرا فيكون للمبالغة كما في الرواية وهو الراوي الذي يكثر الرواية شعرا كان او غيره او مصدر لان فاعلا مع التاء وبدونها يكون مصدرا نحو قمت قائما ونحو العافية بمعنى العفو والكاذبة بمعنى الكذب لكنه مقصور على السماع ولعدم العلم بالسماع هنا او لعدم شهرتها اخر هذا الاحتمال وهذا بيان اصل معناه ونقل الى الاسم كما مر فهو اسم لقصفة رعد لا صفة بحسب الاستعمال وجمع الصاعقة صواعق بلا شذوذ لان فاعلا اذا نقل الى الاسمية يجمع على فواعل قياسا بلا شذوذ واذا كان صفة باعتبار اصل وضعها يجمع على فواعل قياسا فان فاعلا اذا كان وصفا للمذكر الغير العاقل يجمع على فواعل بلا شذوذ كما صرح به الفاضل الجاربردي **قوله** نصب على العلة اى على ان يكون مفعولا له للفعل المعلل بالصواعق لئلا يلزم تعدد المفعول له بلا عطف وهذا من قبيل ضربت تاديبا له فهو غرض متاخر اذ المعنى احترازا عن الموت والصواعق باعث متقدم ولعل لهذا تركه من هنا وذكره هناك **قوله** كقوله اى الحاتم الطائي الجواد المشهور واغفر عوراء الكريم ادخاره استشهد به لان كون المفعول له معرفة نادر واشار الى انه وان كان نادرا لكنه مستعمل في كلام الفصحاء فيكون فصيحا والعوراء الكلمة القبيحة وادخاره مفعول له معرف بالاضافة كحذر الموت

وهذا محل الاستشهاد والمعنى لو اساء الى انسان بالقاء الكلمة المرة القبيحة استرها ولا اكافي
عليها لادخاره ليوم احتاج اليه فيه كذا فسروه لكن ح ليس حثا على مكارم الاخلاق
والصبر على الاذى فالاحسن ان المراد ادخار مودته ومحبته على ان يكون الضمير راجعا
الى الكريم وحاصله ولا اكافي لتدوم مودتنا واما شتم اللئيم فاعراضنا عن ثاره للمبالغة
في الكرم كما قال بعده واعرض عن شتم اللئيم تكرما فهو يفيد ان في مقابلة الاساءة
بفعل الاحسان صديقا كان المسيء او عدوا **قوله** زوال الحيوة اى عدمها عما يتصف بها
بالفعل فاطلاقه على العدم السابق على الحيوة كما في قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم مجاز ولا
يلزم كون عدم الحيوة عن الجنينين عند استعداد للحيوة موتا لعدم اتصافه بالحيوة
بالفعل والحيوة حقيقة في القوة الحساسة او ما يقتضيها كذا قال المص في تفسير قوله تعالى
وكنتم امواتا فاحياكم الاية وقيل هي قوة هي مبدأ الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال
النوع اى تتبع اعتدال المزاج المسمى باعتدال النوعي فح يكون بين الحيوة والموت تقابل
العدم والملكة **قوله** وقيل عرض اى موجود في الخارج يضاد الحيوة واستدل بقوله تعالى
خلق الموت والحيوة فان الخلق ايجاد بمعنى اعطاء الوجود فيكون الموت موجودا كالحيوة
ورد بان الخلق لانم بمعنى الايجاد فانه معنى شرعي لا يجب اعتباره في كل موضع بل بمعنى التقدير لكم
وهو معنى لغوي له وقد يعتبر عند قيام القرينة على عدم المعنى الشرعي كقوله تعالى انى اخلق
من الطين كهيئة الطير الاية وهنا كذلك فيكون بمعنى التقدير والاعدام اى الاعدام
الحادثة مقدرة اى مقضية واما الاعدام الازلية فلا يتعلق بها الارادة ولا التقدير
اللهم الا ان يتكلف قال المص في اوائل سورة الانعام ومن زعم ان الظلمة عرض يضاد النور
احتج بهذه الآية ولم يعلم ان عدم الملكة كالعمى ليس عدم الصرف حتى لا يتعلق به الجعل وهنا
يوهم كلامه خلافه فليتامل وقد قيل والاعدام مخلوقة لما لها من شائبة التحقق يعنى
ان استعداد الموضوع معتبر في مفهومها وهو امر وجودي فيجوز ان يعتبر تعلق الخلق
والايجاد باعتبار ذلك وما ورد في الحديث من ان الحياة فرس والموت كبش املح حتى
ذهب بعض الظاهرية الى انهما جسمان فهو من قبيل التمثيل وقد صرح به شراح الحديث في
قوله عليه السلام يؤتى بالموت يوم القيمة على صورة كبش املح ليذبح وفي قوله عليه السلام
على صورة كبش اشارة اليه فلا ينبغي ان يغفل عن اشارته العلية وتلويحاته السنية
قوله كما لا يفوت المحاط به المحيط وفيه اشارة الى ان الكلام استعارة تمثيلية فتوجه
وكن على بصيرة واللام ان حمل على الجنس كما هو الظاهر فلا يكون من قبيل وضع الظاهر
موضع المضمر وان حمل على العهد فيكون من هذا القبيل للتنصيص على كفرهم **قوله** والجملة
اعتراضية هذا مسلك الزمخشري فانه اختار جواز كون وقوعه في اخر الكلام وتبعه المص

كذا قيل

كذا قيل لكن الظاهر ان مراده ما قاله ابو حيان من انها دخلت بين هاتين الجملتين
يجعلون اصابعهم ويكاد البرق وهما من قصة واحدة فيكون موافقا لما ذهب اليه
الجمهور من انه واقع باثناء الكلام او بين الكلامين متصلين معنى والنكتة فيه التنصيص
على كفرهم وعدم خلاصهم من عذاب الله تعالى واخذه بوجه من الوجوه **قوله** لا تخلصهم
الخداع الخ فيه نوع رمز الى ان المراد المنافقون اذ الحيل والخدع من اوصافهم فيكون
اللام للعهد لكن قد عرفت انها للجنس وان المنافقين يدخلون فيهم دخولا اوليا فلا
تعرض لبيان الخداع الا يرى الى قوله تعالى في سورة الطارق والله من ورائهم محيط
وايضا الكيد والحيلة لا يختص بالمنافقين وقد نص في القران كيد ما عداهم قال تعالى
انهم يكيدون كيدا واكيد كيدا وقال تعالى ومكروا ومكر الله الاية فلا اختصاص لهما
بالمنافقين وان كان طرق الحيلة مختلفة بينهم لكنهم متفقين في اصل الكيد **قوله** كانه
جواب لمن يقول الخ فيه رد لمسلك الزمخشري فانه قدر السؤال بانه فكيف حالهم مع
مثل ذلك البرق الخ ويتراى في بادي الرأى انه انسب بالجواب لكن مختار المص احسن
فان قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم يقتضى ما ذهب اليه المص
ولهذا قال المص هناك اى ولو شاء الله ان يذهب بسمعهم بقصيف الرعد وابصارهم
بوميض البرق لذهب بهما ولا ريب في ان السمع لا يذهب بالبرق وانما ذكر البرق لانه
لا يخلو الصواعق عنه عادة والمعنى يكاد البرق المقرون بالصواعق ولشدة تاثيره
مع الصواعق خص بالذكر اولا ثم اشير الى العموم ثانيا بقوله ولو شاء الله الآية
ولا ينبغي ان يغفل عن قرينة ما ذكره المص وسر ما اختاره انه حمل قوله يجعلون
اصابعهم الاية على كونه جوابا عن سؤال بانه كيف حالهم مع ذلك اى مع تلك الظلمات
ورعد وبرق فاجيب بان حالهم بعد ذلك اصعب منه وهو ابتلاءهم الصواعق
فلما دخل السؤال عن حالهم مع البرق في السؤال المذكور فلا جرم انه حمل على جواب
سؤال حالهم مع تلك الصواعق الهائلة لذكره عقيبه مع تلك القرينة المذكورة
القوية **قوله** وضعت لمقاربة الوجوه هذا اصطلاح النحاة باعتبار افراده والا فبعضها
ما هو للشروع كطفق ومنها ما هو للترجي كعسى لعروض سببه اى سببه الناقص اذ
وجود شرط وانتفاع مانع من جملة السبب التام لكن بمجرد عروض سببه يفيد قرب
مضمون الخبر من الوجود للفاعل ولم يتعارض المقاربة عند وجود الشرط وارتفاع
الموانع كلها مع فقد السبب فان تاثير السبب اقوى من تاثير الشرط وانتفاع
الموانع حتى لو وجد الشرط وارتفع المانع من غير وجود سببه لا يعرف استعمال
كاد هناك **قوله** وعسى الخ بينه تطفلا وكشفا لحال كاد ولهذا قال وعسى موضوعة

لرجائه فهي خبر محض ومعنى قوله موضوعة لرجائه موضوعة لرجاء دنوه يدل عليه
قوله الآتي لمشاركتهما في اصل معنى المقاربة فكاد لمقاربة الخبر من الوجود وعسى لرجاء
دنوه فعسى عند المص داخلة في افعال المقاربة ولا ينبغي ان يقال ان عسى ليس
افعال المقاربة عند المص اذ هو طمع في حق غيره تعالى وانما يكون الطمع فيما ليس
الطامع على وثوق من حصوله فكيف يحكم بدنوها لا يوثق بحصوله وهذا اختار الفاضل
الاسترابادي وتبعه المص ولذا لم يقل وعسى من افعال المقاربة لان اللازم من ذلك
ان لا يكون مدلوله المقاربة الحصولية والمدعى ليس ذلك ولا يلزم ان لا يكون مدلوله
المقاربة رجاء وهو المدعى فان في الرجاء نوع مقاربة لانه ترقب حصول شيء وانتظاره
فان الطامع وان لم يكن على وثوق من حصوله لكن على رجاء من حصوله لامكان حصوله
وبهذا يمتاز عن التمني واما القول ولا يجوز ان يقال رجاء دنو الخبر لان عسى لطمع حصول
مضمونه مطلقا سواء يرجى حصوله عن قريب او بعيدة مدة طويلة تقول عسى الله
ان يدخلني الجنة وعسى النبي ان يشفع لي فضعيف جدا لان قرب كل شيء قرب بناسبه
اذ تحقق السبب يقتضي تحقق المسبب ولو بعد حين فاذا تحقق يكون حصوله رجاء
قريبا وقد فسر المص قوله تعالى عذابا قريبا بعذاب الآخرة ثم قال وقربه لتحققه فان
كل ما هو آت قريب انتهى وقد قال الشاعر ما ابعد ما فات وما اقرب ما آت والقولان
المذكوران ونحوهما انما يقال فيما اذا تحقق السبب العادي لقربه لتحققه بحسب العادة
والرجاء وعدم الجزم لعدم كون السبب عقليا وهذا سر ما قاله الجزولي وابن الحاجب
واكثر المحققين ان معناه رجاء دنو الخبر قوله فهي اى كاد خبر محض ليس فيه شائبة
الانشائية لكونها موضوعة لمقاربة الخبر ولذلك جاءت متصرفة اى لها ماض ومستقبل
ومجهول وامر ونهي كسائر الافعال الموضوعة للاخبار بخلاف عسى فانه غير متصرف حيث
لا يجيء منه مضارع ومجهول وامر ونهي الى غير ذلك من الامثلة وانما لم يتصرف لكونها
مستعملة في الانشاء شابهت الحرف اذ الانشاءات في الاغلب من معاني الحروف والحروف
لا يتصرف فيها وكذا ما يشابهها لكن هذا بناء على المشهور من قول النحاة وفي كلام
بعضهم جاء عسيت وعسيتما وفي شرح المقامات انه يقال عسيت اعسى وعلى هذا
يقال عاس وجاء ايضا عسى بكسر السين بوزن حذر كذا قاله بعض المحشين
قوله وخبرها اى خبر كاد مشروط فيه ان يكون مضارعا غير مقترن بان المصدرية
الاستقبالية لمنافاتها لما قصد منها وهو القرب فاختير المضارع الدال على الحال المناسب
للقرب فانه وان احتمل الاستقبال لكن عند تجرده عن علامة الاستقبال يتبادر منه
الحال بمعونة المقام وهذا على الاكثر الاشهر والا فقد يجيء مع ان وقد يكون الخبر جملة اسمية

ط فمعنى كاد زيد يخرج انه قرب خروجه من الحال لا قرب وجوده في الحال فانه يستلزم اجتماع المتنافيين منه

قوله على

قوله على انه اى الخبر المقصود بالقرب اى بقرب حصوله للاسم بخلاف الماضي فانه يحتمل
الانقطاع فلا يدل على حصول القرب والجملة الاسمية لا يدل على التجدد بل يدل على
الدوام عقلا وقرب الحصول انما يكون في المتجدد من غير ان اى لفظة ان متعلق
بقوله مضارعا قوله لمشاركتهما الخ علة للحملين وفي هذا الكلام دليل على ان عسى فيها
معنى المقاربة عند المص كما مر توضيحه قوله وقرئ يخطف بكسر الطاء المخففة وهي
قراءة مجاهد والفتح افصح ولذا جعله اصلا وقرئ في الشواذ يخطف بفتح الخاء وكسر
الطاء المشددة واصله يختطف فنقلت وقرئ ايضا يخطف بكسر الخاء لالتقاء
الساكنين لانه لم ينقل حركة التاء الى الخاء بل حذفت فلزم التقاء الساكنين فحرك الخاء
بالكسر واتبع الياء لها فصار يخطف بكسر الياء والخاء وتشديد الطاء وقرئ ويتخطف
كقوله ويتخطف الناس من حولهم لكن ههنا يتخطف بالبناء للفاعل ونصب ابصارهم
لانه متعد وفي قراءة المزيدات مبالغة قوله استيناف ثالث ولذا اختير الفصل خفوق
البرق المقارن للصواعق فان خفوقه فوق الخفوق الذي للبرق الغير المقارن لها
فبملاحظة ذلك منشأ السؤال المذكور الخفوق بضم الخاء المعجمة والفاء وفي آخره قاف
لمعانه واصله الاضطراب وسمي به اللمعان لاضطرابه وخفيته اى اختفاؤه كما هو شأن
البرق قال الشاعر وكان البرق مصحف قار فانطباقا مرة وانفتاحا وخفيته بفتح الخاء
المعجمة وسكون الفاء وياء مثناة تحتية وهاء تانيث بزنة المرة وتارة مثنى تارة
وهي المرة او الحالة اى في حالتي الظهور والخفاء والاستتار وكلما لمع مشوا فيه وكلما
اختفاء واظلم بسبب اختفائه قاموا ووقفوا قوله واضاء اما متعد اى هنا وقدم
لرجحانه وهو وان احتاج الى حذف مفعول لكن قوله تعالى مشوا يقتضي ظهور محل
مشي كلما نور لهم الخ عبر به توضيحا لمعنى التعدية اذ نور لا يحتمل غير المتعدي والفرق
بين الضوء والنور واضح وقدم البيان في قوله تعالى فلما اضاءت ما حوله الآية ونكر
ممشى لعدم تعينه وفيه اشارة الى كمال حيرتهم وفرط دهشتهم يمشون في اى ممشى
ظهر لهم ولا يرومون ممشى سويا اخذوه اى شرعوه وسلكوه ابتغاء للوصول
الى البغية والنجاة عن المهلكة وضمير اخذوه راجع الى المفعول المحذوف وهو ممشى
اى موضع المشي وفيه اشارة الى ان ضمير فيه في النظم الجليل راجع الى المفعول المحذوف
لكونه مرادا معناه كما حقق ذلك في قوله تعالى يجعلون اصابعهم وعلى تقدير كونه
لازما فهو راجع الى الضوء المدلول عليه دلالة تضمنية بقوله اضاء لكن بتقدير مضاف
وهو مطرح وعن هنا قال مشوا في مطرح نوره في تقرير معنى كونه لازما ومن هنا ظهر
رجحان كونه متعديا ايضا قوله مطرح نوره الاولى مطرح ضوئه اذ لا مقتضي هنا للعدول

م لان اصله فارى فخفف للخفة ولمحافظة الوزن منه

عن الضوء الى النور قوله وكذلك اظلم الخ اى اما متعد ففاعله ضمير البرق والمفعول
محذوف والمعنى واذا اظلم البرق بسبب انطباقه واستتار نوره كل ممشى قاموا
والمحذوف هنا يعتبر كليا وهناك يعتبر جزئيا غير معين ولا يصح هناك ان يقال كل
ممشى وفى استعماله متعديا لما كان فيه نوع خفاء حاول بيانه فقال فانه جاء متعديا
ولم يتعرض لمجيئه لازما لظهوره منقولا من ظلم الليل بكسر اللام فنقلت الى الافعال
بالهمزة فهمزة الافعال للتعدية كاذهب وعلى تقدير كونه لازما كظلم فهمزة الافعال
للصيرورة ولا ضير فيه وله نظائر مثل اشرق واضاء كما مر فان الهمزة الافعال معان
كثيرة لا مانع من اشتراكها فى كلمة واحدة قوله ويشهد له قراءة اظلم الخ فان هذه الجملة
معطوفة على كلما اضاء لهم فيجب ان يكون فيها ضمير راجع الى البرق مثل ضمير اضاء
سواء كان معلوما او مجهولا فلا احتمال ان يكون اظلم مسندا الى عليهم حتى يخل ان
يكون شاهدا على التعدية فهو ظرف مستقر كما ان لهم فى اضاء لهم ظرف مستقر لكن اسناد
اظلم اذا كان مبنيا للمفعول الى البرق مجاز بعلاقة السببية لان انطباقه واختفائه
سبب لخلق الله الظلام عليهم قوله وقول ابى تمام كنيته لكونه مصدرا بالاب واسمه
حبيب بن اوس بن الحارث بن قيس الطائى هما اظلما حالى ثمت اجليا ظلاميهما
عن وجه امرد اشيب اراد بالحالين اليوم والليلة او الخير والشر او الغنى والفقر وقيل
الارشاد والتأديب وثمت حرف عطف لحقتها التاء والمراد باجلائهما ظلاميهما افادتهما
ثمرتى الارشاد والتأديب فقوله هما راجع الى العقل والدهر المذكوران قبله فان ما قبله
• احاولت ارشادى فعقلى مرشدى • ام استمت تأديبى فدهرى مؤدبى • الهمزة
فى احاولت للانكار الوقوعى والخطاب للعاذلة وام متصلة ويجوز ان تكون منقطعة
استمت عطف على احاولت اصله استيمت من الاستيام وهو التكلف فى الطلب
ومحصل البيت انكار ارشادها وتأديبها لاغناء ارشاد العقل وتأديب الدهر عنهما
قال التبريزى فى شرح الديوان جعل اظلم متعديا وذلك قليل فى الاستعمال والقول
بانه لازم هنا وان احالى منصوب انتصاب الظرف يدفعه قوله اجليا ظلاميهما لانه
اعدى اجليا الى الظلامين قوله عن وجه الخ عنى به نفسه اى عن وجهى وانا شاب
فى السن وشيخ فى تجربة الامور او اشيب فى غير اوانه لشدة ما لاقاه من الشدائد
والمعنى الاول هو المعول وفيه صنعة الطباق وامرد واشيب تجريد او التفات وقدم
التفصيل فى قوله تعالى اياك نعبد الاية فى حل قول امرء القيس تطاول ليلك بالاثمد
قوله فانه وان كان من المحدثين الخ الشعراء على طبقات جاهليون كامرء القيس
وزهير والمخضرمون الذين ادركوا الجاهلية والاسلام كحسان ولبيد والمتقدمون

ع وهو مع فصاحته التامة كان من كبار
الادباء والعلماء فى عصره وديوانه
مشهور شرحه الكبار وروى عن
الاخبار والبيت المذكور من قصيدة
مدح بها عياش بن لهيعة
الحضرمى كذا قيل
منه

ص اى التاء التأنيث وهى لغة
فى ثم ثمت وقيل انه مخصوص
بعطف الجمل وعن المازنى
انه كثرى لا كلى
منه

من اهل الاسلام وهم الذين كانوا فى الصدر الاول من الاسلام كجرير وفرزدق وهؤلاء
كلهم يستشهد بكلامهم فى اللغة ومولدون وهم من بعدهم كبشار ومحدثون وهم من
بعدهم كابى تمام والبحترى ومتأخرون كمن حدث بعدهم من شعراء الحجاز والعراق
وهؤلاء لا يستشهد بشعرهم فى اللغة بالاتفاق الا ان يجعل ما يقوله المحدثون بمنزلة ما يرويه
وعن هذا قال المص ولا يبعد ان يجعل الخ قوله وانما قال مع الاضاءة كلما الخ وهذا بناء على ما
اشتهر من ان كلما للعموم واذا للاهمال وقد يستعمل اذا فى العموم ايضا لكن المص بنى كلامه على
ما هو المختار عندهم وقول ابى حيان لا فرق عندى بين كلما واذا من جهة المعنى اذ التكرار متى
فهم من كلما اضاء لزم منه التكرار ايضا فى اذا اظلم عليهم قاموا اذ الامر دائر بين اضاءة البرق
والاظلام ومتى وجد ذا فقد ذا فلزم من تكرار وجود ذا تكرار عدم ذا مدفوع اذ المراد بيان
نكتة ايراد اذا المفيد للجزئية بعد ايراد كلما والاشعار بانهم منهمكون على المشى دون الوقوف
لاجل ان المشى سبب نجاتهم والوقوف يؤدى الى هلاكهم فالعاقل حريص لما ينفعه ومعرض عما
يضره ولافادة ذلك اختير كلما فى اضاء لهم واذا فى اظلم ولا ينافيه لزوم تكرار القيام والوقوف
ايضا بقرينة خارجية على انه لا نم انه متى وجد الاظلام وجد الوقوف كما انه وجد الاضاءة
وجد المشى لجواز مشيهم حين الاظلام طمعا لحصول الاضاءة عقيبه سريعا كما هو المشاهد
فى بعض الاحيان والفرصة واحد الفرص كغرفة وغرف واصل معناها النوبة فى شرب الماء
القليل يقال جاءت فرصة فلان اى نوبته ونقل الى النهزة بالزاء المعجمة ومعنى انتهزوها
انتهض اليها وقام مبادرة وحراص جمع حريص والتوقف معنى قوله قاموا لكن الاولى
الوقف كما قال ومعنى قاموا وقفوا الا وقف من الوقف لا من الوقوف كقام فى مقابلة
قعد او جلس عند من يفرق بينهما فح يكون قام مجازا عن الرواج وقد يكون قام فى مقابلة
مشى فح يكون مجازا عن الكساد وعدم الرواج وهو المراد هنا ومنه قامت السوق اذا
ركدت وكسدت وقد تقدم فى تفسير قوله تعالى ويقيمون الصلوة من قامت السوق
اذا نفقت وراجت فهو من الاضداد ركد الماء اذا لم يجر ويكون بمعنى سكن لكونه لازما
لعدم الجرى وهو المراد هنا واسناد الركود الى السوق مجاز لكونه محلا لركود التجارة وكسادها
وكذا الكلام فى الرواج ووجه كون القيام المقابل للقعود مجازا فى الركود والسكون ان
السكون لازم له ايضا فيستعمل كل منهما فى الركود بمقتضى المقام قوله ان يذهب بسمعهم
بقصيف الرعد اشارة الى المفعول المحذوف الصريح وهو ان يذهب بقرينة الجواب
والغير الصريح وهو بقصيف الرعد وهو شدة صوته الظاهر انه اراد به الصاعقة وبهذا
يظهر كونه جوابا عن السؤال المذكور فالاكتفاء بالقصيف مع انها عبارة عن قصفة
رعد معها نار هائل اما للاختصار فانه السبب لذهاب السمع لا مدخل فيه للنار او للارادة

الكل بذكر الجزء وابصارهم عطف على سمعهم اى ان يذهب بابصارهم بوميض البرق
اى لمعانه قدر هنا المفعول الغير الصريح وميض البرق لان سبب ذهاب الابصار هو لمعانه
كما ان ذهاب الاسماع بقصيف الرعد ولا تنس ما ذكرنا من ان مطابقة الجواب بالسؤال
المذكور بملاحظة قوله تعالى ولو شاء الله الاية فان فيه اشارة الى الصاعقة والبرق
كما عرفت وتعرض فى خفوق البرق وخفية فى تقرير السؤال عن حالى البرق ولا تغفل
عن هذه الدقيقة الانيقة والباء فى بسمعهم وابصارهم للتعدية وفى قصيف وميض
للسببية وتعديته فى النظم الجليل بالباء دون الهمزة قدم وجهه فى قوله تعالى ذهب الله
بنورهم الاية والظاهر ان المراد القوة السامعة والباصرة لا الجارحة المخصوصة والقصيف
فعيل وكذا الوميض مصدران كالنذير وهو المراد هنا اذ المراد شدة الصوت واللمعان
ولا يناسب كونهما وصفين وتكلموا فى كون هذا القول عطفا فقيل انه معطوف على
كلما اضاء لهم الاية بناء على ان المعطوف على الاستينافية لا يلزم ان يكون جوابا لما هو كان
المعطوف عليه جوابا عنه كما فى قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون
فان الاولى استينافية والثانية لا مدخل لها فى الجواب كذا قيل وجوز قدس سره كونه معطوفا
على جميع ما قبلها من غير تكلف وكانه جعله من عطف القصة على القصة لخروجه عن التمثيل
وفيه يطلب المناسبة بين القصتين لا بين اجزائهما من المسندين والمسند اليهما
والمناسبة المصححة للعطف بين القصتين غير ظاهرة فالاولى كونه حالا بتقدير وهم
لو شاء الله لذهب الاية وهو محط الفائدة اذ به يرتبط الجواب بالسؤال الذى قرره
المص مخالفا لما فى الكشاف كما عرفته قوله ولقد تكاثر اللام لام الابتداء اذ لا وجه للقسم
هنا صيغة التفاعل للمبالغة فى شاء واراد ومتصرفاتهما ان قعتا فى خبر الشرط لدلالة الجواب
عليه كما اشار اليه المص بقوله ولو شاء الله ان يذهب الا فى الشئ المستغرب فانه لاستغرابه
لا يكفى عنه قرينة الجواب بل يصرح به دفعا للتوهم غيره فلو قيل فلو شئت بكيت دما لجاز
توهم قصدك لو شئت ان ابكى الدمع لبكيت الدم بدله بل هذا راجح لان تعلق البكاء
بالدم غريب نادر فالمفعول هنا ليس البكاء مطلقا بل بكاء الدم فلا يكون الجواب قرينة
عليه قوية فان المعنى لما كان محتملا لما ذكر من ان قصدك لو شئت ان ابكى دمعا على جريان
العادة بكيت دما من غير قصد اما لعدم الدموع بكثرة البكاء واما لفرط الحرارة واحتراق
الكبد والمعدة فلا بد فى مثل هذا من ذكر المفعول تنصيصا على المقصود ودفعا للتوهم
المردود فلا وجه للاشكال بان الكلام فى مفعول المشية فلو قيل لو شئت بكيت دما واكتفى
بقرينة الجواب لم يحتمل سوى لو شئت ان ابكى دما لبكيت فكيف يدعى عدم الاحتمال
مع حسن المعنى المذكور وهو لو شئت ان ابكى دمعا لبكيت دما لنفاد الدمع بكثرة البكاء

لشفاء الجوى ولا يضره كون الكلام فى مفعول المشية لان مفعولها هو البكاء المتعلق
بالمفعول والجواب ان كان قرينة على البكاء المقيد لا المطلق فان نظر الى المعتاد كان المعنى
ما ذكر وهو لو شئت ان ابكى دمعا لبكيت دما بلا اختيار وان نظر الى الجواب كان المعنى ولو
شئت ان ابكى دمعا لبكيت دما فلا بد من ذكر المفعول وهو البكاء المقيد دفعا للتوهم قيل
قائل هذا البيت ابو يعقوب الجريمى يرثى بقصيدته جريم بن عامر المرى وفى شرح شواهد المعانى
يرثى بها ابنه ليثا واخره ولكن ساحة الصبر اوسع ثم قال وما فى بعض الحواشى من انه للبحترى
كانه من تحريف الناسخ والبكاء الدمع مع الحزن او مطلق الدمع والقول الاول بناء على الاكثر
والا فالبكاء قد يكون مع السرور حتى قالوا الدمع يكون حارا مع الحزن وباردا مع السرور
وبكاء البكر حين الاستيذان رد ان كان الدمع حارا واذن ان كان باردا ووجه دمعة السرور
باردة لما وهو ان سبب البكاء ارتفاع الابخرة ينعصر بها ما فى الدماغ من الرطوبات حتى
تسيل وتلك الابخرة تكون حرارتها عند الحزن اشد لعدم انتشارها كما فى الظاهر على البشرة
ثم انه اذا كان جواب لو نفيا كقوله تعالى ولو شاء الله ما اقتتل الذين وقوله تعالى ولو شاء الله
ما اشركنا وقوله تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه لا يكون المفعول المقدر من جنس الجواب
لان المشية والارادة لا تتعلق بالاعدام الازلية والا لكان تلك الاعدام حادثة قال
قدس سره فى شرح المواقف لان اسناد العدم الى مشية القادر يقتضى حدوثه كما فى الوجود
فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا انتهى ولهذا قدر المص فى الاية الاولى هكذا ولو شاء
هداهم ما اقتتلوا وفى الاية الثانية قال لو شاء الله توحيدهم ما اشركوا وفى الاية الثالثة
لو شاء ايمانهم ما فعلوه على ان ما ذكره المص مال الجواب ولازمه فانه كثيرا ما يعبرون عن النفى
بالاثبات اللازم كقوله تعالى فما ربحت تجارتهم اى خسرت تجارتهم وما وقع فى قوله تعالى يريد الله
ان لا يجعل لهم حظا فى الاخرة فماؤل بمثل ما ذكرناه اى يريد الله ان يجعل لهم حرمانا او عذابا وكذا
نظائره قوله فظاهرها تفريع على كون لو من حروف الشرط وفى نسخ معتمدة بالواو كما هو الظاهر لى
والمعنى وظاهر لو فى هذه الاية الدلالة المذكورة مستعملة هنا بطريق الاستدلال كما فى قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانها لنفى تعدد الآلهة لامتناع الفساد اى الاستدلال
على انتفاء تعدد الآلهة بانتفاء فساد العالم فيكون لانتفاء الاول لانتفاء الثانى وهذا
مختص بمقام الاستدلال وهو مسلك ابن الحاجب والمص حمل ما نحن فيه عليه فقال وظاهر
لو هنا الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثانى اى الاستدلال على انتفاء الشرط بانتفاء
الجزاء اذ انتفاء ذهاب سمعهم وابصارهم يفيد العلم بانتفاء مشيته تعالى اياه فان انتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ضرورة وبداهة سواء كان اللازم عاما او مساويا للملزوم
واليه اشار بقوله انتفاء الملزوم وقد يستعمل لو لانتفاء الثانى لانتفاء الاول فى مقام غير

الاستدلال وقد اشار اليه وظاهرها الدلالة اي الى ان لها معنى اخر خلاف الظاهر وهو ما ذكرناه
اي سبب انتفاء ذهاب اسماعهم وابصارهم في الخارج عدم تعلق مشيته به مع تظاهر الاسباب
من شدة الصوت ووميض البرق بلا التفات الى ان علة العلم بانتفاء الجزاء ما هي وهذا
مختار الجمهور والمص صرح بهذا المعنى في مواضع من تفسيره قال في تفسير قوله تعالى ولو
شاء الله لجمعهم على الهدى الاية اي ولو شاء الله جمعهم على الهدى لوفقهم على الايمان
حتى يؤمنوا ولكن لم يتعلق به مشيته فلا تتهالك عليه انتهى فبين ان انتفاء ايمان
جميعهم لانتفاء تعلق مشيته تعالى به وهذا المعنى غير ما اختاره ههنا صريحا وعين ما لوح
اليه ضمنا فلا ينبغي ان يقال ان المص تبع فيه ابن الحاجب فانه استعمل كلا المعنيين في كتابه
كما عرفته والمناقشة في العبارة على تقدير كون المراد ان ظاهر الاية ههنا الدلالة لا بقيد ههنا
بانه ان حق العبارة الدلالة على انتفاء الاول بانتفاء الثاني لانه يقال دل عليه بكذا وان
لكذا مدفوعة بان اللام في لانتفاء الثاني تعليلية او لانه صلة الانتفاء يرشدك اليه قوله
ضرورة انتفاء الملزوم لها وما فهم من كلامهم ان الشيخ ابن الحاجب لا ينكر ما اختاره
الجمهور لانه متعين في مثل لو جئتني لاكرمتك في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
الاية اذ لا يلزم من انتفاء تعدد الالهة انتفاء الفساد فالشيخ ابن الحاجب في مثل هذا حمل
لو على ما اختاره الجمهور والانصاف عليه الحال وشتت فيه البال والجمهور لا بد وان يعترفوا
بما اختاره ابن الحاجب لان استعمالها على قصد لزوم الثاني للاول مع انتفاء اللازم ليستدل
على انتفاء الملزوم كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا الاية شايع ولا مجال لانكار
هذا الاستعمال كما لا مجال لانكار الاستعمال الاول غاية الامر ان النزاع في كثرة الاستعمال
وقلته فابن الحاجب ادعى ان الاستعمال الاكثر ما ذهب اليه الجمهور اختاروا عكسه وادعوا
انه اكثر استعمالا وما نقل عن ابن الحاجب انه خطأ ما ذهب اليه الجمهور فمحمول على ادعائهم انه اكثر
استعمالا والقول بانه مخطئ في تخطئته اذ الحق ان ما اختاره الجمهور هو الاكثر المشهور بحث
اخر وهذا التوجيه وان كان خلاف الظاهر لكن الاحسن ان ينبغي لكلامهم محملا حسنا حتى
لا يلزم لهم انكار ما هو مشهور الاستعمال عند البلغاء فان استعمال لو في كلا المعنيين ذايع
بين الفصحاء ولها معنى ثالث في نحو نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه وهذه معان
ثلثة لها اما بالاشتراك او بعضها حقيقة وبعضها ثابتة في اللغة واستعمال العرب وللتحرير
التفتازاني في المطول بحث ونصره وبعضه مندفع بما ذكرنا فليتأمل قوله بزيادة الباء للتاكيد
التعدية او على ان اذهب لازم كما قيل بنحوه في تنبت بالدهن لكن كون اذهب لازما ضعيف
قوله وفائدة هذه الشرطية ابداء المانع اي المقصود من هذه الشرطية افادة ان الاسباب
لذهاب سمعهم وابصارهم متحققة باسرها سوى المشية به ولو تحققت لذهب اسماعهم

وابصارهم

وابصارهم لكن لحكمة دقيقة لم تحقق المشية فلم يتحقق الذهاب المذكور وفيه دليل على
ان ما اراده يجب وقوعه وان ما لم يرده لم يقع البتة وان تعاضد الاسباب وتظاهر الالات
مع ما يقتضيه اي عادة والتنبيه على ان تأثير الاسباب في مسبباتها اي بطريق جري العادة
والمذهب عند الاشاعرة ان الاشياء مستندة اليه تعالى ابتداء فلا تأثير في الاسباب
بل المؤثر هو الله تعالى عند تحقق الاسباب بطريق العادة وفي تقريره نوع تسامح فتحقق
الرعد والبرق والصواعق في ظلمات كثيرة اسباب عادية لذهاب سمعهم وابصارهم بخ
بخلق الله تعالى لكن عدم تعلق المشية به كان مانعا فلم يتحقق ذلك لكن ظاهر كلامه ههنا
ان لو حمل على انتفاء الثاني لانتفاء الاول وهو مسلك الجمهور فاخر كلامه لا يلائم اوله فاما
ان يقال اشار ههنا الى ما جوزه فيما سبق حيث قال فظاهرها الدلالة الخ فبين المعنى ههنا
على خلاف الظاهر والاشارة الى المعنيين في الموضعين غير غريب عندهم واما ان يقال بان
لو ههنا استدلالية تفيد ان العلم بانتفاء المشروط التالي الموجود السبب الموقوف
على الشرط يوجب العلم بانتفاء الشرط فلا تناقض وفيه بحث لا يخفى قوله واقع بقدرته
لا تأثير للاسباب اصلا فانه قد يوجد السبب ولا يوجد المسبب كما فيما نحن فيه وكما يوجد
الاكل ولا يوجد الشبع وايضا قد يوجد المسبب بدون السبب قوله كالتصريح به اي بالتنبيه
والتقرير له ولذا ترك العطف لكمال الاتصال بينهما وايراده بالتاكيد للمبالغة في تحقق
مضمونه والاعتناء بشانه وهذا دليل على المذكور قبله كانه قيل ان الله تعالى قادر على ذلك
لانه شيء ممكن مقدور وكل شيء ممكن مقدور فهو قادر عليه ويفهم منه وجه اخر لايراده
بالتاكيد ولما دخل القدرة على اذهابه دخولا اوليا فهو غير مصرح به لكنه كالتصريح لما ذكرناه
والتقرير له بالبينة فاذا ثبت انه تعالى قادر على كل شيء ممكن لزم ان لا يكون غيره تعالى
قادرا مؤثرا استقلالا او جزءا لبرهان التمانع وقدرة العبد سبب عادي لتأثير قدرته تعالى
في افعال العباد وقدرته تعالى وتعلقها تابعة لمشيته وارادته فثبت ان جميع الاشياء الممكنة
واقعة بمشيته تعالى فاتضح كون هذا القول الجليل كالتصريح بما سبق قوله يختص بالموجود
اي في اصطلاح الاشاعرة وهم لا ينكرون اطلاق الشيء على المعدوم مجازا او لغة وفي هذه
الاية يعم المعدوم ايضا اشار اليه المص هنا ومراده بيان اصطلاح اهل السنة على الحقيقة
ولا مجال لانكار اطلاقه على ما ذكرنا فانه تعالى قادر على المعدوم حال بمعنى ان شاء وجوده
اوجده وان لم يشأ وجوده لم يوجده كما انه تعالى قادر على الموجود حال وجوده بمعنى
انه ان شاء عدمه اعدمه وان لم يشأ عدمه لم يعدمه فيلزم التعميم الى الممكن الموجود
والمعدوم قوله لانه في الاصل اي في اصل اللغة مصدر شاء وهذا واضح مستغنى عن
البيان لكنه ذكره تمهيدا لما بعده اطلق بمعنى شاء اصله شائي بتقديم الهمزة فاعل اعلال

كاض اى مصدر اطلق على الفاعل وهو من قامت به المشية كعدل بمعنى عادل ثم شاع
حتى صار حقيقة عرفية ومن قامت به المشية فهو موجود البتة وهذا مراد المص فانه
في صدد اثبات اختصاص الشئ بالموجود وح يتناول البارى تعالى ويتناول الجمادات
الموجودات ح بطريق التغليب فلا اشكال بها قوله كما قال قل اى شئ اكبر شهادة الاية استشهادا
على اطلاقه عليه تعالى بمنزلة البرهان اللمى بعد اشارته الى البرهان الانى فلا اشكال بان
اطلاقه عليه تعالى في الاية يتوقف على صحة اطلاقه عليه تعالى فلو اثبت الاطلاق المذكور به
يلزم شائبة الدور قوله وبمعنى مشئ اخرى اى تارة اخرى بفتح الميم وفي اخره همزة وقد تبدل
ياء فيدغم فح يتناول الجماد بلا تكلف ولا يتناول البارى تعالى وقول اهل الكلام نسمى الله
شيئا لا كالاشياء مصروف على الاطلاق الاول فبين المعنيين عموم من وجه مادة
الاجتماع الموجود العاقل ويتحقق الاول في البارى دون الثانى والثانى في الجمادات
دون الاول ان لم يحمل على التغليب والا فالاول اعم من الثانى مطلقا وتوضيح كلامه
ان الشئ مصدر شاء المتعدى فان اريد به المبنى للفاعل فهو بهذا الاعتبار يراد به
الشائى اما مجازا استعارة فملحقا بالحقيقة او نقلا وان اريد به المصدر المبنى للمفعول
فهو بهذا الاعتبار يراد به المشئ اما مجازا استعارة او نقلا كما فى الاول نظيره لفظ الحمد
يطلق على الحامد وعلى المحمود باعتبارين فلا وجه للاشكال بان استعمال الشئ فى المعنيين
انما يصح اذا اريد به المعنى المصدرى ولم يبق ذلك بالنقل الى الاسمية ولا وجه للجواب
عنه ايضا بان المراد بيان المعنى قبل النقل لان مثل هذه العبارة شايعة في بيان المعنى
المنقول اليه كانه قيل ان الشئ في اصل اللغة مصدر ثم نقل الى الشائى والى المشئ ولاجل
هذا يطلق بمعنى شاء تارة وبمعنى مشئ تارة اخرى قوله اى مشئ وجوده بناء على ان
الوجود اشرف من العدم لان المشية لا تتعلق بالعدم الطارى على الوجود فان العدم
مشئ ايضا لكونه مجعولا كما صرح به في اوائل سورة الانعام وما لم يتعلق به المشية العدم
الاصلى الازلى والا لكان الاعدام الازلية حادثة كما نقلناه عنه قدس سره قوله وما شاء الله
وجوده يريد به ان معنى كونه قادرا على المعدوم حال عدمه انه تعالى ان شاء وجوده
اوجده لان المعدوم الازلى حال عدمه يتعلق به المشية فاعدمه وانما قال فهو موجود
فى الجملة لتعلق المشية به وعدم تخلف المراد عن مشيته تعالى فهو موجود في المستقبل
لا محالة واما القول بان الشئ ح يتناول المعدوم وهو عين مذهب المعتزلة فمدفوع
بان الشئ يتناول المعدوم لغة وايضا لا ينكر الاشاعرة اطلاق الشئ على المعدوم مجازا
كما صرح به الفاضل الخيالى في قوله حقايق الاشياء ثابتة الا والحاصل ان مشيته تعالى تتعلق
بالموجود لكن لا بوجوده لانه تحصيل الحاصل بل بعدمه وبالمعدوم حال عدمه لكن لا بعدمه

بل بوجوده

بل بوجوده كما مر توضيحه وسيجئ ايضا وقيل ان العدم لا يحتاج الى المشية بل عدم مشية
الوجود كاف فى العدم فان علة عدم المعلول عدم علته لكن كلام المص في اوائل سورة
سورة الانعام صريح في تعلق المشية بالاعدام المضافة الى الملكات وهى الاعدام
الطارية على الوجود كما بيناه قوله وعليه اى على ان الشئ بمعنى مشئ وجوده ورد
فى قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير والمعنى ان الله على مشئ وجوده او عدمه فهو قدير
على ايجاده او على اعدامه وكذا معنى قوله تعالى الله خالق كل شئ كل مشئ عدمه او وجوده
وقدم معنى تعلق القدرة بالموجود والمعدوم وارادتهما قوله بلا مثنوية المثنوية
كالمعنوية بمعنى الاستثناء صرح به ارباب اللغة اى بلا استثناء للواجب والممتنع اذ
المشئ لا يتناولهما اما الواجب تعالى فلانه شئ بمعنى شاء لا بمعنى مشئ وهو المراد
هنا واما الممتنع بالذات كاف لشريك البارى واجتماع النقيضين فلانه لا يتعلق به المشية
قطعا لامتناعه بالذات فلا يكون مشيئا كما لا يكون شاء فلا يطلق عليه شئ اصلا قوله
والمعتزلة الا رد لما فى الكشاف من ان هذا المعنى هو المراد هنا فرده بانه يلزم التخصيص واما
التفسيران المذكوران فمنقولان عن اهل اللغة كما اشار اليه بقوله قال سيبويه فلا يصح
ان يقال انه اراد الرد لما فى الكشاف لان الزمخشرى اراد بيان معناه لغة ولا خلاف بيننا
وبين المعتزلة في المعنى اللغوى فان هذا بحث لفظى متعلق باللغة فعندنا الشئ الموجود
فقط فكل شئ موجود عند الاشاعرة وكل موجود شئ عندهم ولا ينكرون اطلاقه على
المعدوم مجازا او لغة كما مر نقله عن الفاضل الخيالى وعند المعتزلة ما ذكر في الكشاف وانما
الخلاف بيننا وبينهم فى ان المعدوم الممكن ع شئ بمعنى انه ثابت متقرر في الخارج منفكا
عن صفة الوجود فمنعه الاشاعرة مطلقا وذهب اليه المعتزلة كما فصل في المواقف وشرحه
واما اطلاق الشئ واستعماله في كلام الله تعالى وكلام الفصحاء فى الموجود والمعدوم الممكن
والمحال والواجب والحادث فمما لا نزاع فيه قوله يصح ان يوجد بمعنى يمكن ان يوجد بالامكان
العام المقيد بالوجود فيتناول الواجب كما قال وهو يعم الواجب والممكن بالامكان الخاص
فالمقسم الممكن بالامكان العام والقسم الممكن بالامكان الخاص فلا محذور وهذا التعريف
لا يتناول الممتنع لقيد يصح ان يوجد اى يمكن لان الصحة تقابل السقم وفى معنى الامكان
استعارة مشهورة ملحقة بالحقيقة وفى المعنى الثانى لما اعتبر صحة المعلومية والاخبارية
يعم الممتنع ايضا كما يعم الواجب والممكن بالامكان الخاص فهو اعم من الاول مطلقا قوله لزمهم
التخصيص اى تخصيص الشئ العام في قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير وقوله تعالى
خالق كل شئ بالممكن ومعنى التخصيص هنا قصر العام على بعض ما يتناوله فيكون الشئ
عام خص منه البعض بدليل العقل اى بدليل هو العقل فالاضافة بيانية فان العقل

قيل ان النابغة حلفت يمينا
غير ذى مثنوية ولا علم
الا حسن ظن بصاحب وقال
العلامة فى شرح ابيات الكتاب
مثنوية استثناء
كانه قيل حلفت غير مستثن
منه

ع وانما قيد المعدوم بالممكن لان الممتنع
من المعدوم منفى لا تقرر له
اصلا اتفاقا
منه

يحكم ضرورة بانه تعالى مخصص منه وكذا الممتنع واما اذا كان بمعنى المشيء فهو باق على
عمومه ولا يحتاج الى التخصص وهو محذور في الجملة وان كان التخصيص بالعقل لا يضر
بكون العام حقيقة في الباقي وكونه حجة في الباقي ايضا اذا كان الاستثناء معلوما كما فيما
نحن فيه قوله بالعقل اشارة الى انه وان لزمهم التخصيص بما سوى مقدور غيره تعالى
ايضا كافعال العباد فانها ممكنة وليست مخلوقة لله عندهم لكن هذا التخصيص لازم
على تقدير كون المراد بالشيء المشيء فمرادهم بيان التخصيص ليخرج الواجب والممتنع فانه
مختص بالمعنى الذى اختاره قوله هو التمكن تذكير الضمير باعتبار الخبر لان المطابقة
به اهم من المطابقة من المرجع المراد من التمكن الحاصل منه المصدر اعنى مبدأ التمكن
فان المصدر قد يطلق عليه قال الفاضل الخيالي في قول النحرير التفتازاني ويفسر التكوين
باخراج المعدوم الخ لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التى هى مبدأ الاضافة كما فى سائر
العبارات كالعلم والارادة والسمع والبصر وغير ذلك فانها دالة على الاضافة والمراد
مبدؤها انتهى لكن قوله وقيل صفة الخ يأبى عنه والمتبادر المعنى الاضافي فح يكون القدرة
امرا اعتباريا لا صفة حقيقية وهذا خلاف ما صرح به اهل السنة من ان القدرة صفة
حقيقية قديمة وتعلقاتها حادثة عند بعض الاشاعرة وقديمة عند بعض اخرين
قال قدس سره في شرح المواقف اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة
صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك به لا عن الفعل انتهى فالا
فالاولى ان المراد من التمكن المبدأ كما قررناه اولا والتقابل باعتبار اخذ الاقتضاء
في القول الثانى وتركه في الاول فان معناه كونه بحيث يصح منه ان يوجد ويلزمه
صحة ان لا يوجد وفي التعريف الثانى اخذ الاقتضاء وهو خلاف المذهب وتأويل انها
صفة تقتضي بواسطة الدواعي والاسباب وان نظر الى ذاته لا اقتضاء فيه وبهذا
الاعتبار يحسن التقابل بينهما والمراد بها صفة وجودية فيوافق مذهب اهل السنة
وهذا وان كان خلاف المتبادر لكن التوفيق للمذهب يقتضيه وهذا اولى مما قيل الاول
معناها لغة والثانى اصطلاحي لان قوله وقيل لا يلايمه وايضا اولى مما قيل التفسير الاول
يقرب من مذهب المعتزلة والثانى مذهب الاشاعرة ومن العجايب ما قيل وانما اختار
كون القدرة نفس التمكن اذ لا دليل ثبوت امر سواه ثم نقل ما في شرح المقاصد
تأييدا لما قاله من اوضح المفاسد فان المتكلمين من اهل السنة ذهبوا الى ان صفات الله
تعالى ليست عين الذات ولا غيرها ومرادهم بذلك الاشارة الى جواب اشكال اورده
المعتزلة علينا بان الصفات السبعة او الثمانية لو كانت صفة حقيقية قديمة لزم
تعدد القدماء فاجاب مشايخنا بذلك كما صرح به في شرح العقائد فما قاله في شرح المقاصد

ط تمامه وقال بشرح المعتبر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات فجعلها صفة عدمية قال فمن اثبت صفة زائدة على سلامة البنية فعليه البرهان واختاره الامام في المحصل مندرج حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا الى سلامة الاعضاء فهو ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر آخر ففيه النزاع انتهى وهذا مجازها قاله الامام الرازي فما في تفسيره من كون القدرة يعنى من كون التمكن بحيث يصح منه الايجاد امرا اعتباريا والا فالقدرة القديمة صفة وجودية باتفاق الاشاعرة كما نقلناه عن شرح المواقف

فأول البتة قوله وقيل قدرة الانسان الخ اشارة الى ان ما قيل عام لهما واما كونه خاصا به تعالى فلا يناسب المرام والمراد بالهيئة العرض الا ان العرض يقال باعتبار عروضه والهيئة
باعتبار حصوله فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا قوله بها يتمكن يشير الى ان القدرة
مبدأ التمكن وانها صفة حقيقية لا اضافة محضة وكذا قدرة سائر الحيوانات
ولشرافة الانسان خصصه بالذكر وقدرة الله تعالى وهذا منشأ التمريض لان القدرة
عند الجمهور المحققين صفة ثبوتية ذاتية قديمة وهذا يقتضى كون القدرة من
الصفات السلبية وهو خلاف المذهب قوله والقادر هو الذى ان شاء اى ان
شاء فعله فعل وان لم يشأ اى وان لم يشأ فعله لم يفعل وفي شرح المواقف وهذا
اولى مما قيل هو الذى ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد
العدم الى مشيئة القادر يقتضى حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم
ازليا لكن الفعل وعدمه اعم من الايجاد والاعدام اى ان شاء وجود المعدوم
فعله اى اوجده واعطاه الوجود وان شاء عدم الموجود فعله اى اعدمه وان
لم يشأ ذلك لم يفعله لما عرفت من ان معنى كونه تعالى قادرا على الموجود حال وجوده
انه ان شاء عدمه اعدمه وان لم يشأ عدمه لم يعدمه وان معنى كونه تعالى قادرا
على المعدوم حال عدمه انه ان شاء وجوده اوجده وان لم يشأ وجوده لم يوجده
وقد عرفت مرارا ان الارادة والمشيئة تتعلق بالعدم الطارى المضاف الى الملكات
وان خالف بعضهم وقال صاحب الارشاد ومعنى قدرته تعالى على الممكن الموجود
حال وجوده ان شاء ابقاءه على الوجود ابقاه عليه فان علة الوجود هى علة
البقاء وان شاء اعدامه اعدمه الى اخر ما ذكرناه وهذا القدر اعنى القادر هو الذى
متفق عليه بين المتكلمين والحكماء لكن الحكماء ذهبوا الى مقدم الشرطية الاولى دائم
الوجود والوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم الانتفاء واما المتكلمون فقد ذهبوا
الى ان الشرطيتين محمولتان على ظاهرهما فكما ان مقدم الشرطية الاولى واقع
كذلك مقدم شرطية الترك واقع فمذهب القائل قرينة قوية على معنى قوله فمعنى
هذا القول هنا ما ذكره المتكلمون فيكون حاصله والقادر هو الذى يصح منه الفعل
والترك وهو عين مذهب المتكلمين فلا وجه للاشكال بان هذا المعنى اصطلاح
الحكماء قوله والقدير الفعال لما يشاء الخ ومعنى الفعال هو المتمكن من الفعل تمكنا
تاما او ذو صفة مقتضية للتمكن التام فان القدير كالقادر صيغة مشتقة ومأخذ
الاشتقاق معتبر فيها وتفسير القدرة باى تفسير كان معتبر فيها ولظهور ذلك تسامح
في العبارة وعبر بالفعال لان المبالغة في تلك الصفة لكونها امرا خفيا لا تعلم الا بالاثار والمبالغة

ع والحاصل ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه شاء وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الاولى اى الفعل واقع دائما ومقدم الشرطية الثانية اى الترك غير واقع دائما واستناع الترك بسبب الخير لا ينافي الاختيار اذ الوجود خير محض وفيض وتركه بخل يجب تنزيه الله تعالى عنه واما المتكلمون فذهبوا الى ان الشرطيتين محمولتان على ظاهرهما كما عرفت

فيها وعن هذا ذكر الفعال بدل الممكن التام ووضع الاثر الظاهر موضع ذي اثر خفي كثير
شايع على قوله على مايشاء اى على قدر مايقتضيه الحكمة لازائد عليه ولا ناقصا عنه وحاصله
على وقوع مايشاء ولايكون الاعلى قدر مايقتضيه الحكمة فانه تعالى راعى الحكمة والمصلحة
وان لم يجب عليه قوله ولذلك قلما يوصف به الا القلة اما بمعنى العدم فالمعنى ولذلك
لايصح ان يوصف به الا الله تعالى او بمعناه الظاهر قيل قال الراغب محال ان يوصف
غير الله تعالى بالقدرة المطلقة يعني بل حقه ان يقال قادر على كذا والقدير هو
الفاعل لمايشاء على قدر مايقتضيه الحكمة لازائدا عليه ولا ناقصا عنه ولذلك لايصح
ان يوصف به الا الله تعالى والمقتدر يقاربه لكنه قد يوصف به البشر واذا استعمل
في الله تعالى فمعناه القدير واذا استعمل في البشر فمعناه المتكلف والمكتسب للقدرة
انتهى ومنه اخذ المص ملخصا ثم قال فيه نظر لان المبالغة امر نسبي لايلزم ان يكون بالمعنى
المذكور ولو تتبعت كلام العرب واهل اللغة لم تجده مختصابه تعالى ولذا وقع في بعض
النسخ فلما يوصف به غير الباري تعالى وكان المص اصلح به مافي النسخة الاولى انتهى
لحمل القلة على معنى يقابل الكثرة والظاهر معنى العدم والله تعالى اعلم اذ كلام الراغب مرغوب
ولايفيد الاحالة الى التتبع مالم ينقل عن العرب الموثوق به عدم اختصاصه به تعالى ثم
هذا بيان على مقتضى العربية والا فصيغة المبالغة في صفاته تعالى وغيرها سواء فان معنى
القادر هو معنى القدير بعينه ومعنى العلام هو العليم والعالم واحد صرح به شراح الحديث
فتامل وكن على بصيرة قوله واشتقاق القدرة اى اخذه من القدر وقد سبق في قوله
الرعد من الارتعاد ان الاخذ اعم من الاشتقاق يجري في الجوامد وفي اخذ الثلاثي
المجرد من المزيد لكونه اشهر من المجرد كما يقال الوجه من المواجهة والرعد من الارتعاد
والقدرة من التقدير كما في الكشاف لكن المص عدل عنه لعدم الاحتياج الى ذلك
لانها يمكن ان يقال انها مشتقة اى مأخوذة من القدر اى المقدار ولم يرد الزمخشري
ولا المص بالاشتقاق ما اصطلح عليه اهل التصريف بل معنى لغوي وهو الاخذ من
اشهر مواده ولذا جعل المصدر وهو القدرة مشتقا من مصدر اخر كما جعل الزمخشري
المصدر المجرد مشتقا من مصدر المزيد ولعدم الضرورة عدل عنه ردا عليه قوله لان القادر
بيان لما هو المناسبة بينهما المصححة لحكم اخذها منه والاول ناظر الى قدرة المخلوق لانه
لايصح بالنسبة اليه تعالى والثاني اى قوله او على مقدار الا بالنسبة الى قدرة الباري تعالى
فان المخلوق لايقدر ان يوقع الفعل على مقدار مشيئته اختار هنا صنعة الترقي
وقدم الاضعف ولو عكس لكان اولى ولاجل هذا قدمه صاحب الارشاد على ما
قدمه المص قوله وفيه دليل اى في قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير دليل على ان الحادث

حال حدوثه مقدور وفائدة ذكره مع ظهوره التنبيه على ان الحادث مقدور حال
حدوثه لا كما زعم المعتزلة من ان الاستطاعة قبل الفعل كذا قيل وليس بشئ اما اولا
فلانه بالنسبة الى العباد واما ثانيا فلان النزاع في تلك المسئلة لفظي كما صرح به التحرير
في شرح العقائد بل فائدة ذلك التنبيه على ان الممكن حال بقائه مقدور كما ان الحادث
حال حدوثه مقدور اذ كون الممكن مقدورا حال بقائه مما ينافس فيه دون الحادث
حال حدوثه فاراد به الرد على من انكر كون الممكن حال بقائه مقدورا قائلا بان ايجاد
الموجود محال فيلزم تحصيل الحاصل ووجه الرد ان المحال ايجاد الموجود بوجود
سابق وهو غير مراد بل ايجاد وجود هو اثر ذلك الايجاد ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه
الى ان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن
الصانع وهو شنيع فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان
العرض عندهم غير باق بل هو على التقضي والتجدد دائما كان العرض دائما محتاجا
الى المؤثر ولما كان شرط الجوهر محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا
الى المؤثر بواسطة شرط احتياجه اليه فلا استغناء عن المؤثر اصلا هذا مافي شرح المواقف
ملخصا والظاهر ان المص اختار هنا مسلك الاشعري لكونه من متبعيه فعلم منه ان
ان المراد بالحادث والممكن مايعم الاعراض والجواهر فهما في بقائهما محتاجان اليه تعالى
في حال حدوثهما اذ البقاء لما كان عبارة عن الوجود في الزمان الثاني فالحادث كما يحتاج
في حال حدوثه الى العلة الموجدة كذلك يحتاج اليها في حال بقائه لتحقق علة الاحتياج
التي هي الحدوث على ما هو مختار جمهور المتكلمين والمص هنا كما هو المتبادر او الحدوث
مع الامكان او الامكان بشرط الحدوث على ما قاله بعض المتكلمين وكلامه هنا
محتمل لذلك ايضا حيث قال والممكن حال بقائه ولم يقل والحادث حال بقائه وقدم
تقرير هذا في سورة الفاتحة في قوله تعالى رب العالمين نعم في الطوالع ما يوهم انه
اختار مذهب الحكماء من ان السبب المحوج الى المؤثر هو الامكان وهنا ذهب اكثر
ارباب الحواشي الى ان قوله والممكن حال بقائه اشارة الى ان علة الاحتياج الامكان
لا الحدوث كما هو المقرر في الكلام لكن تطبيق كلامه على مذهب الاشاعرة احسن
لكونه من كبار الاشاعرة وقد عرفت وجه تطبيقه ومن هذا ظهر ان ذكر الممكن للاشارة
الى ان سبب الاحتياج الى العلة الامكان او الحدوث مع الامكان او الامكان
بشرط الحدوث لا للاشارة الى ان صفاته ممكنة مع قدمها والكلام في صفاته تعالى
انها قديمة لكنها ممكنة صادرة عن الذات بالايجاب عند جمهور المتكلمين وكونه تعالى
مختارا فيما سوى الصفات من العالم وتفصيله في علم الكلام والتعمق فيها هنا مما لا يناسب

فالشئ انما يكون مقدورا
قبل حدوثه لانه ان تعلق القدرة
حال حدوثه لزم تحصيل الحاصل
بالفعل وفي القدرة القديمة يكون القدرة
وهو محال لا قبله يوجب حدوث قدرة الله تعالى
مع الفعل مقدوره وكلاهما باطل كذا في المواقف
او قدم النزاع بيننا وبينهم في مطلع القدرة
فعلم ان قدرة العباد قبل الفعل فان قيل لا قدرة
قديمة او حادثة عند المعتزلة قلنا انهم ينكرون الصفات
قديمة زائدة على الذات ولا ينكرون نفس الصفات

وانكره بعضهم على الاشعري وقالوا ان ادعاء
مثله في الاعراض القارة مكابرة في المحسوس
اللهم الا ان يقال ان المراد انه ليس لها بحسب
ذاته بقاء واستمرار وبقاؤها بالعوض استنادا
لا تقوم به كالجذع المائل اذا استند الى جدار
متى فارقه سقط انتهى ما نقله البعض
عنهم ولا يخفى ضعفه اما اولا فلانه ان كان
مرادهم بالاعراض القارة القار بحسب
تشخصه وذاته فهو اول المسئلة وغير
مسلم والحس يتعلق بالبقاء مطلقا
لا البقاء بحسب الشخص وان اراد
القار بحسب النوع وتجدد الامثال
فلا يضرنا بل الاعتراف بما ذكرناه ومن
تامل في عظم قدرته تعالى وكمالها لا يحط
بباله استبعاد مثل هذا فضلا عن الاستبعاد
الا يرى ان بعضهم ذهبوا الى انه تعالى
اعدم اعضاء وخلق بدلها حية وكذا
امثاله عند من ذهب ان الاجسام
مركبة من جواهر فردة
مختلفة الحقائق

المقام قوله وان مقدور العبد مقدور الله لكن تعلق قدرة الله تعالى بمقدوره بطريق
التأثير والايجاد وتعلق قدرة العبد به بطريق الكسب ومعنى ان القدرة العبد مدخلا
فى الفعل الصادر عنه بالاختيار ان كسبه سبب لتعلق قدرة الله تعالى به بطريق جرى
العادة فلا محذور وهذا مذهب الاشعرى وابى منصور الماتريدى وتعرض ذكره
مع انه داخل فى قوله على ان الحادث الخ بناء على ان اللام للاستغراق ولم يجمع لان استغراق
المفرد اشمل لرده مذهب المعتزلة صريحا بعد رده ضمنا وتخصيص الحادث بالا مدخل
للعبد بعيد لا يقال التأثير معتبر فى القدرة لما مر فى تعريفها بانها التمكن من الايجاد لما لانا
نقول ان الشيخ الاشعرى فسر التأثير بما يعم الكسب قال الفاضل الخيالى وفى كلام الامدى
ان القدرة الحادثة من شانها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى
وح لا اشكال اصلا وقد عرفت ان الكسب سبب عادى لتأثير قدرة الله تعالى فيكون
فى حكم التأثير قوله لانه شئ صغرى وكل شئ مقدور كبرى فينتج ان مقدور العبد مقدور
الله تعالى اما الصغرى فظاهرة لانه لا نزاع فى كونه شيئا بين الفريقين واما الكبرى
فتستفاد من قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير وقوله الله خالق كل شئ بناء على عمومهما
بلا استثناء وتخصيص والمعتزلة ينازعوننا فى عمومها لشبهة تمسكوا بها وقد تكلمنا
عليها فى علم الكلام بحيث يندفع به الاوهام قوله والظاهر ان التمثيلين وهما كمثل الذى
استوقد نارا الآية وقوله اوكصيب الآية الخ قوله والظاهر احتراز عن جعلهما من قبيل
التمثيل المفرد وجه كونه ظاهرا هو ان لفظ المثل شايع فى التشبيهات المركبة ولانه مهما
امكن الحمل على المركب يكون الحمل على التشبيه المفرد مرجوحا فانه يحصل فى النفوس من
تشبيه الهيئة المركبة ما لا يحصل من تشبيه مفرداتها ومن ههنا رجح ارباب البيان
الاستعارة التمثيلية على الاستعارة المفردة حيث امكنت للغرابة الانيقة لكونها منتزعة
من الامور الكثيرة فانك اذا تخيلت هيئة ماخوذة من امور عديدة وهى تشخص الخ
استوقد نارا للاستضاءة فلما اضاءت ما حوله اطفاه الله تعالى نوره فبقوا فى ظلمات
متراكمة خائفين متحسرين ولاجل فوات المقصود بعد قربه من الحصول متحيرين ثم
جعلتها مشبها بها لحال المنافقين يحصل لك معرفة حال المنافقين على وجه يتقاصر عنه
تشبيهك المفرد منها بالمفرد كما قرره المص وكذا الكلام فى الهيئة المنتزعة من امور
كثيرة فى التمثيل الثانى وهى حال من اخذتهم المطر الشديد فى ليلة تكاثفت ظلماتهم
بتراكم السحاب وتتابع قطرات المطر مع الرعد الهائل الخائف والبرق الخاطف
والصواعق المؤدية الى الهلاك وتخريب البلاد والاملاك فاذا تصورتها وشبهت
حال المنافقين بها يكون حالهم كالمحسوس المحقق بخلاف تشبيه المفرد بالمفرد والى هذا

ع اى لا يلزم تعلق القدرتين بمقدور واحد من جهة واحدة بل يلزم تعلق القدرتين من جهتين مه

التفصيل اشار بقوله وهو ان يشبه الخ وتذكير الضمير باعتبار الخبر قوله كيفية
منتزعة الخ اشار الى ان معنى التركيب ههنا ان تقصد الى عدة اشياء مختلفة
فتنتزع منها هيئة وتجعلها مشبها او مشبها به ولهذا صرح صاحب المفتاح فى تشبيه
المركب بالمركب بان كلا من المشبه والمشبه به هيئة منتزعة وكذا المراد بتركيب
وجه الشبه وعبر المص عن الهيئة بالكيفية قوله حتى صارت شيئا واحدا بسبب
الهيئة فان الهيئة الاجتماعية تصير امورا كثيرة واحدة باخرى مثلها وفيه تنبيه
على ان الهيئة اذا شبهت بالمفرد لم يكن تمثيلا وان نوقش فى امكانه قوله كقوله تعالى
مثل الذين الآية اورده لظهور التمثيل فيه كما قرره بقوله فانه تشبيه حال اليهود
والمعنى مثل الذين حملوا التورية اى علموها وكلفوا العمل بها ثم لم يحملوها اى لم يعملوا
بما فيها من الايات التى من جملتها الايات الناطقة بنبوة رسول الله عليه السلام
ولم ينتفعوا بها فظهر من هذا ان المراد حال احبار اليهود والمراد بجهلهم معاملة
جهلهم فان العلم الخالى عن العمل ملحق بالجهل وايضا فى هذا التعبير حسن الازدواج بقوله
فى جهله بما يحمل من اسفار الحكمة اى من كتبها قوله والغرض اى المصلحة والحكمة ولم يرض
بعضهم بهذا التفسير فقال اى المقصود والمعنى المراد ما يترتب على الشئ حتى يفسر
بالحكمة والمصلحة لان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض كما قيل انتهى واستعمال الغرض فى المعنى
المراد غير متعارف ما لم يكن مترتبا على الشئ وترتب تمثيل حال المنافقين على الوجه
المذكور على التمثيلين مطلقا مما لا يخفى على احد قوله من طفئت الخ مفعول التمثيل
بتقدير اللام او الباء مع تقدير الحال كما اشار اليه بقوله او بحال من اخذته السماء
اشارة الى التمثيل الثانى والمراد بالسماء المطر وهو مجاز مشهور فى ليلة مظلمة معنى
قوله تعالى وتركهم فى ظلمات ولو اشار الى وجه الجمع هنا لكان احسن بيانا وقدم
توضيح التمثيلين قوله من قبيل التشبيه المفرد اى من قبيل التشبيه المفرد الذى
لا تعدد فيه ولذا اقحم لفظ قبيل ولما كان المراد تشبيه المفردات المتعددة بالمفردات
المتعددة ايضا قال وهو ان تاخذ الخ قوله فرادى اى بدون ملاحظة انضمام بعضها
مع بعض فتشبهها بامثالها كما سيظهر لك فان فى قوله تعالى وما يستوى الاعمى
شبه الكافر بالاعمى والمؤمن بالبصير وشبه الكفر بالظلمة والايمان بالنور والثواب
بالظل والعقاب بالحرور اى السموم فعول من الحر غلب على السموم والسموم
هو نار تنفذ فى المسام وشبه العالم بالحى والجاهل بالميت والآية من قبيل الاستعارة
المصرحة لكن لابتنائها على التشبيه وان تناسى فيها اوردها مثالا للتشبيه المذكور
وقول امرئ القيس كان قلوب الطير الخ ونظيره مما نحن فيه فانه يأتى اولا بالمشبهات بالعطف

م يرد عليه ان الهيئة ليست بلفظة فكيف يكون مشبهة ومشبها بها والجواب انها جزء صورى وان الهيئة التركيبية اللفظية موضوعة بازاء الهيئة التركيبية المعنوية كذا فى المطالع وفيه تأمل فانها لو كانت لفظا لكانت مسموعة وهو ظاهر البطلان الا ان يقال انها مسموعة مع الاجزاء المادية بلا ترتيب وهذا جيد لمن تخيل كون الهيئة مسموعة مع الاجزاء المادية ونحن لا نتخيل ذلك فالاولى كون المشبه والمشبه به معروض الهيئة من حيث كونه معروضا لا الهيئة نفسها وفى كلامهم نوع اشارة اليه مه

ثم المشبه به كذلك ويسمى تشبيه ملفوف والمعنى كان قلوب الطير رطبا بعضها ويابسا بعضها لدى وكرها اى عند مكان العقاب العناب بضم العين وتشديد النون والحشف وهو ارداء التمر البالى شبه الرطب الطرى من قلوب الطير بالعناب واليابس العتيق منها بالحشف البالى ولايخفى عليك انه ليس لاجتماعها هيئة مخصوصة يعتد بها ويقصد تشبيهها وكذا فى قوله تعالى وما يستوى الاعمى ليس لاجتماع تلك الامور هيئة مخصوصة يعتد بها ويقصد تشبيهها فيحسن فيها تشبيه المفرد بالمفرد بخلاف ما نحن فيه فانه يحسن اعتبار الهيئة من الامور المجتمعة ولهذا زيف كونه من قبيل التمثيلات المفردة ورجح كونه تمثيلا لما فيه من المبالغة والبلاغة قوله بان يشبه فى الاول الخ متعلق بجعلها والمراد بالاول التمثيل الاول ذوات المنافقين المذكورين فى قوله مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فيكون من قبيل التشبيه المفروق ووجه الشبه انهما فى صدد تحصيل مطلب بفرط القاب مع الحرمان الى وصوله واظهارهم اى وبان تشبه اظهار الايمان باستيقاد النار فى ان كلا منهما سبب للخلاص عن الظلمة او للوصول الى المآرب وما انتفعوا به اى وان تشبه ما انتفعوا به فى برهة من الزمان باضاءة النار ما حول المستوقدين فى مطلق الانتفاع واختار هنا كون اضاءت فى قوله فلما اضاءت متعديا ومرجع الضمير فى اضاءت النار وقد ذكر هناك وجوها اخر وزوال اى وان تشبه زوال ذلك اى حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد باهلاكهم متعلق بزوال ذلك اى باهلاك بعضهم بالموت دون القتل اذ لم ينقل قتلهم وجها وهم وافتضاح حال بعضهم ممن لم يموتوا وابقائهم عطف على الزوال على الخسار الدائم اى فى الدنيا حيث كانوا مطرودين عن مجالسهم الشريفة ومحقرين عندهم بعدما كانوا معظمين لديهم باظهار الايمان والاقرار باللسان والمراد بزوال ذلك زوال بعض ذلك من حرمان الغنيمة والمنع عن الخروج الى الغزوة والصلوة عليهم حين موتهم والحضور الى قبورهم قال تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره الآية واما كون دماءهم محقونة واموالهم واولادهم سالمة فباق لازوال له والعذاب السرمد هو العذاب الآخرة المؤبد باطفاء نارهم متعلق بان تشبه المقدر فى فوق وزوال ذلك والمذكور فى النظم الجليل الذهاب بنورهم ولما كان اطفاء نارهم لازماله اقتضاء ذكره ووجه الشبه بينهما حرمان انتفاع بعد حصوله فى الجملة وفى الكشاف شبه اظهار الايمان بالاضاءة والمص عدل عنه وقال شبه ذلك بالاستيقاد اى الايقاد اذ المشبه بالاضاءة هو الانتفاع بالكلمة المجراة على السنتهم كما ان الاضاءة يحصل به الانتفاع دون الاستيقاد وان كان سببا بعيدا للانتفاع

ولعل الزمخشري نظر الى ذلك فشبه اظهار الايمان به وله وجه فى الجملة لكن ما اختاره المص ارجح ثم انه قال شبه زوال النفع باطفاء النار سلوكا لصنعة الاحتباك فانه يفيد كلامه ان زوال النفع يشبه بانطفاء النار وازالة النفع مشابه لاطفاء النار فلو قال الازالة بدل الزوال او الانطفاء بدل الاطفاء لخلا عن تلك الفائدة قوله وفى الثانى اى وفى التمثيل الثانى انفسهم اى بان تشبه انفسهم اى ذواتهم فانها من جملة معانى الانفس كما مر فى قوله تعالى وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون وعبر بها تفننا وتنشيطا باصحاب الصيب واصحاب الصيب اشارة الى ذوى مقدر ووجه الشبه مجرد التلبس كما ان اصحاب الصيب متلبسون بالمطر الذى يحيى به ارض الموات كذلك المنافقون متلبسون بالايمان المحيى للقلوب لكن بحسب الصورة لا لا الحقيقة واليه اشار بقوله وان كان نافعا لكنه عاد ضارا والحاصل انهم مشابهون بهم من حيث ملابستهم بما هو يرى نافعا وفى الحقيقة ضار وايمانهم اى اقرارهم اذ هو المخالط بالكفر وعبر عنه بالايمان لدلالته عليه ظنا لكونه امارة عليه فان امارة الامور الخفية كافية فى صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان بصيب لكن لا مطلقا بل بصيب فيه ظلمات الخ ونفاقهم اى بان تشبه نفاقهم بجعل الاصابع والنفاق وان كان عين الايمان المخالط بالكفر لكنه مغاير له من وجه فان الاقرار وهو المراد بالايمان هنا من حيث يدل على التصديق مشابه للصيب والمطر المذكور ومن حيث يخالط الكفر المبطن مشابه بجعل الاصابع او اراد بالنفاق الكفر المبطن فقط حذرا مفعول له لنفاقهم لكونه مصدرا نكايات المؤمنين اى عن قتلهم وجرحهم يقال نكا فى العدو نكاية اذا قتل فيهم وجرح وما يطرقون اى يصيبون به من سواهم اى سوى المنافقين من الكفرة المجاهرين يعنى مصائب الاذلال والتحقير والمنع عن الغزوة وعدم اعطاء الغنيمة وغير ذلك والاولى كون هذا عطف بيان لنكايات المؤمنين اذ القتل والجرح ليس منقولا فى حقهم كما مر وتحيرهم اى بان تشبه تحيرهم الخ بانهم كلما صادفوا من البرق خفقة اى لمعانا انتهزوها اغتنموها فرصة حال من المفعول او مفعول ثان ان اعتبر معنى الاتخاذ لا حراك لهم بالفتح اى لا حركة لهم وفرصة كغرفة اصل معناها النوبة فى السفر ثم شاع فى كل مطلوب يبادر له خشية فواته واصل معنى الانتهاز الدفع ثم قيل انتهز بمعنى نهض وبادر وهو المراد ههنا قوله وقيل شبه الايمان الخ قائله الراغب فى تفسيره وهو ايضا بيان لقوله او كصيب الخ على ان التشبيه مفرق كذا قيل وفيه ايضا تشبيه انفسهم باصحاب الصيب لم يذكره لما ذكره اولا وعدم الفرق فيه فى هذا القول ونقل ما يخالف لما سبق فان فى هذا القول شبه ايمانهم واقرارهم بلا ملاحظة كون

ايمانهم مخلوطا بالكفر بالصيب والمطر بدون اعتبار كونه مقرونا بظلمات ورعد بخلاف التقرير
الاول كما عرفته ولهذا ورد عليه انه يلزم منه ان المنافقين ذوي الايمان الذي يحيي
القلوب ولا يخفى فساده وعن هذا م ضعفه وزيفه بخلاف الاول فانه لا يستلزم ذلك
ولذا رضي به وحسنه وايضا الانتقال الى المشبهات المعتبرة في هذا الوجه خفي لا سيما القران
وسائر ما اوتي الانسان فانها خفيات جدا بخلاف الوجه الاول كما لا يخفى على الناظر في التقريرين
فان الصيب الذي فيه ظلمات لا بازاء ايمان المنافقين المخالط بالكفر في الاول وفي هذا الوجه
الثاني فالصيب بازاء الايمان المحقق والقران الحميد والمعارف فيرد عليه الامران كما عرفته
من ان هذا الايمان لا تحقق له في المنافقين وربما اوهم ذلك التقرير تحققه لهم والامر
الثاني ان الانتقال الى المشبهات في هذا الوجه غير واضح اذ الكلام في بيان احوال المنافقين
والانتقال الى المشبهات ما ذكر في الوجه الاول وقس على ما ذكرنا سائر المشبهات وفرق
بين ما ذكر في الوجهين واحكم ما وجب اخراجه من البين **قوله** وما ارتبكت بتقديم
الباء على الكاف اي اختلطت اي وان تشبه بما ارتبكت بها اي بالمعارف والايمان
والقران من الشبه بيان لما في ما ارتبكت واعترضت اي دخلت دونها اي عندها دون
هنا بمعنى عند واختلاط الشبه المبطلة بالمعارف والايمان الحق يقتضي وجودها
في المنافقين وقد عرفت انها غير متحققة فيهم كما لا يخفى بالظلمات متعلق بان تشبه
المقدر في ما ارتبكت وجه الشبه بينهما كونهما سببان لعدم الاهتداء الى الطريق السوي
وعدم الامن من ان ينال مكروها **قوله** وما فيها اي وان تشبه بما فيها اي المذكورات
من الوعد والوعيد بالرعد اما مشابهة الوعد به فلان الوعد مورث للسرور
كما ان الرعد في اول حاله باعث للانبساط لكونه امارة للمطر الذي به حيوة كل شيء
واما مشابهة الوعيد به فلانه يورث الانقباض كما ان الرعد وقت شدته وكونه
مقارنا بالصاعقة يوجب الانقباض وبهذا البيان اضمحل الاشكال بان الشيء الواحد
كيف يكون مشبها به للضدين **قوله** وتصامهم اي وان تشبه اظهار صممهم والحال
انهم ليس لهم صمم بحال من يهوله بالتخفيف والتشديد اي يخوفه قوله مع انه لا خلاص لهم
اشارة الى وجه الشبه وهو اي عدم خلاصهم معنى قوله تعالى والله محيط بالكافرين **قوله** واهتزازهم اي انبساطهم
وسرورهم اصل الاهتزاز توالي الحركات في محل واحد ويكنى به عن السرور وهو المراد
هنا اذ منشأ توالي الحركات في الاغلب السرور ولا يبعد ان يراد به الحركة الناشية
عن السرور لما يلمع لهم اي لما يظهر لهم مستعار من لمعان البرق والجامع مطلق الظهور
من رشد بضم الراء ضد الغي واصابة الحق او رفد بكسر الراء وسكون الفاء بعدها دال
مهملة معناه العطاء والشيء المعطى يطمح اليه اي ينظر اليه ابصارهم بمشبههم متعلق

بان تشبيه المقدر في اهتزازهم **قوله** وتحيرهم اي وان تشبه تحيرهم وتوقفهم
عطف على التحير وتوقفهم في الامر ترددهم فيه وهو مجاز من الوقوف مشهور ملحق
بالحقيقة حيث تعدى بفي وان تعدى بعن يكون بمعنى امسك عنه واذا تعدى
بعلى يكون بمعنى علقه عليه وان تعدى بالى كان معناه التاخير فيختلف معناه باختلاف
تعديته مثل قال والظاهر ان المراد بالشبهة الشبهة في حقية الدين القويم
ورسالة النبي الكريم وعروض تلك الشبهة للمنافقين خفي لانهم جازمون في امرهم
كما ظهر مما نقل من اطوارهم فالاولى الاكتفاء بقوله او تعن لهم لما بكسر العين وتشديد
النون اي تظهر لهم بتوقفهم اي اصحاب الصيب والباء متعلق بان تشبه وهو معنى
قاموا في النظم ومعناه توقفهم عن المشي وامساكهم عنه ومعنى التوقف الاول التردد
والثاني الامساك فعلم من مجموع ما ذكره من قوله ويمكن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد
انه اذا كان التشبيه مفرقا فالمشبهات متروكة وفي الكشاف انه اذا كان التشبيه
مفرقا فالمشبهات مطوية على سنن الاستعارة كقوله تعالى وما يستوي البحران
الاية كما جاء صريحا قيل لكن فرق بينهما بوجهين الاول ان المتروك في التشبيه معنوي
مراد وفي الاستعارة منسي بالكلية كما تحقيقه في الاستعارة التمثيلية في قوله تعالى
ختم الله من ان المعاني قد يقصد اليها بالفاظ منوية غير مقدرة في النظم الثاني لفظ
المشبه به في التشبيه مستعمل في معناه الحقيقي وفي الاستعارة في معنى المشبه حتى لو اقيم
مقامه صح اصل المعنى من غير فرق وان فاتت المبالغة انتهى وهذا كلام ظاهر لكن اذا
لم يذكر المشبه وذكر المشبه به وحده فمن اين يعرف ان الكلام استعارة يراد بالمشبه به
المشبه او ليس باستعارة فيراد بالمشبه به معناه الحقيقي فلا بد من ضابط لنا
حتى نعرف ان الكلام استعارة او ليس باستعارة ثم نفرق بينهما ويمكن التفصي
عن ذلك الاشكال على ما يستفاد من المطول بان الاستعارة يجب ان يكون مستعملة
في غير ما وضع له وعلامته ان يصح وقوع المعنى الحقيقي موقعه ولا يفوت الا المبالغة
في التشبيه فيصح في نحو رأيت اسدا ان يقال رأيت رجلا شجاعا وما نحن فيه ليس
كذلك كما يظهر بالنظر الصادق والفكر الفائق على ان المثل في قوله تعالى مثلهم كمثل الذي
الاية بمعنى الصفة والحال فهي شاملة لجميع احوال المنافقين المشبهة اجمالا فلا يكون
من قبيل التشبيه المطوي ذكر المشبه ولعل المص ترك ما ذكره الزمخشري لعدم رضاه
ذلك فمسلك المصنف مخالف لما اختاره الزمخشري في كل موضع ذكر فيه لفظ المثل
فعنده المشبهات مذكورة اجمالا ولا يلزم في التشبيه المفرق التصريح بالطرفين تفصيلا
وعند الزمخشري المشبهات مطوي ذكرها فالمص نظر الى ان الاجمال غير التفصيل ولكل

ع
تفصيله فان قلت بهذا الشيء باشياء
فاين ذكر المشبهات وهل صرح به كما
في قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير
والذين امنوا وعملوا الصالحات والمسيء
وفي قول امرء القيس كان قلوب الطير
رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف
البالي قلت كما جاء صريحا فقد جاء مطويا
على سنن الاستعارة انتهى ما في الكشاف
ذكره المص يحتمل اختيار ما ذكره في الكشاف
وكلام المص يحتمل الاحتمالين الاول
ويحتمل رد ذلك فاشرنا الى الاول
بقولنا فعلم من مجموع ما ذكره من قوله ويمكن
والثاني بقولنا على ان المثل الخ

وجهه قوله وبنه بقوله ولو شاء الله الاية وان لم يتنبهوا به ظاهره مرتبط بكل احتمال سواء
كان التمثيلان من جملة التمثيلات المؤلفة او من قبيل التشبيه المفرد والقول بارتباطه
بالقول الاخير في التشبيه المفرق كما يوهمه ذكره عقيبه ذكره ضعيف وتأخيره الى هنا لا يقتضيه
فان في الارتباط بمجموع الاحتمالات تأخيره قوله على انه تعالى متعلق بنبه لكن دلالة قوله تعالى
ولو شاء الله عليه بطريق الاقتضاء والمنبه عليه ما اشير بقوله ولو شاء الله لجعلهم بالحالة
ليتوسلوا بها بان ينظروا بالنظر الصحيح الى الايات المنصوبة في الانفس والافاق حتى
يتبين لهم الحق ويذعنوا له وهو المراد بالهدى اي الدلالة الموصولة الى البغية والمنى
وينالوا بذلك سعادة الدارين والنجاة عن الخيبة والخسران في الكونين وهو المراد
بالفلاح وبان يسمعوا الحق باذن واعية ويرغبوا اليه برغبة عالية حتى يفوزوا بعيشة
راضية ثم انهم صرفوها ثم هنا للاستبعاد لا للتراخي في الزمان الى الحظوظ العاجلة بالانهماك
في الشهوات الفانية من المبصرات والمسموعات المهلكة ولو شاء الله لجعلهم بالحالة التي
يجعلونها اي يكسبونها فيتعدى الجعل الى مفعول واحد كما انه جعل في قوله على انه تعالى
جعل لهم متعدي الى مفعول واحد لكونه بمعنى خلق ولما تعذر هذا في المخلوق حمل على
الكسب والمعنى ولو شاء الله جعلهم بذلك لجعلهم ملتبسين بالحالة التي يجعلونها اي
سمعهم وابصارهم عليها من سدها وتعطيلها وجعلهم صما وعميا حقيقة لكنه لم يشاء
ذلك لحكمة دعت ومصلحة اقتضت فلم يكونوا صما ولا عميا حقيقة ولكنهم تعاموا
وتصاموا فلو هنا لانتفاء الثاني لانتفاء الاول ويمكن حملها على انها لانتفاء الاول
لانتفاء الثاني كما اختاره المص في صدر الاية قوله لما عدد فرق المكلفين اشار
بذلك الى ارتباط هذه الاية بما قبلها والمراد بالفرق المؤمنون والكفار والمنافقون و
والمكلفون الانس والجن لا الملائكة فانهم وان كانوا مكلفين كما صرح به المص في قوله تعالى
ويفعلون ما يؤمرون من سورة النحل لكنهم ليسوا بمرادين هنا كما لا يخفى وذكر خواص
كل فريق وما يختص بهم في الدارين من الاهتداء بالقران وانفاق الحلال والايمان
بالغيب والفلاح في المؤمنين المخلصين المشار اليه بقوله هدى للمتقين واصرار الفريق
الثاني على الكفر وعدم نفع الانذار وختم قلوبهم وسمعهم وابصارهم وبقائهم في الشقاء
المؤبد والعقاب المخلد المبين بقوله ان الذين كفروا الاية واخفاء الكفر والمخادعة ورجوع
وبالها عليهم وغير ذلك المشروح مفصلا من قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا
بالله الاية الى هنا في الفريق الثالث والختم على القلوب والسمع وتغشية الابصار وان
كانا موجودين في المنافقين غير مختص بالكفار المجاهرين كما اشار اليه المص فيما سبق حيث دون
اختصاصهم بزيادة زادوها على الكفر كانوا مقابلين للكفار المجاهرين فبهذا الاعتبار

ثم الاختصاص

فانهم من حيث ضمهما على النفاق دخلوا في عداد الكفار المختوم على قلوبهم لكنهم من حيث صح

ثم الاختصاص فان الختم مع زيادة زادوها على الكفر غير الختم بدونها مع انه ذكر صريحا
في المجاهرين دون المنافقين والمراد بالخواص ما ذكر صريحا في فرق المكلفين حتى قيل
لم يرد ذم من لم ينفق اصلا مع انهم مقابلوا من مدحوا بذلك وكذا الصلوة وسائر
القربات وكذا الشقاوة لا يمدح من لم يتصف بها قوله اقبل عليهم اي المراد بالاقبال
معنوي عبر به فانه مقتضى النداء اشار بقوله عليهم الى ان الكفار والمنافقين الاشرار
مخاصبون بالفروع وسيجي التصريح بذلك بالخطاب فان المنادي مخاطب بمنزلة ضمير
الخطاب وان كان لفظه في اصله للغيبة والمص نظر الى المعنى فقال اقبل عليهم بالخطاب
مع ان قوله اعبدوا ربكم صريح في الخطاب على سبيل الالتفات فان الفرق الثلثة ذكرت
بالغيبة وشرحت قصصهم ثم عدل عن الغيبة الى خطابهم قال العلامة كما انك اذ قلت
لصاحبك حاكيا عن ثالث لك ان فلانا من قصة كيت كيت فقصصت عليه ما فرط
منه ثم عدلت بخطابك الى الثالث فقلت يا فلان من حقك ان تلزم الطريقة الحميدة
في مجاري امورك ثم قال واوجدته بالانتقال من الغيبة الى المواجهة هازا من طبعه
لا تجده اذا استمررت على لفظ الغيبة انتهى قوله ما فرط منه الاولى فقصصت عليه
ما يمدح عليه وما فرط منه للاشارة الى نظير الفرق الثلثة وهذا الكلام من المص بناء
على عدم ارتضائه بما سيأتي عن علقمة وكيف لا فالسورة مدنية فلا اشكال بانه لم يكن
بمكة منافق حتى يدخل في هذا الخطاب ثم انها ان نزلت منفردة عما قبلها فكيف يتحقق
فيها الالتفات ولا حاجة الى ان يقال وعدم كون المنافق بمكة في بدأ الاسلام لا ينافي
الاخبار عنهم فكم في القران مثله من المغيبات والاخبار عما سيأتي فانه لا كلام فيه وانما
الكلام كون مثل هذا من باب الالتفات فالوجه المعول ما ذكر في الاول قوله هز السامع
الاولى للمخاطب لكونه علة للالتفات من الغيبة الى الخطاب لكنه نبه به على ان كونه
مخاطبا ليس بشرط بل هذه النكتة غاية بالقياس الى كل من يسمع لهذا الخطاب وان
لم يوجد وقت الخطاب والمراد بالهز التحريك الى السرور كما ان التنشيط ايجاد النشاط
عطف تفسير له واصل الهز التحريك بحركات متوالية اولا كقوله تعالى وهزي اليك بجذع
النخلة الاية وهذه نكتة عامة للالتفات وحصولها بالنسبة الى المؤمنين ظاهر واما
بالنسبة الى الكفار والمنافقين فبمعرفة انهم تحت حكم حاكم يتوب عليهم باللطف والرحمة
ولا يخرجهم عن ساحة الهداية كذا قيل وهذا انما يتم اذا كانوا معترفين بالقران وايضا
فيما قرئ عليهم انهم خارجون عن ساحة الهداية بالختم والتغشية فالاولى ان يقال
انهم لما استعدوا لذلك استعدادا تاما جعلوا كانهم حصل لهم ذلك نظيره ما قرره المص
في تفسير قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وانما احتجنا الى هذا التكلف

ع ثم انها ان نزلت منفردة اشارة الى ان هذه الاية لو كانت مكية لكان نزولها قبل ما قبلها فيلزم المحذور المذكور

لان الهز والتنشيط لايوجدان بدون الحركة والنشاط من الفرق الثلثة الاان يرتكب
المجاز فحملنا وجودهما فى الفريقين على طريق الاستعارة اما التشبيه المعدله بالغاية المطلوبة
او التشبيه المعد بالمغيا وهذا الاستعارة شايعة فى العرف فانهم اذا راوا رجلا قويا جسيما
يقولون هذا المخلوق للمصارعة كذا حقق فى تلك الاية الكريمة وما قيل من انه اشار باختيار
الهز والتنشيط الى ان حصول الاهتزاز والنشاط غير لازم فان اللازم فى طريق البلاغة
افادة المتكلم مايقتضيه سواء حصل اولم يحصل فضعيف لانه ان سلم صحة ذلك فى غير
البارى تعالى فلا يصح فى شانه تعالى وكذا ظهر ضعف القول بانه يكفى للنكتة الوجود
فى البعض اذ لوتم ذلك لما احتجنا التوجيه فى تلك الاية الكريمة لوجود العبادة فى بعض
المخلوقين من المؤمنين **قوله** واهتماما بامر العبادة الخ وهذه نكتة خاصة بالمقام **قوله**
وجبر الكلفة العبادة علة للاقبال عليهم بالخطاب لا الالتفات فان خطاباته كذلك سواء
كانت على سبيل الالتفات اولا فلا يكون هذه النكتة من النكت الخاصة بالمقام للالتفات
بل هى نكتة للخطاب المعتبر فى ضمن المجموع وحده والكلفة المشقة جمعها الكلف كغرفة
وغرف والجبر التكميل والارداف بما يزيل الام التشاق ولاريب ان هذه الاية فيها امر وتكليف
بالعبادة اجمالا بعد الامر بها تفصيلا فى موضع اخر كالامر بالصلوة مثلا وفيها كلفة
ومشقة بالنسبة الى نوع المكلف وان سهلت على بعضهم يكون نفوسهم مرتاضة
بامثالها متوقعة فى مقابلتها ما يستحق لاجل مشاقها ويستلذ بسببه متاعبها الا ترى
الى حال الواصلين يقيمون الليل كله بلاتعب بلذة الحضور مع انشراح الصدور
فازالها الله تعالى وجبر تلك الكلفة بلذة المخاطبة وهذا مراد المص ولايريد ان العبادة
كلفة ومشقة بالقياس الى كل مكلف كيف لا وقد قال تعالى واستعينوا بالصبر والصلوة
وانها لكبيرة الا على الخاشعين وبما ذكرنا من ان هذه النكتة علة للخطاب وحده
دون الالتفات لتحقق تلك النكتة فى الخطاب بلا التفات ظهر ضعف ما قيل ولايخفى
ان قوله وجبر الكلفة العبادة بلذة المخاطبة ايضا من النكت التى تعود الى السامع
فيناسب ان يجمع مع الهز الى اخر ما قاله **قوله** ويا حرف فيه رد على من قال انه اسم فعل
على ما نقل بعضهم فح يظهر فائدة الخبر بانها حرف وضع لنداء البعيد وهذا مختار الزمخشرى
ورضى به المص والشيخ ابن الحاجب ذهب الى كونه موضوعا لنداء مطلق المنادى
والنزاع فى الوضع دون الاستعمال ولهذا قال وقد ينادى به القريب فضلا عن
المتوسط وهذا اولى مما قيل من ان المراد بالقريب ما عدا البعيد فيدخل فيه المتوسط
اذ يمكن ان يقال ان المراد بالبعيد ما عدا القريب فيه المتوسط والمعنى وقد ينادى
به القريب مجازا اخراجا للكلام على مقتضى الحال وان كان على خلاف مقتضى الظاهر

كما اشار اليه بقوله تنزيلا له الخ **قوله** اما لعظمته اى اما لعلو رتبة المنادى بفتح الدال
وهو يلايم قوله كقول الداعى الخ او لعلو شان المنادى بكسر الدال مثل قوله تعالى يا ايها
الناس وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كقول الداعى يارب فينزل البعد الرتبى منزلة
البعد المكانى فيناديه بلفظ البعيد على انه استعارة تبعية فى لفظة يا كما هو الظاهر او
مكنية وتخييلية وهو اقرب من حبل الوريد والمنادى يعتقد ذلك الوريدان عرقان
مكتنفان لصفحتى العنق فى مقدمها متصلان بالوتين او لغفلته وسوء فهمه نحو
يا ايها الغافل اسمع ما ينفعك وغفلة المنادى بفتح الدال وسوء فهمه بمنزلة بعده
فينزل سوء فهمه منزلة البعد المكانى فيستعمل فيه لفظة يا استعارة كما مر **قوله**
او للاعتناء بالمدعو له الخ يعنى انه بلغ من علو الشان الى حيث ان المخاطب لايفى بما
هو حقه من السعى فيه وان بذل وسعه فكانه غافل عنه غير مقبل عليه فينزل غفلته
الادعائى او الحقيقى منزلة البعد المكانى كما عرفته قوله وزيادة الحث عليه حيث زاد
الزيادة نوع قرينة على ما ذكرنا وقوله تعالى يا ايها الناس ونحوه من هذا الباب ايضا
ولا تزاحم فى النكات وسيأتى الاشارة اليه من المص وهذا اذا اقتضى الحال استعمال
يا على هذا المنوال والا فلا منع من استعمال النداء على الحقيقة كقول الداعى يا قريب
غير بعيد ويا من هو اقرب من حبل الوريد فان هذا وامثاله اخراج الكلام على مقتضى
الظاهر وما سبق فاخراج الكلام على مقتضى الحال فان القرب فى كلام المنادى باعتبار
الحقيقة ونفس الامر والبعد باعتبار التشبيه والتنزيل لكن استعمال يا ايضا مجاز
فان تعبير المنادى بالقرب لاينافى اعتبار البعد التنزيلى كانه قيل يا من هو اقرب
من كل شئ انا بعيد من جنابك العظيم لحقارتى وكمال تدنسى اللئيم واذا حمل الكلام
على مسلك ابن الحاجب من انها لمطلق النداء او مشتركة بين القريب والبعيد والمتوسط
فحينئذ النكتة فى اختيارها ان الخطاب مشتمل على من هم فى غاية القرب باستكمال النفوس ص
ومن هم من المتوسطين ومن هم من المتبعدين ولك ان تقول ان الكل قريب او بعيد
بالاعتبارين وعلى كل تقدير يكون استعارة فى ندائه تعالى مجازا ص سواء كان تعالى مناديا
او منادا ويظهر الفرق بين المسلكين فى صورة كون المنادى والمنادى عند النداء القريب
بيانا مجازا على ما اختاره العلامة وحقيقة على مسلك ابن الحاجب فتأمل واعط حق
كل موضع حظه وان مسلك ابن الحاجب اسلم من التكلف واوفق للاستعمال لاسيما
اذا كان مراده الاشتراك المعنوى بين الاحوال الثلثة دون الاشتراك اللفظى فانه
ربما يناقش بان الاشتراك اللفظى خلاف الاصل دون المعنوى **قوله** وهو مع المنادى
جملة فيه مسامحة لان يا حرف لايكون جزء جملة والمنادى مفعول لايكون ايضا جزءها

ص الا ان يقال القرب هنا عام للقرب
المكانى او القرب العلمى فح فيظهر الفرق
فى ندائه تعالى ايضا لكن المتعارف القرب
المكانى والبعد المكانى فيكون الاستعمال
كلمة النداء فى ندائه تعالى مجازا كالاستعظام
والترجى وغيره مع

وللاشارة الى ذلك قال لانه نائب اى لان حرف النداء وحدها نائب مناب فعل وهو
ادعو انشائي لا اخباري كما صرح به الرضي حيث قال تقديره بلفظ الماضي كدعوت
وناديت اولى لانه الاغلب في الانشاء اراد به الانشاء المنقول من الاخبار وانما
كان اغلب لان الماضي يدل على التحقق والثبوت فيكون ادل على قضاء الوطر اذ
الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود وعن هذا استعمل الشرع اللفظ الموضوع
للاخبار عن الماضي لغة في الانشاء لما ذكرنا من انه يدل على التحقق والثبوت لها
وانما قيد الجملة بكونها مفيدة لان المقصود بالنداء دعوة المنادى وهو انما يحصل
بذكر المنادى ولما كان المنادى اصلا في افادة هذه الفائدة ادخل لفظة مع على
المنادى فان مجرد ادعو لا يفيد هذا المقصود فلا اشكال بان الفعل مع فاعل جملة
مفيدة والمفعول فضلة لما عرفت ان المراد افادة فائدة مخصوصة لا مطلق الافادة
وانما قال مناب فعل ولم يذكر الفاعل لان الفعل كثيرا ما يطلق على مجموع الفعل والفاعل
الضمير اذا كان لشدة امتزاجه كانهما امر واحد لا سيما اذا كان الضمير مستترا فيه ولا
يقال انه اختار مذهب المبرد وهو ان يا نائب مناب فعل والفاعل مقدر لانه
مذهب ضعيف وكونها سادا مسد الفعل والفاعل قول كسيبويه ومختار المحققين
ولما كان قائما مقام الجملة كنعم وبلى فلا وجه للاشكال بان الجملة والكلام لا يتاتى من
اسم وحرف بل يتاتى من اسمين او اسم وحرف قوله واى جعل وصلة لما اى ان لفظة
اى واية الواقعتان في النداء اصلهما اسم نكرة موضوعة لبعض من كل او لفرد
من كلي ثم تعرفت بالنداء وتوصل بها الى نداء ما فيه حرف التعريف لان يا لا تدخل عليها
في غير يا الله لا شذوذا كما اشار اليه بقوله فان ادخال يا عليه متعذر اى ممتنع
امتناعا عرفيا لا عقليا قوله فانهما كمثلين انما قال كمثلين لان يا ليس بموضوع
للتعريف حقيقة ولذا لم يتعرف المنادى اذا لم يقصد به التعيين كقول الاعمى يا رجلا
خذ بيدي فح يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون بالمجرد النداء ولا يقصد به التعيين فلا
يلزم الجمع بين حرفي التعريف في نداء المعرف وانما يلزم ذلك ان كان يا للتعريف دائما
وليس كذلك فلا يلزم اجتماع المثلين وقد عرفت ان كونه للتعريف بناء على القصد
فيمكن ان لا يقصد به التعريف لكون المنادى معرفا باللام فيتمحض للنداء وبعد
اعترافهم بان يا قد يقصد به مجرد النداء كما في يا رجلا خذ بيدي فليس التعريف
لازما غير منفك عنه كيف يقولون وهذا لا يقدح في كون يا آلة التعريف واستكرهوا
الجمع بين الآلتين لان آلة التعريف قطعا وهذا عجب جزما ونظيره ان ضمير الفصل
قد يفيد قصر المسند على المسند اليه نحو زيد هو افضل من عمرو وقد يكون لمجرد التاكيد

اذا كان التخصيص حاصلا بدونه بان يكون في الكلام ما يفيد القصر كما في المطول فليكن
الامر ههنا كذلك فالاولى ان يقال فان ادخال يا عليه متعذر لئلا يلزم اجتماع حرفي
التعريف في الصورة وهو مستكره ايضا ولعل هذا مراد النحاة بقولهم انهم استكرهوا
اجتماع آلتي التعريف فحاولوا ان يفصلوا بينهما باسم مبهم يحتاج الى ما يزيل ابهامه
وح يندفع ما اورده الرضي بقوله وفيه نظر لان اجتماع حرفين في احدهما من الفائدة
ما في الاخر وزيادة لا يستنكر كما في لقد والا ان على ما يجيء في موضعهما ولا يحتاج الى الجواب
بان يا انما تفيد تعيين الشخص وتعريفه واللام انما تفيد مجرد تعريفه ايضا لا تعريفه
وزيادة كما في لقد والا ان فيكون قياسا مع الفارق وقيل انما لم يكونا مثلين لانهما
عبارتان عن الموجودين المتحدين في الحقيقة كما تقرر في موضعه لكنهما شبيهان لهما
في ان احدهما يسد مسد الاخر وتغني عنه انتهى قوله يسد مسد الاخر ضعيف فانه
يقال يا زيد ولا يقال الزيد بلا تاويل وايضا يقال يا رجلا ولا يقال الرجل بل الرجل
وما ذكره ايضا لا يكون وجه الشبه بينهما لعدم الاختصاص اذ سد احد الامرين مسد
الاخر لا يكون له مزيد اختصاص للمثلين فالوجه ما قدمناه اذ التماثل يجري في الامور
الموجودة في نفس الامر وان لم تكن موجودة في الخارج واستوضح بالحرفين المتماثلين
قبل ان تعريفه بالقصد والاقبال عليه كما ذهب اليه ابن مالك وذهب ابن الحاجب الى
انه بال مقدر فاصل يا رجل يا ايها الرجل قوله واعطي حكم المنادى له اى اعطى
اى فالضمير المستتر فيه راجع الى اى على انه نائب الفاعل والمراد بالحكم ههنا الاثر المترتب
عليه اى البناء على الضم وايلاؤه حرف البناء قوله وصفا موضحا له والصفة التي
ترفع الاحتمال تسمى موضحة لان ايا اسم مبهم احتيج بعده الى تعريف وتوضيح فاتى
الاسم المعرف لتوضيحه ليطابق الموصوف لانها وان كانت اسما نكرة كانت معرفة
بالنداء لان يقصد به التعيين وانما كانت مبهمة مع انها معرفة كالموصول واسم
الاشارة لانه يراد بها فرد من المتعدد وهو مبهم ازيل ابهامه بالوصف كاسم الاشارة
بقي الكلام في كونها موصوفة بالجمع واسم في مثل قوله تعالى يا ايها الناس الآية مع
ان المراد بها فرد من المتعدد كما مر وههنا اريد المتعدد جميعا وهذا يخالف قولهم
ان ايا يراد بها واحد لا على التعيين قوله والتزم رفعه لما قال صاحب الامتحان
ان الرفع في العاقل في مثل يا زيد العاقل ليس باعراب ولا بناء كالجر الجواري انتهى
وبهذا البيان اندفع الاشكال بان الرفع في صفة المنادى ليس له موجب لان
اعراب موصوف النصب محلا حتى نقل عن الدماميني ان هذا الاشكال لا جواب له
والحاصل ان الرفع ههنا حركة اتباع ومناسبة لضمة المنادى ككسرة غلامي قسميته

ع
هذا الاشكال انما يرد على غير الاخفش
القائل بانها موصولة حذف صدر
صلتها فليس نعتا عنده بل خبر
مبتدأ مقدر كذا قيل فح لا يجوز
نصبه عنده تقديرا ومحلا

رفعا مجازي في اعراب هذا الوصف تقديري كما صرح به الدماميني في قراءة الحمد لله
بكسر الدال حيث قال فيكون اعرابه تقديريا انتهى فيكون اعراب هذا الوصف
تقديريا في المنادى المعرف وغيره مثل يا زيدا العاقل وفيه رد على المازني حيث اجاز
نصبه فان الزجاج قال ولم يتقدمه ولا تابعه عليه احد لمخالفته لما سمع من العرب
قوله اشعارا بانه المقصود وجه الاشعار ان للرفع مشابهة قوية للضم فجعل لفظه
موافقا للفظ المنادى فكانه دخل عليه حرف النداء بخلاف سائر التوابع للمنادى المفرد
المعرفة فانه يجوز فيه الرفع والنصب فهذا بمنزلة المستثنى من سائر التوابع قوله
تاكيدا فان النداء ايضا تنبيه الاقحام ادخال شئ في شئ بشدة وعنف فاستعاله
في مثل هنا لا يظهر وجهه وجه التعويض ان ايا لما كان لازم الاضافة عوض عنها
بهاء التنبيه ولا يضره عدم استعمالها مضافة هنا قوله عما يستحق للاشارة اليه
وايضا لما تعذر اضافة اى الى المفرد المعرفة ادخل هاء التنبيه بينهما حذرا عن صورة
الاضافة فكما يجب الاحتراز عن الاضافة يجب ايضا عن صورة الاضافة وادخلت
في غير المفرد المعرفة اطرادا للباب قوله وانما كثر النداء احترازا عن نداء العلم مثل
يا نوح ويا ابراهيم وغير ذلك المراد بالطريقة المنادى الموصوف بذى اللام والمراد
باوجه من التاكيد تكرار الذكر اذ المراد باى هو ما يراد بالصفة والايضاح اى بالصفة
بعد الابهام بعد الابهام باى لانها تدل على مبهم والتعيين اما بالاضافة او بالصفة
واختيار صيغة البعد وجه كونه تاكيدا ما اشار اليه بقوله وكل ما نادى الله تعالى
وايراد حرف التنبيه فانه يؤكد معنى النداء كما سلف قوله وكل ما نادى الله ولم يقل
اكثر ما نادى الله لصحة عمومه هنا دون النداء قوله من حيث انها امور عظام لكون
اكثرها بل كلها ولو مالا لتكاليف الابية عن تحملها السموات والارض والجبال ويقبلها
عليها حتى يتهيئوا لادائها ولو مع التعب اولا والشوق والذوق ثانيا قوله
والاكثر هم عنها غافلون اى من شانهم ان يغفلوا عنها لا الغفلة بالفعل اذ وقت النداء
وقت التكليف فيما فيه تكليف فلا معنى للغفلة عنها بالفعل وقيد الاكثر احتراز عن
المستعدين لقبولها والاتيان بموجبها لذوقهم لذة المناجاة واشرب في قلوبهم حب
الطاعات عدل عن قول الزمخشري وهم عنها غافلون لما ذكرنا ولعل مراده وهم
اى العباد برمتهم غافلون عنها لعدم نزولها من قبل هذا النداء فمعنى الغفلة
عدم المعرفة وهذا حاصل لجميعهم وان اريد بها عدم الاجابة باسرع الاجابة فلا بد
من قيد الاكثر ولكل وجهة قوله والجموع واسماء الجموع وغرضه بيان عموم الناس
وهو اسم جمع اذا لم يثبت فعال في ابنية الجمع كما سلف وتعرض الجمع تطفلا او اشارة

وفي بعض شروح الكافية ثم من
حق اى ان يكون مضافا على اللزوم
فكان من حقه ان يقال يا اى الرجل
بالاضافة لكن اضافته الى المفرد
المعرفة ممتنعة لو طالعت المفصل
عثرت على ذلك فعدل عن الاضافة
الى الوصف لان كلا منهما للبيان
والتوضيح ثم ادخل الهاء جبرا
لما ذهب عنه من صورة الاضافة
وينكشف منه وجه اخر لادخال
هاء التنبيه

الى مذهب

الى مذهب الاخفش من ان جميع اسماء الجموع التى لها احاد من تركيبها كركب جمع
بخلاف نحو ابل وغنم فانه ليس بجمع بالاتفاق اذ لا واحد له من لفظه والفرق بين الجمع
واسم الجمع مع ان المراد بهما ما فوق الاثنين ان اسم الجمع اشترط فيه ان يكون على
صيغة تغلب في المفردات سواء كان له واحد او لا كما هو المختار عند سيبويه بخلاف
الجمع والمحلات بضم الميم وتشديد اللام بمعنى الداخلة عليها اللام ولافادته التعريف واتصاله
باول الكلمة جعلت حلية وزينة بطريق الاستعارة واعتبر مدخولها محلاة ومزينة للعموم
اى لافادة العموم بالوضع النوعي كما تقرر في الاصول قوله من حيث لا عهد اشار الى
ان الاصل في الجمع المحلى العهد الخارجي لا يعدل عنه لانه حقيقة التعيين واكمل التمييز لكن اذا
لم يوجد القرينة على العهد فالراجح الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بلا اعتبار الافراد
قليل الاستعمال جدا اذ الاحكام الشرعية انما هى على الافراد والعهد الذهني موقوف على وجود
قرينة البعضية المبهمة فالاستغراق هو المفهوم عند الاطلاق وعدم القرينة على العهد
دون الجنس وتعيين الحقيقة ومعنى من حيث لا عهد من حيث انه لا قرينة على العهد
الخارجي او الذهني على ان لفظة حيث تعليل او تقييد هذا على اصطلاح الاصوليين و
واختاره المص هنا فان المراد ههنا الحكم والحكم على الافراد لا على الماهية واما عند ارباب البلاغة
فالاصل الراجح عند الاطلاق الجنس كما اختاره الزمخشري في الحمد لله ورجحه المص هناك قوله
ويدل عليه دلالة اينة صحة الاستثناء من الجموع واسمائها المحلاة باللام فان الاستثناء
لا يكون الا من العام فيتوقف صحة الاستثناء منها على العموم بحسب نفس الامر وصحة
الاستثناء تفيد العلم بانها عامة فلا دور واما الاشكال بان الاستثناء قد يكون من الخاص
نحو على عشرة الا ثلثة وكضربت زيدا الا راسه وغير ذلك فمدفوع بانه عام تاويلا بتقدير جمع
معرف بالاضافة كاجزاء عشرة واعضاء زيد ونحوه وجه دلالة التوكيد على العموم هو انه لو
لم يكن تاكيدا كان ذلك العام تاسيسا واجماع النحاة على تاكيديته والاستدلال الصحابة هذا
اثبات المدعى بالاجماع وفي التوضيح ولتمسكهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش لما وقع
الاختلاف بعد رسول الله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد انتهى فكان اجماعا
على ذلك قوله فالناس تفريع لما قرره من اسم الجمع المعرف باللام للعموم حيث لا عهد والمعنى
فالناس في قوله تعالى يا ايها الناس لكونه اسم جمع محلى باللام ولا قرينة على مطلقا يعم الموجودين
وقت النزول لفظا تمييز عن النسبة في قوله يعمه اى يعم لفظه جميع الموجودين وجميعهم يكونون
مامورين بالعبادة ولا كلام في العموم وانما الكلام في عموم الغائبين عن مهبط الوحي فالظاهر
انه تغليب في الخطاب قوله ومن سيوجد اى يعم الناس من سيوجد ايضا لكن لا لفظا بل لما تواتر
اى عموم الناس للمعدومين الذين سيوجدون ليس لفظا بل الدليل وهو ما تواتر لما ولم يرد المص

ان شمول الخطاب للمعدومين بعبارة النص و هو ظاهر حيث جعله مقابلا للقول لفظا ولا
بطريق دلالة النص لقوله لما تواتر الخ فلا وجه للاعتراض بانه مخالف لما تقرر في اصولنا واصول
الشافعية من ان ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس ليس خطابا لمن بعدهم وانما
يثبت حكمه بدليل اخر من اجماع او نص او قياس واما بمجرد الصيغة فلا فالقول بعموم الخطاب
للمعدومين عبارة او دلالة ليس مذهبنا و مذهب الشافعي وان ما تواتر من دينه عليه السلام
من شمول مقتضى خطابه واحكامه لهم لا يدل على ذلك اعلم ان الايجاب قديم وحكمه تعالى
في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا كذا في التوضيح فخطاب المعدوم واقع و تكليفه مقرر عند
الاشاعرة لا بمعنى ان التكليف والطلب وقت الايجاب بل بمعنى انه طلب وقت وجود
المامور فلا ريب في كونه حكما الا يرى ان خطاب التكوين بالكلام الازلى القائم بذاته تعالى
تعلقه بالمعدوم قد اختاره بعض ائمة الاصول منهم الامام فخر الاسلام فما المانع من جوازه
في الخطاب التكليفي ثم الاوامر اللفظية الدالة على وجوب الاداء فالظاهر انها تعم الموجودين
والمعدومين اما حقيقة كما ذهب اليه البعض حيث قال والظاهر انه حقيقة والا يكون
جميع ما في القران من الخطاب مجازا ولا يخفى بعده عن ساحة التنزيل انتهى او مجازا كما هو الحق
اذ لفظ الخطاب موضوع لمعين فضلا لموجود كما صرحوا به في عامة كتبهم فاستعماله في الغير
المعين مجاز فما ظنك في استعماله في المعدوم الصرف ولا بعد اعتباره في ساحة التنزيل لمحافظة
قواعد العربية التي نزل القران عليها الا يرى ان الاستفهام وغيره مما يستحيل في شانه تعالى
محمول على المجاز في عامة المواضع اذا لم يحك عن غيره تعالى لمحافظة المذكورة والقول بانه ليس
خطابا لمن بعدهم وانما يثبت حكمه بدليل اخر من اجماع او نص او قياس لا يخلو عن كدر اما
اولا فلانه يلزم منه ان لا يكفر جاحد الوجوب مثلا على المعدومين لعدم على القاطع اما في القياس
فظاهر واما في الاجماع فشرطية كونه قطعيا في كل موضع اثباته مشكل وكذا المراد بالنص ولا محيص
عن هذا الريب الا بالقول بالعموم اما عبارة او دلالة النص واما ثانيا فلانه يوهم ان الرسول
عليه السلام لم يكن مرسلا اليهم وان امكن دفعه بان التبليغ لا يتعين ان يكون مشافهة فيكفي
ان يحصل للبعض شفاها ولمن بعدهم بادلة تدل على ان حكمهم حكمهم لكنه تكلف ويؤيد ما ذكرنا
قول المحقق التفتازاني القول بعموم الشفاهي وان نسب الى الحنابلة ليس ببعيد ونقل
عن الشارح العلامة الشيرازي انه المشهور حتى قالوا ان الحق ان العموم علم بالضرورة من
الدين المحمدي وهو الاقرب وقول العضد ان انكار عدم قول يا ايها الناس للمعدومين مكابرة
حق لو كان الخطاب للمعدومين خاصة اما اذا كان للموجودين والمعدومين على طريق التغليب
فلا ومثله فصيح شايع وكل ما استدل به على خلافه ضعيف انتهى ويرد على العضدية انه لو تم
ما ذكره لكان انكار عدم قول يا ايها الناس للغائبين من الموجودين مكابرة ولم يقل به

احد بل اتفقوا على عموم يا ايها الناس للغائبين تغليب فالمانع من عمومه للمعدومين على
التغليب ولو قيل انهم لم يصلحوا ان يطلبوا شيئا منهم لعدم فهم الخطاب اجبنا بما مر توضيحه
من ان الطلب وقت وجوده لا وقت التكليف و قد صرح في المواقف كون المعدوم مامورا
بالكلام الازلى فبين كلاميه منافاة ظاهرة والحق ما في المواقف وان ناقش فيه قدس سره
في شرح المواقف و قد اجبنا عنها بعونه تعالى في بعض تعليقاتنا فعلم ما ذكرنا ان الخطاب
للمعدوم الصرف جائز بل واقع بلا تغليب فضلا بالتغليب **قوله** ولما تواتر بكسر اللام وتخفيف
الميم الموصولة او الموصوفة **قوله** ان مقتضى خطابه بيان لما بتقدير الجار **قوله** من دينه متعلق
بتواتر والظاهر انه بمعنى في **قوله** الا ما خصه الدليل كالصبي والمجنون فانهما لم يصلحا مثل
هذا الخطاب الامر بالعبادة واما صلاحية المعدوم للخطاب لا عتبار البلوغ والعقل كما اشار
اليه صاحب التوضيح فالقول بان الصبي والمجنون لما لم يصلحا لمثل هذا الخطاب فالمعدوم اولى
ضعيف **قوله** وما روى مبتدا خبره جملة ان صح رفعه والواو استيناف اشارة الى السؤال
يرد على قوله فالناس يعم الخ او الى سؤال يرد على الاستثناء كما قيل ان كل شيء اي ان كل حكم
وخطاب بقرينة ان الكلام في الاحكام فيخصص الشيء العام بالخطاب والاحكام **قوله**
ان صح رفعه الخ اي لانه رفعه الى النبي عليه السلام فلا يقوم قول التابعي حجة علينا ولو سلم
رفعه الى النبي عليه السلام غايته انهما لم يسندا اليه عليه السلام اما لحسن الظن بهما او لان
ذلك المروي مما يعلم بالوحي ولا يتعلق بالرأي فلظهور الرفع اليه عليه السلام لم يتعرضا له
فلا يوجب تخصيصه بالكفار بل يعمهم والمؤمنين فان اهل مكة ليسوا كلهم كافرين فلا
ينافي هذه الرواية قولنا فالناس يعم الخ او الاستثناء ولا ما هو عطف على تخصيصه اي ولا يوجب
ايضا امر الكفار بالعبادة حال كفرهم اذ عنوان الكفار يدل على ذلك حتى يقال انه باطل بالاتفاق
لانه لا قضاء عليهم بعد الايمان وانما يؤاخذون بترك اعتقاد فرضيته و وجوبه وانما الخلاف
في انهم هل يعذبون بترك الفروع كما يعذبون بترك الاصول ام لا فذهب مشايخنا العراقيون
والائمة الشافعية الى ان اداء العبادات واجب عليهم بشرط تقديم الايمان ويعاقبون بتركها
وعند اكثر المشايخنا لا يجب عليهم اداء الفروع والتفصيل في علم الاصول وفي قوله فلا يوجب
تخصيصه الخ رد على الكشاف حيث قال مفرعا على ما نقل عن علقمة والحسن فقوله يا ايها الناس
اعبدوا خطاب لمشركي مكة انتهى فاستدل بهذا المروي على اختصاص هذه الاية بالكفار
فدفعه المص بما ذكره قيل والمراد بالرفع في قوله ان صح رفعه اتصال سنده بمن ذكره لان
الناقل لا يلزمه غير تصحيح نقله فالرفع بمعناه اللغوي او تجوز انتهى والمعنى الاصطلاحي هو
المراد هنا لما بينا من ان ذلك المروي مما يعلم بالوحي الخ نقل عن القرطبي ما حاصله ان المكي ما وقع
خطابه لاهل مكة وان كان نفسه نازلا بالمدينة والمدني بالعكس وهذا احسن ما قيل هنا

قيل اخرج الحاكم في مستدركه والبيهقي
في دلائله والبزار في مسنده من طريق
الاعمش عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله
قال ما كان يا ايها الذين امنوا انزل بالمدينة
وما كان يا ايها الناس انزل بمكة واخرج
ابو عبيد في الفضائل عن علقمة
مرسلا كذا في الاتقان

وقيل هذا الكلام اكثري لا كلي وهو تكلف فيندفع الاشكال بان هذه السورة مدنية وفيها
يا ايها الناس وسورة الحج مكية وفيها يا ايها الذين ومن السور ما فيه يا ايها الناس ويا ايها
الذين امنوا وادعاء تكرير النزول تعسف ولعل لهذا الاضطراب من ذوي الالباب لم يرض
المص بهذه الرواية اولا ثم اشار الى انه ان صح ذلك فمحمول على تاويل مثل ما قرره القرطبي
لان المراد بالمكي ما هو المشهور في اصطلاحهم وكذا المدني فلا تغفل قوله فان المامور به لكم
والزيادة على العبادة عبادة ايضا فاوجه المقابلة ولعل وجهه ان مفهوم الزيادة داخل
في المعنى المستعمل فيه مثلا صلوة اليوم عبادة مع ملاحظة كونها زائدة على صلوة الامس
والا فهي صلوة على حيالها وكذا الصوم اللاحق والزكوة اللاحقة فانها مفهوم الزيادة
داخل فيها فح يكون استعمال العبادة فيها مجازا فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو
جائز عند المص وان لم يعتبر مفهوم الزيادة داخلا فيها فهي حقيقة لا يجانس انها عبادة
على حيالها وهذا الاعتبار هو المناسب للائمة الحنفية ولعل اعتبار المص الزيادة
ليحسن التقابل بينه وبين قوله بدأ العبادة اي لانشاء العبادة غير مسبوقة بعبادة
اخرى كما في الكفار واما في المؤمنين فالمطلوب الثبات والزيادة على عبادة تعبد بها قبل
هذه العبادة مع انها عبادة اخرى حسب تكرر اسبابها وقد تقدم في سورة الفاتحة
في قوله اهدنا مزيد تفصيل لهذا المرام بعون الله الملك العلام فاذا تقرر ذلك ظهر ان السؤال
بان توجيه الخطاب الى المؤمنين العابدين غير صحيح لما فيه من تحصيل الحاصل سخيف جدا
واعزب منه ما قيل في جوابه من انه المطلوب من المؤمنين ليس ايقاع اصل العبادة
في المستقبل بل ازديادها وثباتها اذ قد عرفت ان العبادات تتكرر بتكرر اسبابها فالمطلوب
ايقاع العبادات في كل حين تكرر الاسباب غايتها انها زائدة على العبادات المتقدمة وقيل
وليس شيء من مفهوم الابتداء والزيادة والمواظبة داخلا في مفهوم اعبدوا بل خارج يفهم
من القرائن فلا جمع بين الحقيقة والمجاز بل اللفظ مستعمل في القدر المشترك انتهى ويرده
تعرض المص للزيادة فيها والمتبادر كون مفهوم الزيادة داخلا فيكون مجازا نعم لما ذكره وجه
في الجملة كما اوضحناه قوله في قدر المشترك اشارة الى ان العبادة وهي غاية الخشوع والتذلل
مشترك بينهما اشتراكا معنويا لا لفظيا وهو كذلك لكن اذا اعتبر في مفهومها الزيادة داخلا
كان مجازا قوله والمواظبة اي الثبات عليها والثبات على الشيء زيادة عليه في كل ساعة من جهة
الاعداد كما صرح به الفاضل الخيالي في تحقيق زيادة الايمان فيكون عطف تفسير لكن الزيادة
لا يستلزم الثبات ولو عكس في العطف لكان اشمل قوله فالمطلوب من الكفار تفريع
على كون المامور به مشتركا بينهما هو الشروع فيها اي في العبادات وهو الذي اراد بقوله
بدأ العبادة قوله بعد الاتيان لا تنبيه على ان المراد العبادة المامور بها اعمال الجوارح بنية التقرب

… زيادة على العبادة
… يلزم الثبات

والداعي لهذا التخصيص هو ان الايمان ثبت وجوبه بالاوامر الواردة في حق الايمان
خاصة فالاولى حمل مثل اعبدوا على الامر باعمال الجوارح وفي كلامه بما يجب تقديمه من المعرفة
اشارة اليه فانه يومي الى ان الامر بالايمان مقدم على الامر بالعبادات لانه في نفسه يجب
تقديمه عليها قوله فان من لوازم وجوب الشيء الخ لم يرد به ان وجوب الايمان ثبت في ضمن
وجوب الفرع بل اراد ما ذكرناه من ان وجوب الايمان ثابت بالاوامر الواردة فيه فلا يرد
انه الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفرع وفي التلويح اشارة الى بعض
ما ذكرناه وقول الشريف قدس سره في جواب اعتراض بان الايمان اصل العبادات كلها
فلو وجب بوجوبها لانقلب الاصل تبعا ان الاصالة بحسب الصحة لا تنافي التبعية في الوجوب
على انه قد اوجب ايضا استقلالا بدلائل اخر والجمع بينهما اكد في ايجابه ليس بشيء اذ التبعية
في الوجوب يقتضي ان لا يجب استقلالا والا فما معنى التبعية في وجوب ما يجب اصالة واستقلالا
والتاكيد حاصل بدلائل مستقلة فلا وجه للجمع بينهما للتاكيد وايضا يوهم كلامه ان الفروع
تجب اولا ثم الايمان ثانيا كما هو مقتضى التبعية ولم يقل به احد بل اول ما يجب المعرفة او النظر
كما هو مقرر في محله فالصواب ما ذكره في حين العلاوة مع اسقاط قوله والجمع بينهما اكد
ولم يتعرض لذكر المنافقين صريحا لان الكفار اذا ذكرت بدون مقابلة المنافقين تعم
المنافقين في استعمال الشرع قوله من المعرفة اي التصديق اليقيني المعبر عنه بگرويدن
فلا يفيد مطلق المعرفة بدون اذعان ولا يفيد ايضا اذا قارنت امارة الانكار والاقرار
بالصانع والمختار عند المص كون الاقرار باللسان ركنا من الايمان كما افاده في قوله تعالى
الذين يؤمنون بالغيب الاية وعن هذا تعرضه قوله بالصانع متعلق بالمعرفة والاقرار
تنازعا والتخصيص لانه اصل المؤمن به فيدخل فيه سائر المؤمن به جميعا فان تلك المعرفة
وذلك الاقرار انما يعتد بهما حين تحقق التصديق بسائره لان من امن ببعض وكفر ببعض
فهو كافر حقا فلا وجه لاعتراضه قدس سره بان مجرد معرفة الله تعالى والاقرار به ليس
كافيا في صحة العبادة قوله وكان الحدث ولو اكبر غير الحيض والنفاس لا يمنع وجوب
الصلوة بل يمنع صحة ادائها كذلك الكفر مطلقا ولو منافقا لا يمنع وجوب العبادة بل يمنع
نفس العبادة واراد المص بهذا نقضا على من ذهب الى ان الكفار ليسوا مخاطبين بالفروع
من بعض الحنفية بانه لا فرق بين المحدث والكافر فكما ان الحدث الذي يمنع صحة الاداء
لا ينافي وجوب ادائه لانه مشروط بازالته فكذا الكفر يجب ان لا يمنع وجوب ادائها بشرط
ازالته وجوابهم في الفرق بينهما ان الايمان اصل واساس فكيف يثبت شرطا وتبعا لغيره
ليس بشيء لانك قد عرفت ان الايمان ثبت وجوبه بدليل اخر استقلالا وثمرة هذا النزاع
في حق المؤاخذة في الاخرة فالشافعي يقولون انهم مؤاخذون بترك العبادات كما يؤاخذ ع

بتركه اعتقاد وجوبها ونحن نقول انهم يعاقبون على ترك اعتقاد وجوبها دون ترك ادائها
واما في الدنيا فيظهر في الزكوة فانها تجب على غني اسلم وقد حال عليه الحول بعد مضي الحول وكذا الحج
على من استطاع اليه سبيلا ثم اسلم عاجزا عند الفريق الاول دون الثاني كذا قال البعض من
محشي الاصول قوله والاشتغال بها اي بالعبادات المطلقة لا العبادات الواجبة حال الكفر
لما مر مرارا من انه لا يجب عليهم قضاء العبادات بعد الايمان بالاتفاق فلو كان المراد العبادات
الواجبة حال الكفر لكان القضاء واجبا عليهم ولم يقل به احد وبعد ظهور المراد المناقشة في
العبارة ليس من شان العلماء المنصفين قوله ومن المؤمنين اي المطلوب من المؤمنين عطف
على الكفار ازديادهم فيه تأييد لما ذكرنا من ان مفهوم الزيادة معتبر في العبادات الواجبة
على المؤمنين كما اوضحناه آنفا فان قيل المؤمن غير متلبس بجميع العبادات فيصح منه طلب العبادة
في الجملة قلنا ان المص اشار الى ان العبادة المأمور بها العبادة التي امر المكلف بها بخصوصها كالصلوة
والصوم والزكوة فانها وجبت بامر مستقل على التعيين مثل قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا
الزكوة الاية وقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الاية فامر الله تعالى في هذه الاية على الاجمال
باداء العبادات المعينة المفروضة قبل نزول هذه الاية تقريرا وتاكيدا لها فالمطلوب من
المؤمنين اداء ما وجب عليهم وهم متلبسون به فيكون ذلك الاداء زيادة على ما تعبدوا به
قبله وان كان عبادة على حيالها كما عرفت واما ما لم يتلبس المؤمن به بعد فلا يشمل هذا النظم
الجليل فان العبادة بخصوصها ليس بواجبة بهذا النظم الشريف لعدم التصريح به ولو قيل انها
واجبة به لكان تكليفا بالمحال فالعبادة انما تجب بامر متعلق بها بخصوصها فالتي لم تجب بعد
لا يتناوله هذا النظم الكريم فلا يصح طلبه منهم بهذا النظم الجليل وبهذا البيان اتضح ان هذه الاية
لا تدل على فرع وحكم مخصوص بعينه ولا على وجوبه فضلا عن وجوب الايمان شرعا وبهذا
التحقيق لم يتعرض ارباب الحواشي برمتهم لما عرفت وانما اخر المؤمنين وقدم الكافرين لان
الاهم بدأ العبادة والكفار غافلون عنها والمؤمنون عارفون بها وهم بالامر والتاديب
احق من المؤمنين قوله تنبيها على ان الموجب للعبادة الموجب لها ايجاب الله تعالى حقيقة
والنعم المتوافرة وهي المراد بالتربية من الاسباب الظاهرة لوجوبها فالمعنى ان الموجب بحسب
الظاهر للعبادة هي الربوبية ووجه التنبيه هو ان ترتب الحكم على المشتق يشعر علية مأخذ
الاشتقاق اذ الربوبية مصدر بضم الراء مصدر كالخصوصية وفي بعض المواضع رتبت
العبادة على الخلق قال الله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه الاية وهو
متقارب للربوبية فانه عبارة عن تبليغ الشيء الى كماله شيئا فشيئا وهو الخلق غاية ان الخلق
اعم منه وما وقع في بعض المواضع اعبدوا الله تنبيها على استحقاقه تعالى له بحسب ذاته كاستحقاقه
بحسب اوصافه كما اشير الى ذلك جميعا في قوله تعالى الحمد لله رب العالمين وكذا في قوله تعالى

اعبدوا الله ربي وربكم الاية فقوله هي الربوبية بضمير الفصل المفيد للقصر او المؤكد للقصر
المستفاد من اللام اما محمول على الظاهر اذ الحصر بالنسبة الى السبب الظاهري اي الموجب
للعبادة بحسب الظاهر مقصور على صفة الربوبية الشاملة للخالقية اذ المسند اليه اذا كان
معرفا بلام الجنس يفيد قصره على المسند سواء كان الخبر معرفا باللام او لا وسواء كان معرفة
او نكرة فضمير الفصل يكون لمجرد تاكيد ذلك الحصر واما كونه لقصر المسند اليه على المسند بنفسه
فقد ابطل في المطول فانه يجيء القصر المسند على المسند اليه اذا لم يكن في الكلام ما يفيد القصر
وان وجد ذلك في الكلام فضمير الفصل يؤكد ذلك سواء كان قصر المسند اليه على المسند
او العكس ومن هذا البيان ظهر ما في بعض الحواشي من الخلل والقصر ليس براد بل الغرض
لمجرد التقوية اذ افادة لام الجنس اكثري لا كلي كما في قول الخنساء اذا قبح البكاء على قتيل رأيت
بكاءك الحسن الجميلا كذا في المطول قوله صفة جرت له اي فائدة هذه الصفة التعظيم والمدح
لا التقييد على الظاهر فان الخطاب كما عرفت شامل للمؤمنين والكافرين مطلقا والمراد رب
الجميع وهو معلوم عند الكل فالصفة مادحة ومفيدة للتعظيم لا للتقييد اذ لا وجه له واما
كونها للتعليل فبناء على ان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولهذا لم يعد ائمة البلاغة
كون الوصف للتعليل من فوائد الوصف وقد عرفت ان الربوبية شاملة للخالقية وافراد
الخلق وذكره بعده للتاكيد وللاشعار بانه اصل الاصول لكونه اول نعمة موجبة يجب
الشكر عليه اولا والظاهر انه عام من الربوبية كما عرفت حيث لم يعتبر في مفهومه تبليغ الشيء
الى كماله كما في الرب فذكره بعده مع ان المشهور عكسه للتنبيه على تقدمه على التربية في الوجود
كما افاد مثل ذلك في قوله تعالى وكان رسولا نبيا من سورة مريم قوله ويحتمل احتمالا مرجوحا
التقييد والاحتراز عن الآلهة التي يسمونها اربابا زيف هذا الاحتمال اذ الاحتمال الاول
راجح اذ كون الخطاب عاما للمؤمنين والكافرين هو الصواب عنده وهو في نفس الامر كذلك
حيث بين عمومه وشيد اركانه حتى ذهب الى ان ما روي عن علقمة لا نم صحة رفعه الى النبي عليه السلام
ولو سلم صحته لا يوجب التخصيص وهذا الاحتمال بناء على التخصيص كما قال ان خص الخطاب بل
بالمشركين بناء على ظاهر ما روي عن علقمة وما بني على المرجوح مرجوح فلا وجه لما قيل
ان الاوضح هذا الاحتمال والتقييد معناه التخصيص اي تقليل الاشتراك الناشي من اطلاق
الرب على الآلهة التي يسمونها الا ايضا بخلاف الخالقية فانها مخصوصة عندهم به تعالى قال ولئن
سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الاية والصفة التي تقلل الاشتراك تسمى
مخصصة ولو في المعرفة والتي ترفع الاحتمال تسمى موضحة ولو في النكرة في اصطلاح المعاني
وتخصيص التخصيص بالنكرة والتوضيح بالمعرفة اصطلاح النحاة ومن هذا البيان ظهر ما في
بعض الحواشي من القصور قوله اعم من الرب الحقيقي لا لما هو عرف بينهم من اطلاق الرب

على غيره تعالى كما في قوله تعالى حكاية ءارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار فح يكون
الذى خلقكم احترازا عن تلك الارباب ففي قوله من الرب الحقيقى اشارة الى ان اطلاق الرب
على آلهتهم مجاز وليس بهذا بمعنى اطلاق الرب عليه تعالى عندهم اطلاق الرب واريد بها
معا متناولها ايضا لا يخلو عن اختلال اما اولا فلانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واما ثانيا
فلانه واقع في كلامه تعالى بلا حكاية فتعميم الرب في كلامه تعالى الى الهتهم في غاية الضعف
ومحتاج الى القول بان هذا الاطلاق بناء على زعم المخاطب مع كون الاطلاق عليه تعالى بحسب
نفس الامر فالجمع بينهما وبينه تعالى في اطلاق واحد مشكل على ان اطلاق الرب مفردا على الهتهم
غير متعارف عندهم وانما المتعارف الاطلاق جمعا كقوله تعالى حكاية ءارباب متفرقون الآية
قال قدس سره في حواشى سورة الفاتحة واما الجمع فلما لم يطلق عليه تعالى صح اطلاقه على غيره
اما بالاضافة نحو رب الارباب او بدون الاضافة نحو قوله تعالى ءارباب متفرقون الآية انتهى
وبالجملة لو لم يتعرض لهذا الاحتمال لكان اصوب وقد اوضحنا هذا البحث في حاشية سورة الفاتحة
قوله والخلق في العرف العام بقرينة قوله واصله ايجاد الشئ اى اعطاء الوجود للشئ بالمعنى
اللغوى الشامل للمعدوم فلا يتناول خلق العدم مع ان المص صرح في اوائل سورة الانعام
بان العدم المضاف الى الملكة كالعمى ليس صرف العدم حتى لا يتعلق به الجعل اى الخلق الا ان يقال
اكتفى بالايجاد عن الاعدام او اختار هنا عدم تعلق الخلق بالعدم كما اختاره الجمهور على تقدير
وهو تعيين المقدار والاستواء عطف تفسيرى له اذ هو افتعال من المساواة هى المعادلة
المعتبرة بالذراع والوزن والكيل وهو عين تعيين المقدار لكن هذا لا يتناول ما لا مقدار له
كالجزء الذى لا يتجزى الا ان يقال هذا بيان افراده المشهورة على ان ايجاد الجزء الذى لا
يتجزى منفردا امكن ان يناقش فيه والمعنى ايجاد الشئ على تقدير مشتملا على تعيين
قدر فيما من شانه التعيين كان ذلك التعيين قبل الايجاد كما هو مقتضى اصل معناه وقيل
يحتمل ان يراد بالاستواء ما ابرز في الوجود على طبق ما قدر في العلم فيكون تاسيسا لكن الاول
هو المناسب لمعناه اللغوى وايضا هذا المعنى مخالف لما نقل عن الراغب وهى المعادلة
المعتبرة بالذراع الخ كما سلف قوله واصله اى معناه اللغوى التقدير اى التعيين ثم نقل
في العرف العام لا سيما في اصطلاح الشرع الى الايجاد المذكور لاشتماله ذلك التقدير وبهذا
المعنى استعمل في قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير الآية
وقد جوز هذا المعنى المص في قوله تعالى الذى خلق الموت والحيوة الآية ومن هذا تبين
ضعف ما قيل وبهذا المعنى لا يستعمل في الله تعالى اعلم ان الخلق عندنا صفة قديمة فتعلقه
قديم ايضا على ما اختاره الفاضل الخيالى وحادث على استخراج المحقق التفتازانى فيكون المعنى
والخلق مبدأ ايجاد المعدوم وعند الشافعى وهو مذهب المص هو عبارة عن تعلق القدرة

قبلية زمانية او ذاتية يجى التفصيل منه

فذلك

فذلك التعلق قديم عند بعضهم وحادث عند بعض اخر منهم كما حقق بعض الافاضل
في بحث القدرة فمعنى كون التعيين قبل الايجاد كونه قبله قبلية زمانية على تقدير الحدوث
وقبلية ذاتية على تقدير القدم قوله يتناول كل ما يتقدم الخ فان الذين من صيغ
العموم والذى يتقدم على الانسان بالذات الروح مع الانسان على القول بخلقه حين
يكمل خلق البدن لا قبله كما اختاره مولانا خسرو فح يقتضى ان يكون الخطاب الى ابدان
المخاطبين بدون ارواحهم قبل ولا يخفى فساده ولم يبين وجه الفساد ولعل وجهه ان الخطاب
الى ابدان المخاطبين لكونه جمادا لا يصح لكن لا يلزم ذلك اذ الخطاب هنا مثل الخطاب في قوله تعالى
هو الذى خلقكم من طين الاية وقوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم الاية فما هو
جوابكم هناك فهو جوابنا هنا وسره ان الخطاب الى الانسان وهو عبارة عن الروح والبدن
واعلام انكم مخلوقون من جماد ومخلوق ارواحكم قبل خلق ابدانكم قبلية ذاتية وهذا مراد مولانا
خسرو فانه فسر المتقدم بالذات على غيره ما يرتفع الغير بارتفاعه بلا عكس كالحيوة مع العلم وفيما نحن
فيه كالروح مع الانسان على القول بخلقه حين يكمل خلق البدن لا قبله فاراد بالانسان في قوله
مع الانسان البدن فاراد بالتقدم بالذات التقدم بالطبع وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج ولا يكون
علة كتقدم الواحد على الاثنين وبعد التى واللتيا تجريد الكلام عن التقدم بالذات احسن واولى
اذ لو اريد به ما اختاره مثلا خسرو فلا يخلو عن بعد وان صح ولو اريد به ما يتوقف عليه وجوده كما ذهب
اليه البعض فهو متقدم عليه بالزمان وان اريد ما اصطلح عليه الحكماء كما تعرض له بعض مع جرحه وترجيحه
بلا طائل فلا وجه له اصلا مع انه يرد عليه الاعتراض بان كلام المص يخالف مذهب الاشاعرة فانهم
لا يثبتون التقدم الذاتى لغيره تعالى وينفون ان يكون شئ علة لشئ ويقولون باستناد الممكنات
الى الله تعالى بلا واسطة وقد اعترف به المص في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الاية واعتراض آخر
من ان جعل القبلية شاملة للتقدم الذاتى والزمانى جيد لو ساعده اللغة وان امكن الجواب بان
قبل ظرف زمان حقيقة واستعماله في الذاتى مجاز بجامع التقدم غايته انه يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز وهو جائز عند المص والكل تكلف يجب صون النظم الجليل عن مثله ولقد اصاب صاحب
الارشاد حيث لم يتعرض للتقدم الذاتى بل اكتفى بالزمانى حيث قال ومن ابتدائية متعلقة بمحذوف
اى كانوا من زمان قبل زمانكم وقيل خلقكم من قبل خلقكم واقيم الضمير مقامه والمراد بهم من تقدمهم من
الامم السالفة انتهى وكذا لم يتعرض له بعض المتاخرين قوله او بالزمان كتقدم السموات والارض
والعناصر وما يتولد منها فالاولى ما سلف من الامم السالفة لان الذين من صيغ العقلاء والتعميم
الى غير العقلاء يحتاج الى التمحل واما التخصيص بغيرهم فلا يعرف له وجه وفيه تذكير لعظم انعامه بان
انعم عليهم قبل خلقهم بمدة طويلة بخلق ما له مدخل في الجملة في وجودهم فان خلق الاصول انعام على
الفروع وتقديم خلق المخاطبين لانهم المواجهون بالعبادة فلا جرم انه يقتضى التقديم او خلقهم انعام

التناول معناه الحقيقى الاخذ يقال ناوله كذا اذا اعطاه فتناوله اى اخذه ثم تجوز به عن الشمول وشاع حتى صار حقيقة فيه في كلام الناس وفي اصطلاح المصنفين ولم يرد في كلام العرب بهذا المعنى كما قيل منه

مع ان صحته على قول من يحدث الارواح مع البدن دون قول من يحدث قبله بانه عام لما ورد في الحديث الشريف منه

سيالكوتى

غنى زاده

ابن كمال پاشا

فيه اشارة الى ما في الحاشية الخسروية من الاختلال منه

لهم بالذات وخلق اباءهم ومواد هم انعام لهم بالواسطة **قوله** منصوب لا احتراز عن توهم عطفه
على الضمير المجرور من غير اعادة الجار في فصيح الكلام ولما فيه من الفصل بنعت المضاف اليه لكن لا اختلال
في المعنى ان اعتبر ذلك العطف وقد قرأ حمزة بجر الارحام في قوله تعالى تساءلون به والارحام
عطفا على الضمير المجرور وان قال المص وهو ضعيف وقد وقع في هذا العطف في فصيح الكلام لان
قراءة حمزة من المتواترات **قوله** والجملة اى جملة الذى خلقكم الاية اخرجت مخرج المقرر عندهم
عند المخاطبين يعنى بطريق الوصف فانه يقتضى علم المخاطب ولذا قالوا ان الاخبار بعد العلم بها
اوصاف والاوصاف قبل العلم بها اخبار ويرد عليه ان صاحب الكشاف اشار في قوله تعالى هدى
للمتقين الذين يؤمنون بالغيب الى ان المتقين ان حمل على المعنى الشرعى فان جعل خطابا بالمعرف
تفصيله كانت الصفة مادحة والا كانت كاشفة فيفهم منه ان الاوصاف قبل العلم بها قد تكون اوصافا
والاعتذار بانه اللهم الا ان يخص الاوصاف في عرفهم بغير الكاشفة ليس بتام فان كلامهم مطلق
ولا قرينة للتقييد ولو قيل مراده ان الصلات لابد من كونها معلومة الانتساب الى الموصول
عند المخاطب ولذا يعرف الموصول بما فيها من العهد واشترط فيها الخبرية والمخاطبون هنا المشركون
اما خاصة او لكونهم داخلين تحت الخطاب لكان اسلم من تلك المناقشة فاجاب اولا بقوله اما لاعترافهم
وهو الظاهر الراجح لدلالة عليه قوله تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله وهذا يدل على اعترافهم
بخلقهم وقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض الى هنا ليقولن الله وهذا دليل على اعترافهم
بانه تعالى خالق من قبلهم وفيه نوع رمز الى ان المراد بمن قبلهم السموات والارض كما اختاره مولانا خسرو
وقد عرفت ان الظاهر انه الامم السالفة والاصول الماضية كما يؤيده التعبير بالذين **قوله** او لتمكنهم من
العلم به يكون اخراجا للكلام على مقتضى خلاف الظاهر موافقا لمقتضى الحال فان غير العالم قد ينزل منزلة
العالم لوضوح الدليل القائم اشار اليه بقوله بادنى نظر اى بنظر سهل غير عميق فيلقى اليه الكلام الذى يليق
ان يلقى الى العالم بالفعل وانت خبير بانه لما دل الايتان المذكورتان على علمهم بذلك فالباعث الى التنزيل
المذكور الا ان يقال ان هذا بالنسبة الى من لا يعلم من الدهرى كما قيل في قوله تعالى قال ربنا الذى اعطى
كل شيء خلقه ثم هدى فان الكلام مع فرعون وهو دهرى غير عارف فنزل تمكنه من العلم به منزلته فكذا هنا
لكن وجود الدهرى في المخاطبين المشركين محل تامل فالاكتفاء بالاول احسن واولى والقول بانهم غير معترفين
بغاية الخلق وان اعترفوا بنفسه كما ينطق به قوله تعالى ولئن سألتهم الآية قليل الجدوى فانه لا معنى لغاية
الخلق ونفسه وان اراد كيفية الخلق فكل الناس سواء فيه فاذا اعترفوا بانه تعالى خالق الكل كما نطق به
الايتان او لتمكنهم من العلم به حسن اخراج الجملة مخرج المقرر عندهم واما التوحيد فلا تعرض له في هذه
الجملة صريحا وان لزم فلا معنى للاشكال بان تمكنهم بادنى نظر انما هو العلم بوجود الصانع واما كونه واحدا
وخالق الكل فيحتاج حصول العلم به الى مزيد تامل على ان الفرق تحكم لان المراد بالتمكن لقوة برهانه وترك
التعصب والتمسك بالانصاف والنظر الصحيح في ترتيب مقدماته فلا ريب ان لا فرق بينهما **قوله** وقرئ

عن وصوت عموم الخطاب يمكن حمل الكلام على التغليب

الا ان يقال ان الخطاب عام للمشركين قاطبة غير مختص باهل مكة ولا شك في وجود الدهرى حين النزول في اقطار الارض

من قبلكم بفتح الميم القراءة المشهورة بمن المكسورة الجارة والتقدير والذين خلقهم قبل خلقكم فحذف
الفعل الذى صلة واقيم متعلقه مقامه كما قاله ابو البقاء يعنى ان من قبلكم ظرف مستقر وقد مر ان الفعل
الخاص يليق بالتقدير في الظرف المستقر اذا قامت قرينة عليه وهنا كذلك فلا وجه لاشكال البعض بان
من قبلكم ليس في الاخبار به عن الاعيان فائدة **قوله** على اقحام الموصول الثانى دفع اشكال بان فيها
موصولين والصلة واحدة او بان الموصول الثانى مع صلته مفرد فلا يصلح ان يكون صلة للاول و
والاظهر هو الاول فدفعه بان الموصول الثانى مقحم اى زائد واصل معنى الاقحام ادخال شيء في اخر بعنف
ثم استعمل في الزيادة لانها من قبيل الادخال المذكور بدون ملاحظة عنف **قوله** تاكيدا اى تاكيد لفظيا
بمرادفه كتاكيد الضمير المرفوع المتصل بالضمير المنصوب واما قاله قدس سره انه تاكيد لفظى الا انه
عدل عن اللفظ الاول الى ما هو بمعناه احترازا عن بشاعة التكرار فيؤدى الى السخافة لانه
يستلزم ان لا يقع التاكيد بتكرير اللفظ الاول فى كلام الفصحاء لا سيما فى كلام الله الاعلى قال
المص في سورة المرسلات مع ان التكرير للتوكيد حسن شايع في كلام العرب نعم يرد عليه ان
الموصول بدون صلته لا يفيد شيئا فكيف يؤكد ولو بمرادفه او بالتاكيد المعنوى وعن هذا اختار
بعضهم ان من موصولة او موصوفة وهى خبر مبتدأ مقدر فما بعده صلة او صفة وهو مع المقدر صلة
الموصول الاول اى الذين هم اشخاص كائنون قبلكم وجوابه على ما نقل عن صاحب الكشاف ان الموصول
يفيد الاشارة وان كان المشار اليه مبهما ولهذا يرجع الضمير اليه والضمير انما يرجع الى المفيد فانك
تقول الذى فعلته والحروف يجرى فيها التاكيد مع انها غير مفيدة بدون متعلق ولو كان عدم
الافادة مانعا من التاكيد لم يجز ذلك فيها فالموصول لكونه اسما اولى بذلك والى هذا التفصيل اشار
صاحب الكشف اجمالا فقول البعض ان النحاة قد نصوا على امتناع تاكيد الموصول قبل تمامه بصلة
غير مسلم عند الشيخين **قوله** يا تيم تيم عدى الخ تاييد لصحة كون الموصول قبل صلته مؤكدا لانه
مستبعد لما عرفت بقول الشاعر حاصله ان المضاف اليه بمنزلة جزء المضاف ومع ذلك يؤكد فكذا
هنا وتيم بفتح الفوقية وسكون الياء التحتية اصله العبد ومنه تيم الله ثم سمى به عدة قبائل ومنها تيم
عدى منها عمر المذكور وهو عمر بن لجا اى يا تيم تيم عدى لا ابا لكم **قوله** لا يلقينكم في سوءة عمر ولا ابا لكم كلمة
مدح والمعنى لا يوقعنكم عمر في مكروه لاجل تعرضه لمهاجاتى فامنعوه عن مهاجاتى حتى تامنوا عن شرى
فخاطب جرير قبيلته لما بلغ عنه انه هجاه وقال لهم لا تتركوا عمر ان يهجونى فيصيبكم شرى بان اهجوكم
بسببه فراده بالشر والمكروه الهجو ويجوز في تيم الاول الضم والفتح والثانى مفتوح فقط وتفصيله
مذكور في النحو قوله الثانى مفعول اقحم اى تيم الاول مضاف الى عدى والثانى مقحم بينهما للتاكيد **قوله**
حال من الضمير في اعبدوا والحج بجعل قوله تعالى الذى جعل لكم الارض فراشا مبتدأ خبره فلا تجعلوا بتاويل
سيأتى فلا يرد اعتراض المحقق التفتازانى بانه على هذا التقدير يلزم توسط بين وصفى مفعول
العامل في الحال فان الذى جعل لكم الارض فراشا موصول بربكم صفة او مدحا منصوبا او مرفوعا

وجعل كون المراد وجود التقدم بزيادة تفيد فضيلة الكلام لان في الخبر تمحيص الحمل على التاكيد احسن في كلامهم حسبما امكن الاصطلاحى الا مكان وقد عرفت

سواء كان تاكيدا اصطلاحيا او غير اصطلاحى

رجح هذا الاحتمال لان كونه حالا من مفعول خلقكم يحتاج الى التاويل كما ستعرف فلهذا السر اختار
الابعد ولا اثم اشار الى الاقرب فلا يقال انه قطع من الاقرب الى الابعد بلا جهة **قوله** كانه قال
اعبدوا ربكم راجين لما حمل لعل على الترجي وهو الطمع في حصول امر محبوب ممكن الوقوع ولما كان
هذا محالا عليه تعالى شانه حمل على الرجاء للمخاطب فانه كما يجيء لرجاء المتكلم يجيء لرجاء المخاطب ولرجاء
غيرهما والظاهر انه حقيقة في الكل كما صرح به بعض المحشين والاظهر انه حقيقة في رجاء المتكلم ويؤيده
قولهم انه لانشاء الترجي والانشاء لا يكون الا من المتكلم وقال الرضي ان لعل اذا وقعت في كلام
علام الغيوب تكون لرجاء المخاطبين عند سيبويه وهو الحق لان الاصل في الكلمة ان لا تخرج عن معناها
بالكلية انتهى فهو ايضا مؤيد لما قلنا لكن الانشاء لما لم يكن يقع حالا اوله براجين كما قيل ولما لم يكن
لعل هنا لانشاء الترجي لانه ليس من المتكلم ولا معنى لانشاء المتكلم رجاء المخاطب تمحض لمعنى الرجاء
وتاويله براجين لكون الجملة في معنى المفرد ولذا اكتفى بالضمير عن الواو مع ان الجملة اسمية والضمير
المستتر في راجين ضمير الخطاب ولا يلزم وجوب القيد من وجوب المقيد فلا اشكال بان الحال
قيد لعاملها وهو الامر هنا والاصل فيه الوجوب فيقتضي وجوب الرجاء المقيد به العبادة المامور بها
مع ان ذلك الرجاء ليس بواجب على ان الامر هنا اعم من الوجوب كما هو الظاهر وفيه كلام في الاصول
كذا قيل ولمتانة الاشكال رجح الاحتمال الاخير وان كان فيه اشكال آخر كما ستعرفه وبعضهم حمل الامر على
الاستحباب لكن لا يلايم قول المص فان من لوازم وجوب الشيء وجوب ما لا يتم الا به فانه يقتضي حمله
على الوجوب وان لم يحمل عليه فلا اقل من حمله على اعم من الوجوب والتعويل على ما ذكرناه من انه لا يلزم
من وجوب المقيد وجوب القيد بل الفائدة من التقييد الارشاد الى ما هو اكمل العبادات وافضل
الطاعات فانه افضل المناجات **قوله** ان تنخرطوا في سلك المتقين الانخراط بمعنى النظم ولهذا
اقترنه بالسلك وهو الخيط الذي ينتظم فيه الدرر وفيه استعارة بديعية فكن على بصيرة ومثل هذا
لا يلزم ان يسمع بخصوصه من العرب بل لا بد من ان يسمع نوعه وفي قوله الفائزين الاشارة الى
ان المراد بالتقوى هنا هي المرتبة الثالثة فلا وجه للاشكال بانه لا معنى لتقييد العبادة برجاء التقوى
لان الرجاء ينافي الحصول وهذا عجب اذ ارباب التقوى بالمرتبة الاولى والثانية مامورون بالعبادة
راجين بوصول هذه المرتبة الثالثة واما اصحاب المرتبة الثالثة وان كان الامر المذكور يتناولهم
لكنه ليس مخصوصا بهم بل يتناول اهل المرتبتين كما سلف فاسنده ما هو الاغلب الافراد من الرجاء
الى الكل وهو شايع في كلامهم او بالنسبة اليهم رجاء ثباتهم اذ قد عرفت في توضيح قوله تعالى
اهدنا الصراط المستقيم ان السير في معرفة الله تعالى غير متناه بل السير الى معرفة الله تعالى ايضا
غير متناه ومن هذا ينكشف ان حمل التقوى على المرتبة الثانية بل الاولى صحيح هنا بالحمل على رجاء
دوامها وثباتها فكان ارباب الحواشي ذهلوا عن التحقيق في قوله اهدنا الصراط المستقيم واطنبوا
الكلام هنا بلا طائل الفائزين بالهدى في الدنيا آية مرتبة من الهداية قال المص في تفسير قوله تعالى

وجواب السائل كونها حقيقة حيث قال يعني ان لعل
حقيقتها وهي الترجي سواء كان من المتكلم
سواء كان من المتكلم او المخاطب او غيرهما
انتهى والعهدة عليه منه

اهدنا

اهدنا الاية في ذاق العارف الواصل عنى به ارشدنا طريق السير فيك لا انتهى واذا نظر الى ان العارف
الواصل داخل تحت الامر هنا فالمعنى بالنسبة اليهم اعبدوا ربكم راجين طريق السير في العرفان
في كل حين وزمان واما بالنسبة الى غير العارفين فالمعنى اعبدوا ربكم راجين الوصول الى مرتبة
العارفين فان الوصول اليها مطلوب المقربين والفلاح في عقبى وانما ذكره لدفع ما قيل ان اللايق
بالبلاغة القرانية ان يعتبر من اول الامر غاية عبادة ربهم ما هو لذة لهم وهو الثواب الجزيل وان كان
التقوى مفضيا اليه وجه الدفع هو ان التعرض الى السبب تعرض الى المسبب وهو الثواب المسبب
عن التقوى وبهذا علم غاية متاعبهم التي لاجل حلها يستحقر مشاقها مع الاشارة الخفية العلية
الى ان العابد ينبغي ان يرجو بعبادته الوصول الى المرتبة العليا من التقوى وهي ان يتنزه عما
يشغل سره عن الحق ويتبتل اليه بشراشره وهذه لذة الروحانية التي ينسى في جنبها جميع لذة الكل
الجسمانية وغفل عن هذه النكتة الانيقة كثير من المهرة وظنوا ان اللايق بالبلاغة القرانية ان
يعتبر من اول الامر ما هو لذة لهم **قوله** المستوجبين بصيغة التثنية صفة للهدى والفلاح
موضحة او مادحة اي المقتضيين لجوار الله بمقتضى وعده وجوز كونه بصيغة الجمع صفة للمتقين
والميل الى القرب اقرب والمراد بالجوار القرب المعنوي منه تعالى تشبيها للمعقول بالمحسوس
استعارة مصرحة ويحتمل التمثيل **قوله** نبه على ان التقوى منتهى درجات السالكين واول
منازل الواصلين العارفين لما عرفت في سورة الفاتحة من ان العارف لا نهاية في سيره كلما القى عصاه
بدا له سفر والمراد بالتقوى المرتبة الثالثة وعن هذا قال وهو التبرأ من كل شيء سوى الله حتى
من نفسه واذا اراد ان يرى شيئا رأى الله قبله او معه وجه التنبيه هو انه تعالى لما امر بالعبادة
وهي نفس المرتبة الثانية من التقوى وهي التجنب عن كل ما يؤثم من فعل او ترك علم ان المراد بالتقوى
المرجو حصولها هو التقوى الحقيقي وهي المرتبة الاولى وكونه منتهى درجات السالكين فانه لو كان
مرتبة فوق تلك المرتبة لقيد الامر بالعبادة بتلك المرتبة والتعبير بالتنبيه للاشعار بان ذلك مما يمكن
بالالتفات اليه ان يعلم فيكون بمنزلة البديهي وما سبق في بيانه كالتنبيه عليه قيل وبقوله بل لما اندفع
ما قاله قدس سره في شرح المفتاح من انه لا فائدة في جعله حالا من فاعل اعبدوا **قوله** وان العابد
اي نبه به على العابد كله على ان اللام للاستغراق ولاستغراق المفرد اشمل كما قيل اختاره ينبغي اي
يجب ان لا يغتر بعبادته حيث انه تعالى امره بالعبادة راجيا دخوله في سلسلة المتقين الفائزين
غير جازم اياه اذ الاعتبار بالخواتم وهي غير معلومة والى هذا اشار بقوله ويكون ذا خوف ورجاء
وايد ذلك حيث قال كقوله تعالى يدعون ربهم داعين اياه خوفا من سخط وان كان محسنا في عبادته
فان كثيرا من الاولياء فضلا عن سائر الاتقياء ادركهم الشقاء المؤبد نعوذ بالله الذي غر عباده
باللطف المخلد فكيف ينبغي لهم ان يغتروا بعبادتهم وبعد ظهور الفائدة المرشيقة اندفع ما قاله المحقق
التفتازاني وتبعه غيره من ان تقييد العبادة بترجي التقوى وما يترتب عليها من المثوبة الحسنى

غاية ما يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
ان قيل ان الدوام في الشيء يكون
اطلاق الشيء عليه مجازا وهو جائز
عند المص وكذا ان تقول بعموم
المجاز منه

ليس له كثير ومعنى انما المناسب تقييدها بالتقوى واقترانها برجاء ثواب التقوى والاندفاع
ظاهر ومراده تزييف كون لعلكم تتقون حالا من ضمير اعبدوا وكذا مراده قدس سره ثم المراد بالخوف
الخوف من سخطه وعقابه وجه انفهامه من النظم الجليل هو انه لما كان حصول تلك المرتبة من التقوى
وما يترتب عليها من المثوبة الحسنى مرجوا غير مقطوع به كان حصول الخوف من العقاب متفرعا
من ذلك اذ لو لم يكن ذلك منفهما لكان الثواب المترتب على التقوى مقطوعا به والملازمة وانتفاء
اللازم واضحان والقول بان ذلك غير منفهم وان المنفهم خوف عدم حصول المرجو وكونه مراد الايلائم
قوله تعالى يرجون رحمته الاية من سوء الفهم **قوله** او من مفعول خلقكم عطف على قوله من الضمير
في اعبدوا وقوله والمعطوف عليه وهو الذى من قبلكم عطف على مفعول خلقكم وهذا اختار الزمخشري
اخره المص لان فيه اخراج لعل عن حقيقتها بالكلية ولا يصار اليه الا عند التعذر وما اورد على المص
في الوجه الذى اختاره قد عرفت دفعه **قوله** على معنى انه خلقكم الخ اشار به الى انه على هذا الوجه لا يمكن
حمل لعل على الترجي اما بالنسبة الى المتكلم لاستحالة الترجي على علام الغيوب واما بالنسبة الى
المخاطبين لانهم في ابتداء الخلق لم يكونوا من اهل الرجاء واما حين العبادة فهم من اهل الرجاء فلذا
حمل عليه في ذلك الوجه واما جعلها حالا مقدرة فلا مساغ له لان المقدر في ابتداء الخلق التقوى لا رجاها
كذا قيل لكن قوله لان المقدر في ابتداء الخلق التقوى لا رجاؤها ضعيف لانه قد عرفت انهم لم يكونوا من
اهل الرجاء فيصح ان يقال انهم حين الخلق مقدر رجاؤهم لعدم تحقق الرجاء منهم بالفعل وهو شرط
الحال المقدرة غاية الامر انهم مقدر تقويهم كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا
لا ينافي تقدير رجاء التقوى ايضا لكن الشيخين لم يلتفتا اليه لقلة الجدوى بل جنحا الى الاستعارة التمثيلية
ولهذا قال المص في صورة من يرجى منه التقوى وهذا اللفظ صريح في الاستعارة التمثيلية قيل فلا وجه
لمن جعله حقيقة شبه صورة منتزعة من حال خالقهم بالقياس اليهم بعد ان مكنهم من التقوى وتركها
مع رجحانها منهم بحال الراجي والمرجو منهم ورجاؤه الا انه ذكر من المشبه به ما هو العمدة فيه وهو كلمة
لعل كما مر نظيره في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآية ووجه التشبيه ايضا صورة منتزعة وهي كون متعلقها
غير معلوم ان يقع وان لا يقع مع رجحان جانب الفعل وجوز ارباب الحواشي ان يكون استعارة تبعية
بان يقال استعمل كلمة لعل الموضوعة للترجي في طلب التقوى منهم بعد اجتماع اسبابه ودواعيه والجامع
ما ذكره المص بقوله لترجح امرها اى كون متعلق كل واحد منهما غير بين ان يفعل وان لا يفعل مع
رجحان جانب الفعل وانت خبير بان قوله في صورة من يرجى منه التقوى صريح في الاستعارة التمثيلية
كما سلف نعم انه حسن في حد ذاته لكن شرح كلام المص بهذا ليس بحسن قيل قال صاحب الكشاف
لعل في الاية واقعة موقع المجاز لا الحقيقة لان الله تعالى خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف وركب فيهم
العقول والشهوات وازال العلة في اقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع في ايديهم زمام الاختيار
واراد منهم الخير والشر والتقوى فهم في صورة المرجو منهم ان يتقوا الترجح امرهم وهم مختارون بين الطاعة

ع ومنه ظهر ضعف ما قيل واذ تحققت جواز الوجهين اى الاستعارة التبعية والتمثيلية عرفت ان من قصر على الاول فقد قصر وكذا من قصر على الثاني ايضا منه

والعصيان كما ترجحت حال المرتجي بين ان يفعل وان لا يفعل ولما كان هذا مبنيا على قاعدة الاعتزال
لانا لا نسلم انه وضع زمام الاختيار في ايديهم واراد منهم الخير والتقوى بل طلب والارادة غير الطلب
عدل عنه المص فقال على معنى انه خلقكم الخ انتهى فان الارادة لا يتخلف عنها المراد عند اهل
مشايخنا اهل السنة فلا يصح ان يقال واراد منهم الخير والتقوى فان كثيرا من الناس لم يفعلوا
الخير والتقوى فيلزم التخلف المذكور وهو محال في حقه تعالى لاستلزامه النقص والعجز واما
الطلب فيجوز تخلف المطلوب عنه اذ لا نقص فيه واما المعتزلة فقد جوزوا تخلف المراد عن
الارادة فوقعوا في هذه الورطة العظيمة **قوله** لترجح امره اى التقوى بتأويل الاتقاء او ما ذكر
اى كان شأن المرجو حقيقة الترجح بالنظر الى المرجو منه فالجامع بينهما ما اشرنا اليه وقال ابن عطية
ان الرجاء على حقيقته والمراد رجاء غير المتكلم والمخاطب فانه لما ولد كل مولود على الفطرة كان بحيث
ان تأمله متأمل توقع ورجا ان يكون متقيا فلا يلزم منه تشبيهه تعالى بالمرتجي كما لزم من كلام الكشاف
قوله ان تأمله متأمل الخ تحقيق ما قاله من ان لعل على حقيقة الرجاء لكن رجاء غير المتكلم والمخاطب
ولعل مراده من ان الرجاء على حقيقته انه اقرب الى الحقيقة لكونها باقية في معنى الرجاء وان كان
من غيرهما اذ قد عرفت ان لعل لانشاء الترجي ولا معنى لانشاء المتكلم رجاء غيره واما الاشكال
بان ذلك ينافي قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وان قوله ومن قبلكم عام للصبيان
والمجانين فلا وجه لان يقال ان الله تعالى خلقهم مريدا منهم التقوى اى طالبا لها فمدفوع بان الارادة
بمعنى الطلب فيصح تخلف مطلوب الله تعالى عن طلبه ولا يبعد ان يقال العبادة غاية مطلوبة
لخلقهم حيث خلقوا مستعدين لها بحيث يتأتى منهم العبادة وهدوا اليها بان ركب فيهم عقولا
وجعل لهم حواس وتعوق بعضهم عن الوصول اليها باسباب لا يمنع كونها غاية مطلوبة وبهذا
ظهر التوفيق بين قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم الاية وبين قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون ومن هذا انكشف الجواب عن الاشكال الثاني ايضا فان الصبيان والمجانين الذين ماتوا
ولم يصلوا الى درجة التكليف تعوقهم عن الوصول الى العبادة مماتهم حال صباوتهم وجنونهم
وقد عرفت ان مثل ذلك لا يمنع كون العبادة مطلوبة من خلقهم فلا حاجة الى ان يقال ان الله تعالى
خلق جنس من قبلهم مريدا طالبا منهم التقوى فتخلف بعض الافراد لا يقدح فيه وهذا الاشكال مع
جوابه جار في قوله تعالى الذى خلقكم اذ الخطاب عام للصبيان والمجانين المذكورين فلا يعرف وجه
التخصيص بمن قبلكم وايضا ينحل الاشكال بذلك في قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون بلا حاجة
الى تأويل بارادة الجنس **قوله** باجتماع اسبابه اى الاتقاء وهى العقل والحواس السليمة والاقتدار
على النظر الصائب والفكر الثاقب وكثرة الدواعي اليه اى الى الاتقاء وهى الايات الزاجرة عن المعاصي
والمرغبات على القربات وهلاك الامم الماضية باقتراف المرويات ولا خير فيه عدم وصول بعضهم الى التقوى
لتعوق عايق باسباب شتى **قوله** وغلب المخاطبين على الغائبين في اللفظ اشارة الى جواب سؤال

و ومنهم من ارجع الضمير الى من وامره عبارة عن فعل المرجو وقد غفل عنه قوله باجتماع اسبابه منه

ع والى هذا التوجيه اشار اجلا مولانا سعد عنه في قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون منه

بانه كما خلق المخاطبين للتقوى فكذا خلق الذين من قبلهم فلم قصره على المخاطبين فدفعه بانه لا قصر عليهم في المعنى
والقصر في اللفظ لا يضر اذ المعنى على ارادتهم جميعا حيث اطلق اللفظ الموضوع للمخاطبين عليهم وعلى الغائبين
اى المعدومين وقد عرفت البحث في تعميم الخطاب الى المعدوم فتذكر ولو قيل انه لا قصر على المخاطبين لان النظم
دل بعبارته على خلق المخاطبين للتقوى وبدلالته دل على خلق الغائبين لا يسلم عن الاشكال وهذا التوجيه
جار في من سيوجد الى قيام الساعة واعتبار التغليب بالنسبة اليهم ايضا في غاية البعد مع انه لم يرض العموم
لمن سيوجد في قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا الاية ولو لم يصرح بعض المحشين بان المراد بالغائبين هم
الذين من قبلهم وعمم الى الغائبين الماضين والآتين لكان اظهر **قوله** وقيل تعليل للخلق اى مستعملة بمعنى
الغاية والمصلحة على طريق الاستعارة اما في لعل فيكون تبعية او في مدخولها كما حققوا في قوله تعالى فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا الاية لا بمعنى الغرض لان قائله الانبارى وجماعة من النحويين وقال صاحب
المغنى لعل لها معان احدها التوقع والثانى التعليل اثبته جماعة منهم الاخفش والكسائى وحملوا عليه
قوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وهم ممن لا يقولون بان افعال الله تعالى معللة بالاغراض
نقل عن المحقق التفتازانى ان الزمخشرى رد هذا حيث قال زعم الانبارى وجماعة من ائمة العربية ان لعل
قد يكون بمعنى كى حتى حملوا عليه كل صورة امتنع فيها الترجى سواء كان اجماعا نحو لعلكم تفلحون او لا نحو لعلكم
تشكرون ولعلكم تتقون وذهب صاحب الكشف الى ان مراد الزمخشرى توجيه كلام الانبارى ومتابعيه دون الرد
عليهم انتهى وهذا هو الظاهر من كلام الزمخشرى حيث قال لعل جارت للاطماع في القران من رحيم اذا اطمع فعل
ما يطمع فيه لا محالة لجرى اطماعه مجرى وعده المحتوم وفاؤه وهو معنى ما قيل ان لعل بمعنى كى ولكن الحقيقة ما القيته
اليك انتهى قوله وهو معنى ما قيل مثل هذا الكلام شايع في التوجيه لان في الردوان اوهم قوله ولكن الحقيقة الا
لكن يمكن ان يكون معناه وهو معنى ما قيل ان لعل بمعنى كى لكن مراده المعنى المجازى فان الحقيقة ما القيته اليك
ولقد اصاب من قال بانه ان من فسرها بكى لا يدعى انها حقيقة في معنى كى بحيث يكونان مترادفين يجب صحة
استعمال كل منهما مكان الاخر بل يدعى كون لعل مجازا عن معنى كى وهو لا يقتضى صحة وقوع لعل في جميع موارد كى
ليلزم صحة لعلى اعوده ولعلى اشربه كما لا يلزم صحة وقوع احدهما الاستفهام الانكارى الذى بمعنى النفى في كل
موضع يصح وقوع النفى فيه كما صرح به في المطول وجمهور المفسرين حتى المص وصاحب الكشاف قد فسروها
في الموارد بكى كما سياتى ان شاء الله تعالى فعلم وقوع الاتفاق على صلوح لعل لمجرد معنى العلية فلا معنى لانكار ذلك
ولا وجه للقول بان من قال بان لعل قد يجى بمعنى كى وظاهره المجى بحسب الحقيقة فان الاشتراك خلاف
الاصل واللفظ اذا دار بين كونه مشتركا بين المعنيين وبين كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فالحمل
على الاخير اولى كما صرح به واما القول بانه لا علاقة معتبرة بين الارادة والترجى مطلقا بل التجوز انما يتصور
في لعل الاطماعية واولئك المجوزون حملوا على ذلك المعنى في غير الاطماعية فجوابه ان تحقق العلاقة في نوع من
المعانى كاف في صحة المجاز كما يصح اطلاق الغيث على النبات الذى نبت بغير الغيث كما صرح به بعضهم قوله تعالى
وما خلقت الجن الاية فكما كان العبادة غاية للخلق هناك فكذا هنا كانت غاية لها وقد مر توضيح هذه الاية فلا تغفل

قوله

قوله وهو ضعيف اذ لم يثبت مثله في اللغة فان الثابت فيها اما للترجى او الاشفاق وارباب اللغة لم يعدوا
كونها بمعنى كى من معانيها وقيل اذ الثابت في اللغة اما المعنى الحقيقى او ماله علاقة مصححة معه وكلا الامرين منتف
هنا انتهى فعلى هذا يلزم ان لا يستعمل لعل بمعنى كى اصلا وقد فسرها المص بها في مواضع عديدة وللتفصى
عن هذا الاشكال قالوا ان مراده لم يثبت في اللغة على انه معنى حقيقى له وهذا خلاف الظاهر اذ القائل لم يصرح
بانه حقيقة حتى زيف وايضا عدم كونه حقيقة لا يقتضى التضعيف اذ باب المجاز مفتوح فالمعنى انه لم
يثبت في اللغة لا حقيقة ولا مجازا فانه لا علاقة مصححة فاستعماله في مواضع اما بيان للمعنى الحاصل فان اذا
اراد فهم منه الاتقاء كان هذا هو الباعث على خلقهم كما اختاره قدس سره او بناء على انه تبع فيه غيره وان
لم يكن مرضيا عنده وهذا كثير في كلامه وقد عرفت بعض التفصيل فيه فتذكر وقيل فقد ظهر من كلامه قدس سره
ان جعل لعل بمعنى كى حقيقة او مجازا غير صحيح وان بعد استعارتها للارادة والطلب يؤل المعنى الى التعليل
وفرق بين ان يستعمل اللفظ في شىء وبين ان يعود حاصله اليه بعد استعماله في معناه انتهى يرد عليه
انه لا بد من بيان قاعدة نفرق بها بين ان يستعمل اللفظ في معنى وبين ان يعود حاصله اليه بعد استعماله
في معناه فان ذلك جار في اكثر المجاز بل في اكثر اللفظ المشترك فالتمييز بين كون المعنى معنى مجازيا له وبين
كونه حاصل المعنى بعد استعماله في معناه مشكل فالاولى انه تبع فيه غيره فاستعمل لعل في معنى كى او انه نفى
كونها حقيقة فيه لا كونها مجازا كما قيل **قوله** والاية تدل على ان الطريق الخ والمراد بمعرفة الله تعالى التصديق
بوجوده والعلم بوحدانيته وكذا علمه وقدرته وغيرها مما لا يتوقف على الشرع بحسب ذاته وان توقف عليه
من جهة اعتداده والتخصيص بالوحدانية لانها خلاصة المعتقدات والتعبير بالمعرفة اولا وبالعلم ثانيا
لنكتة دعت اليه وجه دلالتها انه تعالى امر بعبادته اجمالا ووصفه بقوله الذى خلقكم والوصف
سبب لتمييز الموصوف عما عداه في غالب الاستعمال وان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية كما هو المشهور
يستفاد من الاية ان طريق معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته واستحقاق العبادة بالنظر في صنعه اى
في مصنوعاته والصنع اجادة الفعل فهو اخص من الفعل ولما كان المراد بالعبادة التعبد بالفروع فقط
على ما اختاره المص غير شاملة للمعرفة ونحوها يتبادر الى الوهم ان دلالة الاية الكريمة ان استحقاق للعبادة
بالنظر في صنعه ولما على ان الطريق الى المعرفة ذلك فلا ظهور لها وقد عرفت ان المص قد دفع هذا الاشكال
فيما سلف حيث قال فان من لوازم وجوب الشىء وجوب ما لا يتم الا به فالعبادة الواجبة موقوفة
على المعرفة فالاية كما دلت على ان استحقاق العبادة بالنظر في صنعه تدل ايضا على ان الطريق الى معرفة الله تعالى
والعلم بوحدانيته بالنظر في صنعه فدلالة الاية الكريمة على ان الاستحقاق المذكور بطريق الاشارة ودلالتها
على ان الطريق المزبور بذلك بالاقتضاء النص **قوله** على ان الطريق تعريفه باللام للاشارة الى ان الطريق
الذى يستحق ان يسمى طريقا هو هذا الطريق بناء على ان اللام للجنس فيفيد حصر المسند اليه على المسند
اذ طريق معرفة الله تعالى لا يكون الشرع لتوقف الشرع عليه وكذا الاستحقاق المذكور اذ نفس العبادة
ووجوبها مستفاد من الشرع واما استحقاقه تعالى اياها فيعرف بالنظر والاستدلال فلا حاجة الى جعل الحصر

والحاصل ان المجوزين انما ادعوا استعمالها فى كى مجازا وتحقق العلاقة فى نوع المعانى كاف
كما اوضحناه انفا منه

قيده بالاجمال لان الامر بعبادة مخصوص بالاوامر الدالة على خصوص العبادة مثل الصلوة والصوم ونحوها منه

ادعائها الان يعم الطريق الى تلك المعرفة الى الطريق الى نفس تلك المعرفة والى اعتدادها **قوله**
بالنظر الى صنعه اى مصنوعاته من الايات فى الافاق وفى الانفس بانها محدثات مخترعة فى الاسلوب
البديع وغاية الاتقان فلا بد من موجد واجب لئلا يلزم الدور او التسلسل وقد عرفت ان علة
الاحتياج الحدوث او الامكان مع الحدوث او الامكان بشرط الحدوث والمصنوعات حتى مفتقرة
الى الموجد بالنظر الى حدوثها وامكانها كما مر التفصيل فى تفسير قوله تعالى ان الله على كل شىء قدير ومنها
ما هو الايات الانفسية المشار اليها بقوله الذى خلقكم وهى المتضمنة للجواهر والاعراض قدمها لان
اقرب الاشياء الى المكلف نفسه وعلمه باحوال نفسه اظهر من علمه باحوال غيره ولما كان المقصود
من الاستدلال افادة العلم كان كلما هو اظهر دلالة اقوى افادة ثم ذكر بخلق اصولهم لانهم اقرب
اليهم ثم ذكر الارض لانها اقرب الى الجنس واظهر عنده من السماء وعكس فى مثل قوله تعالى ان فى خلق
السموات والارض لعلوها وبشرفها واشتمالها على اعظم ايات يتحير الواقفون ويستغرق الناظرون
والكل وجهة ثم ذكر نزول الماء وخروج الثمار بسببه لان ذلك كالاثر المتولد من السماء والارض وانما
اكتفى ههنا بالامور الجنسية لان المقام مقام تعداد النعم وهى اول عليها والاستدلال بهذه الامور الممكنة
على وجود الاله ووحدته سياتى مفصلا من المص فى قوله تعالى ان فى خلق السموات والارض الاية من هذه
السورة الكريمة واما الاستحقاق فمن تعليق الحكم بالوصف المشتق المشعر بالعلية التى لا تعرف الا بالنظر
فى الايات والمصنوعات وان العبد فى هذا التعبير لطافة بناهية يعرفها من له دراية بعبادة عليه اى
على الله تعالى ثوابا لانه تفضل وانعم بنعم كثيرة لا يحصى نوعها فضلا عن اشخاصها والشكر الذى يجب عليه
لا يستطيع اداءه فى مقابلة بعض منها فكيف يستحق بعبادته شيئا اخر وعن هذا قال المص طاب الله
ثراه فهو كاجير اخذ الاجر الجزيل والعوض الجليل اضعافا مضاعفة قبل العمل القليل بل الحقير فانما يستحى
ذلك الاجير ان يطلب ويتمنى الاجر بعد العمل وهذه الدلالة استفيدت من تعليق الامر بالعبادة بالمرب
المنعم الذى غمر عباده بالانعام وفى قوله تعالى اعبدوا ربكم لعلكم تتقون حيث لم يجى لعلكم تعبدون ولم يجى
ايضا اتقوا ربكم لعلكم تتقون تنبيه على ان التقوى قصارى امر العبادة فيكون اشد حثا على العبادة
وبهذا الاعتبار يحصل المناسبة بين اول الكلام واخره فيكون من قبيل ختم الكلام بما يناسب ابتداءه
فى المعنى وهو مشابه الاطراف فى اصطلاح البديع ولا يكون من قبيل اضرب زيدا لعلك تضربه اذا قيل
اعبدوا ربكم لعلكم تعبدون كما ذهب اليه ابو حيان ردا على الكشاف اذ المراد فى لعلكم تعبدون راجين ان
تنخرطوا فى سلك العابدين الفائزين بالهدى والفلاح المستوجبين لجوار الله تعالى كما اشار اليه المص
فى لعلكم تتقون دفعا لذلك المحذور لان اشكال ابى حيان لو ورد فذلك لو ورد على ما اختير فى النظم اذ التقوى
هى العبادة فدفعه فى الموضعين بما اشار اليه المص كما فى الكشاف خال عن الاشكال والاعتساف **قوله**
صفة ثانية اى لربكم موضحة او مادحة وفى تعداد النعوت بلا عاطف تنبيها على ان كل واحد موجبة للعبادة
على حيالها ودالة على استحقاق الرب العبادة برأسها او مدح اى بتقدير امدح او اخص وهذا يؤيد كونه

مدحا على تقدير كونه صفة ثانية قوله منصوب او مرفوع تفصيل لكونه مدحا اما كونه منصوبا فظاهر واما
كونه مرفوعا بتقدير مبتدأ فلما قال ابن المالك التزم حذف الفعل فى المنصوب على المدح اشعارا بانه انشاء
كما فى المنادى وحذف المرفوع المبتدأ فى المرفوع اجراء للوجهين على سنن واحد انتهى فح يكون المناسب فى
تقدير الفعل ماضيا اى مدحت الذين وكذا فى سائر مواده فان الانشاء عبر بالماضى حتى قال الشيخ الرضى
تقدير الماضى فى المنادى لكونه انشاء اولى ولم يلتفت كونه بدلا من الموصول الاول كما قيل او مفعول
يتقون كما رجحه ابو حيان لما عرفت من انه على حياله نعمة جسيمة يجب الشكر عليه بالعبادة وانواع القربات
قوله او مبتدأ خبره فلا تجعلوا على تاويل مقول فيه لا تجعلوا كما سياتى ولهذا اخره واما كون خبره رزق
بتقدير يرزقكم فهو تكلف فدخول الفاء فى خبره لكون الفاء قد تدخل فى خبر الموصول بالماضى كقوله تعالى
ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم الاية وان الاسم الظاهر وهو الله
من وضع المظهر موضع المضمر وتمام البحث فى قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا الاية والايراد ههنا فى غاية
من البعد **قوله** وجعل من الافعال العامة كفعل وحصر فان الجعل يتحقق فى ضمن جميع الافعال الخاصة
يجى على ثلثة اوجه ولها وجوه اخر مندرجة فى الوجه الثالثة كما ستعرفه فلا اشكال فى الحصر بمعنى
صار اى احدها بمعنى صار وطفق اى بمعنى صار تارة وبمعنى طفق تارة اخرى وليس مراده انه قد
يكون بمعنى الفعلين معا الا ان يقال ان طفق بمعنى صار شارعا فح يكون المراد انه بمعنى الفعلين
معا بهذا التاويل وهذا يلايم جعلهما وجها واحدا وان اريد الاول فوجه كونهما وجها واحدا اشتراكهما
فى انه لا يتم معناه الا بجزئين وعدم التعدية فما قيل انه لما كان صار لازما ومتعديا والمراد ههنا اللازم
عطف عليه طفق ليكون قرينة على المراد ضعيف اذ لم يقل احد يكون صار متعديا اذ التعدية من شان
الافعال التامة دون الافعال الناقصة الا ان يقال ان مراده ان صار قد يكون تامة بمعنى الانتقال
من مكان الى مكان او من ذات الى ذات ويتعدى بالى نحو صار زيد الى كذا او من بكر الى عمر كما فى الجامى
فالرد المذكور ليس بوارد وبناء على الغفول عما ذكر فى الجامى **قوله** كقوله فقد جعلت قلوص بنى سهيل
قوله من الاكوار مرتعها قريب اى صارت قلوص بفتح القاف والصاد المهملة وهى الشابة من الابل ومرتعها
قريب خبر منصوب اى صارت تلك الناقة قريب المرعى والمرتع اسم مكان من الرتع وهو المرعى الذى
فيه خصب وسعة من الاكوار جمع كور بفتح الكاف وسكون الواو جماعة كثيرة من الابل والجار متعلق
بقريب اى صار ماكلها ومشربها قريبا من رحلها اى موضع فيه رحله كذا قيل لكن هذا بناء على ان الاكوار
جمع كور بضم الواو الكاف وهو الرحل باداته والاية والمعنى ح اى صارت قريب المرتع من اكوارها
من رحلها لما بها من الاعياء كذا فى حاشية الشيخ السيوطى كما قيل والمعنى شرعت فى ان يكون مرتعها
قريبا من اكوارها فجعل فى البيت يحتمل المعنيين لا بمعنى شرع فقط لان غرض المص الاستشهاد به
على كون جعل بمعنى صار وطفق خبر طفق وقع هنا جملة اسمية ونقل عن التسهيل ان الاصل فى خبر الافعال
المقاربة ان يكون مضارعا لكنه جاز شذوذا على خلاف كما هنا وجه اختيار الشذوذ محافظة الشعر

وهذا اي كون طفق ان يرفع الاسم وينصب الخبر معنى قول المص فلا يتعدى ونقل عن التبريزي
في شرح الحماسة انه ذهب الى ان جعل بمعنى طفق لا يتعدى هنا حقيقة وقوله مرتعها قريب في موضع
الحال اي اقبلته قلوص هذين الرجلين قريبة المرتع من رحالهم لما بها من الاعياء فجعلها لازمة
وقول المص رح لا يتعدى يجوز ابقاؤه على ظاهره كما ذهب اليه ارباب بعض الحواشي ولا يخفى انه عدول
عن الاصل اذ الحمل على المعنى المتعارف ما دام ممكنا كما هنا فالعدول عنه خروج عن النهج القويم الرواية
بني سهيل فسهيل ح قبيلة وروى ابني سهيل فهو ح اسم رجل قوله وبمعنى اوجد اي وثاني الوجوه
كونه بمعنى اوجد وخلق فيكون من الافعال التامة التي تتعدى الى مفعول واحد لا من الافعال
الناقصة لكن الجعل فيه معنى التضمين والخلق فيه معنى التقدير ولذلك عبر عن احداث الظلمة والنور
بالجعل تنبيها على انهما لا يقومان بانفسهما كذا بينه في اوائل سورة الانعام والى ذلك اشار هنا اجمالا
بقوله كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور وكون الفظ بمعنى لفظ لا يقتضي اتحادهما من كل وجه وقد
اوضحنا المقام هناك فلا تغفل قوله وبمعنى صير اي وثالث الوجوه كونه بمعنى صير ويتعدى الى مفعولين
فح يكون من ملحقات افعال القلوب والتصيير يكون تارة بالفعل كقوله جعلت الفضة خاتما وقوله تعالى
واجعل وزيرا من اهلي الاية وتارة بالقول كالتسمية مثل قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد
الرحمن اناثا اي سموهم كما اختاره القرطبي والعقد اي وتارة يكون بالاعتقاد اذ المراد بالعقد هنا
الاعتقاد وكون الشيء على صفة اعتقادا غير مطابق للواقع كما قيل او مطلق الاعتقاد اولا برهان على
فساد القول بان جعل زيد عمروا غنيا اي اعتقده مع انه مطابق للواقع ومثال الاول قوله تعالى وجعلوا
الملائكة الاية اي اعتقدوا انهم اناثا كما اختاره الرضي ولما كان منشأ القول الاعتقاد في الاكثر جمع المص
بين القول والاعتقاد وقيل المراد بالعقد العقد الشرعي الذي هو عبارة عن الايجاب والقبول ثم قيل
ان التصيير الحقيقي هو التصيير بالفعل واما القول والاعتقادي فمجاز ولذا جمعهما وجعلهما مقابلا للتصيير
الفعلي والله اعلم بصحته ولعل وجهه هو ان الاصل في التصيير ان يظهر اثره في العيون كما ذكره الشيخ الرضي
وهو موجود في الاول دون الاخيرين وقول المص التصيير تارة يكون بالفعل الخ ظاهر في حقيقة الكل ولما كان
التصيير شاملا لهذه الوجوه كلها تحقق التعرض لجميع المعاني مع وجيز المباني فلا اشكال في الحصر بالاحتمال
الواهي وهذا ما وعدناك في اول الدرس الماضي وكون جعل من الافعال العامة اذا كان بمعنى التصيير غير
ظاهر وكذا اذا كان بمعنى صار وطفق والظاهر ان كونه منها اذا كان بمعنى اوجد ويؤيده قول من قال
وانما كان منها لان كل ممكن لا يخلو عن جعل اما عند من يقول الماهيات مجعولة بانفسها فظاهر واما عند
غيرهم فباعتبار وجودها واتصافها بالاوصاف فان كلا منها بجعل الجاعل انتهى ولم ار من صرح بذلك
لكن المقتضى ما ذكرنا هنالك قوله ومعنى كون جعلها فراشا اشار الى ان جعل هنا بمعنى صير وفراشا مفعوله
الثاني وقد جوز بمعنى كونه اوجد وفراشا نصب على الحالية والظرف متعلق به على التقديرين وتقديمه
لان الاهم جعل الارض فراشا لهم لا مطلقا فقدم تعجيلا للمسرة لهم قوله مع ما في طبعه من الاحاطة

بها لان

بها لان الارض اثقل من الماء الا يرى انه اذا طرح فيه التراب ومزج فيه رسب ذلك التراب في الماء
وكون الماء راسبا في الارض اذا سكب عليها لدخوله في خلال اجزاء الارض بسبب ما فيها من الاجزاء
الهوائية ليخرج الهواء وتمكن فيه ذلك الماء مكانه فلهذا كان ذلك في الارض الرخوة واما في الارض الصلبة
فلا لعدم نفوذ الهواء فيه حتى يخرجه الماء ووجه ذلك ان الماء ثقيل بالنسبة الى الهواء وان كان خفيفا
بالقياس الى الارض فيقتضي ان يدخل الماء لثقله في الفرج التي في الارض ويخرج الهواء حتى يكون الثقيل
تحت الخفيف كما ان الامر كذلك في صورة طرح الارض في الماء واذا كان الامر كذلك فمقتضى طبع الماء
الاحاطة بها بحيث لا يبرز ولا يظهر شيء منها لكن العناية الازلية اقتضت بروز بعض جوانبها من الماء
ليسكن فيها الثقلين وسائر الحيوانات ومن الناس من زعم ان كونها فراشا ينافي كونها كرية كما هو
مبرهن في علم الهيئة وفيه ترك الادب اذ الظاهر ان يقول ان كرية الارض كما زعم ارباب الهيئة ينافي
كونها فراشا وتحير العقول عن علماء الشريعة حيث يتكلمون في حل النظم الجليل على اصطلاح الحكماء العليل
انظر الى اساءة الادب حيث قال ان كونها فراشا ينافي كرية الارض تجاوز الله عنا وعنهم على انه لا منافاة
كما سيأتي من المص بيانه قوله متوسطة بين الصلابة الخ اي معتدلة لا صلابة فيها ولا لطافة فهي مجاز
هنا اذ التوسط في الاجسام الوقوع في وسطها وفي المعاني مستعار لذلك الاعتدال والمراد باللطافة
اللين بقرينة مقابلة الصلابة قول المص في تفسير قوله تعالى ذلولا لينة ليسهل لكم السلوك فيها لا ينافيه
اذ المراد هنا كونها لينة بحيث لا يسهل السلوك فيها لانها لو كانت صلبة لشق التمكن عليها لتألم الاعضاء
ولما نبتت النباتات عليها كما يشاهد في بعض الاراضي الصلبة ولو كانت لينة كالقطن لصعب الاستقرار
عليها قوله كالفراش المبسوط اي الكلام من قبيل التشبيه البليغ ووجه الشبه ما اشار اليه بقوله لان يقعدوا
وينامو عليها قيل يريد ان فراشا تشبيه بليغ او استعارة كونه استعارة مع ذكر الطرفين يحتاج الى تأمل
وقد اشبعنا الكلام في هذا المرام في حل قول المص اسد علي وفي الحروب نعامة في تفسير قوله تعالى صم بكم
عمي الاية قوله كونها مسطحة وان صح ارادتها بل كونها مسطحة راجحة لانها مختار ابن عباس عن ابن عمر رض
وظاهر قوله تعالى والارض مددناها وقوله تعالى لا ترى فيها عوجا ولا امتا والارض بعد ذلك دحيها يدل
على كونها مسطحة وابن عباس وجمع كثير من اهل العلم اعلم باللسان وادرى بالبيان فلا جرم ان الميل
اليه مقبول لدى اولي العرفان والكروية قول الفلاسفة والظاهر انها مختار المص تبعا للامام الرازي فانه
قرر الوجوه العقلية التي اقيمت على الكروية في تفسيره والمص تبعه مع تقرير حدوثها ودفع المحذور
في كلا الاحتمالين لكن متابعة السلف اسلم قال الامام ومن الناس زعم ان الشرط في كون الارض فراشا
ان لا تكون كرة واستدل بهذه الاية على ان الارض لا تكون كرة وهذا بعيد لان الكرة اذا عظمت كان
القطعة منها كالسطح في امكان الاستقرار عليه انتهى والى هذا اشار المص بقوله لان كرية شكلها الخ قوله
فيه مقوبة الخ البناء الذي بمعنى المبني كما هنا كل ما يرفع ليستتر به بيتا كان او خيمة لكن بالغلبة التحقيقية
في الاول صار حقيقة عرفية وانما اثر كونها قبة لما فيها من الكروية اذ يكون نصفها الذي هو اجهتنا كالقبة

ولنا قد نشاهد صوت خروج الهواء
وخروج نفس الهواء ايضا وقت
الحرارة

المضروبة علينا وان لم يتقرر كتقرر القبة لحركتها فانما على ما زعمه الحكماء والمستفاد من تقرير البعض ان القبة مستعارة وذلك ان تحملها على الحقيقة وفي تقديم الارض اشارة الى انها مخلوقة قبل خلق السماء لكنها دحيت بعد خلق السماء كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في تفسير قوله تعالى والارض بعد ذلك دحيها ان الارض كانت قبل خلق السماء مخلوقة غير مدحوة ثم بعد خلق السماء دحيت ومدت كذا الا يم قيل في يصح استعمال التصيير بلا تكلف وانما لم يحمل المص على ذلك لان الصفة يجب ان تكون معلومة للمخاطب وكل الناس غير عالمين بهذا ولاجل هذا لم يعتبر التصيير بالقياس الى طوفان نوح عليه السلام انتهى وان لم يكن الامر كذلك فالتصيير من قبيل ضيق فم البئر **قوله** اسم جنس يقع على القليل والكثير فالاول مثل قوله تعالى ولقد زينا السماء الدنيا والثاني مثل قوله تعالى والسماء بناء فان الظاهر المراد بها السموات السبع وغرضه بيان وجه صحة ايراد السماء مع ان المراد السموات السبع فمست الحاجة الى بيانها هنا دون قوله تعالى او كصيب من السماء فلا وجه لما قيل اول موضع واولاه بتفسير السماء قوله تعالى او كصيب من السماء **قوله** وقيل جمع سماءة بالهمزة والمد ويقال ايضا سماوة بالواو قيل اذ الهمزة منقلبة عن الواو لوقوعها بعد الالف الزائدة وانما مرضه لان اطلاقها على الواحد يأبى عن كونها جمعا فالصواب انها اسم جنس يفرق بينه وبين واحدها بالتاء كتمر وتمرة فان قلت ما وجه ذكرها في تعداد النعم قلت ان فيها نعما كثيرة قال تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون قال تعالى قل من يرزقكم من السماء والارض الاية ولما كان بقاء الانسان وسائر الحيوان بسبب التعيش بالارزاق والارض والسماء منشأ الارزاق كان خلقهما على الوجه المسطور من اجل النعم واشرفها ومن هذا يظهر وجه حسن اقترانهما في مقام الامتنان مع ان فيها من الكواكب التي هم بها يهتدون والقمر الذي يحاسبون الايام والشهور والاعوام والشمس التي بها نظام العالم وحياة كل حي اذ بها يظهر الزروع والاثمار ولذا كان المواضع التي كانت بعيدة عن الشمس وهي القريبة من القطب لا تصلح للسكنى الا الزروع والضرع وهذا الوجه حسن في ذاته لكن لا تعرض للكواكب وغيرها هنا ويؤيد الوجه الاول قوله تعالى وانزل من السماء ماء الاية **قوله** بيتا كان لما اشارة الى الفرق بينهما بان الاول من طين ولبن وغير ذلك والثاني مثل الخيمة والخباء كالخيمة لكن من الصوف والوبر وقال قدس سره في حاشية الكشاف البيت اعم وفي القاموس من ان البيت ما كان من المدر والشعر لا يلايمه وقال التفتازاني هو من الطين واللبن والشعر والقبة مثل الخيمة والخباء كالخيمة من الصوف والوبر دون الشعر فتدبر فان العقل يتحير ومنه بنى على امرأته اي من البناء بمعنى ضرب ما يصلح للسكنى وبنى على امرأته كناية عن الدخول بها ووجهها ما ذكره بقوله لانهم كانوا اطلق بنى امرأته على الدخول والوصول على طريق الكناية واطلاق لفظ اللازم لينتقل الى الملزوم فان دخول الزوج عليها يستلزم نصب الخيمة ونحوها عليها والصحيح ان يقال واطلق لفظ الملزوم وهو بنى امرأته واريد لازمه وهو الدخول فان نصب الخيمة ونحوها عليها يستلزم الدخول عليها وقربانها وتعديته بعلى والناس يقولون باهله في الدرة انه خطاء والصحيح جوازه سماعا وقياسا كذا قيل

قوله

قوله جديدا اي خباء اخر غير خباء الزوجة وهذا معنى الجديد هنا لا مقابلة العتيق **قوله** عطف على جعل والجامع بين المسندين خيالي **قوله** وخروج الثمار كلها اشارة الى قاعدة مؤسسة بين اهل السنة وهي ان وجود الاشياء الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء لكن جرت عادته بربط المسببات بالاسباب الظاهرة ولهذا قال تعالى هنا فاخرج به اي بسبب الماء قوله بقدرة الله تعالى اي بتعلق قدرته تعالى وهو المسمى بالتكوين عند اصحاب ابي الحسن الاشعري سواء كان تلك القدرة قديمة كما ذهب اليه بعضهم بمعنى تعلق القدرة في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال او حادثة كما اختاره بعضهم وعند مشايخنا الماتريدية خروج الثمار ونحوه بتعلق التكوين القديم لا بتعلق القدرة وتعلق القدرة بجعل المقدور ممكن الصدور من الفاعل ووجود الاشياء بالفعل انما هو بتعلق التكوين كذا حققه الفاضل الخيالي ولكن جعل الماء استدلاك مما سبق ما لا اي ولكن لا مطلقا بل بجعل الماء الممزوج بالتراب سببا عاديا في اخراجها وهذا معنى اخراج الثمرات به بقي الكلام في ان كون الماء مشروعا بمزج التراب لا يستفاد من النظم الجليل فابى يفهم ذلك ولعله يفهم من قرينة خارجة بشهادة الحس وبدلالة قوله تعالى قل من يرزقكم من السماء والارض ولكون الماء كالعلة الفاعلية اكتفى به هنا قيل ان عروق الاشجار والنبات بمنزلة الارحام او الافواه لها تجتذب من الرطوبة الارضية ماء مخلوطا باجزاء دقيقة لطيفة ترابية هي بمنزلة نطفة يتولد منها الثمار والازهار او هي لها بمنزلة المأكل والمشرب فاذا صعدتها الى الاغصان وطبخت بالشمس والهواء صارت كالكيموس والغذاء الذي يحصل به النماء فيتولد منه ذلك بقدرة خفية وعادة الهية من غير تأثير بالذات والواسطة في كونها انتهى في اختلاف الثمار شكلا وقدرا ورائحة وطعما مع اتحاد الاصول والاسباب لا يكون الا بتخصيص قادر مختار قال تعالى في سورة الرعد تسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل الاية ولم يتعرض للهواء والنار اذ كون المركبات متولدة من العناصر الاربعة مذهب الفلاسفة ومختار المتفلسفة على انه من قبيل الاكتفاء باغلب الاجزاء ولذا اكتفى في النظم الكريم بالماء وقيل التراب الذي يخرج منه الثمار مخلوط بالهواء والنار وما لم يخلطهما ما هو في قرب المركز فذكر التراب يغني عن ذكرهما ولا شك ان الباء السببية مستعملة في السببية مطلقا فيما يرجع الى الفاعل وفي ما يرجع الى المادة وغيرهما وقد كثر الاستعمال في نحو قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون والعمل سبب عادي لدخول النار ان كان سيئا ولدخول الجنة ان كان صالحا فلا يعرف وجه ما نقل عن المحقق التفتازاني انه قال في تقرير السؤال يعني ان الشايع استعمال الباء السببية فيما يرجع الى الفاعل ومن فيما يرجع الى المادة وقد صرح المص كون الباء للسببية في الاية المذكورة ولا ريب في ان العمل ليس فيما يرجع الى الفاعل اللهم الا ان يتكلف والبعض حاول البيان فقال نعم لا شك في كون الماء مادة لكنه ليس كسائر المواد بل فيه معنى سببية ليس لغيره فاشبه الفاعل **قوله** بافاضة صورها الافاضة استعارة للاعطاء والتفضل والعلاقة ظاهرة والمراد بالصور اشكال الثمار فانها من الصور العرضية والمراد بالكيفية هي الطعوم والالوان فانها حالة راسخة يدرك بالقوة الذائقة وبالقوة الباصرة فهما من الكيفيات المحسوسة ولها كيفية اخرى كالخشونة كالصلابة واللينة

وغيرهما على المادة المزوجة منها وهي الماء المزوج بالتراب وهذا مذهب اهل السنة كما عرفت من ان الاشياء
مستندة اليه ابتداء لكن بربط المسببات بالاسباب في بعض الاشياء وهذا يؤيد ما قلنا من ان قوله
وخروج الثمار لها اشارة الى قاعدة اهل السنة لكن اكثر المحشيين ذهبوا الى انه جواب سؤال مقدر مع اختلاف
في تقرير السؤال كما عرفت من تقرير التفتازاني **قوله** او ابدع في الماء قوة الخ وهذا مذهب الحكماء من ان المباد
للسببية الحقيقية هذا هو الظاهر وقيل وهذا على مذهب غير اهل السنة من المعتزلة والحكماء ولم نطلع
كون هذا مذهب المعتزلة والعجب من ذلك ما قيل هذا مذهب المعتزلة وبعض اهل السنة حيث قالوا بتاثير
الاسباب حقيقة لا على مذهب الحكماء اذ لا يقولون بابداع القوة الفاعلة في الماء فان العناصر الاربعة الخ
المزوجة قابلة للصور والكيفيات من المبدأ الفياض على حسب الاستعدادات الحاصلة بتوسط الحركات
انتهى وما اشتهر في كتبهم ان لكل نوع من الانواع صورة نوعية مبدأ للآثار للاجسام فالصورة النوعية
للنار تفعل الحرارة وفي الماء تفعل البرودة وغير ذلك فقولهم العناصر يكسر بعضها سورة بعض فكل واحد
منها فاعل وقابل فالمراد بالقوة الصورة النوعية ولا ينافيه كون العناصر الاربعة المزوجة قابلة للصور الخ
واما كون هذا مذهب بعض اهل السنة فهو مع انه مخالف لقاعدة اهل السنة لم يقل به احد سوى القائل
المذكور وكذا الكلام في المعتزلة نعم انهم ذهبوا الى ان العبد خالق لافعالهم لكن قولهم بتاثير الاسباب حقيقة
غير مشهور ولم نعثر عليه وقول بعضهم ان اراد انه ابدع في الماء قوة فاعلة مؤثرة في الحقيقة فهو خلاف
مذهب اهل السنة القائلين بانه لا مؤثر الا الله وان اراد انه ابدع في الماء قوة فاعلية اي يصح ان يكون لها
فعل لكن لا تاثير لها وانما التاثير لله تعالى فكيف يصح ان يقال يتولد من اجتماعهما انواع الثمار صرح فيما
ذكرناه ولو قيل ان مراده من بعض اهل السنة الاستاذ ابو اسحق والقاضي ابو بكر الباقلاني قلت
انهما اثبتا للقدرة من العبد مدخلا في افعاله لا بتاثير الاسباب حقيقة مع انهم اولوا كلامهما فلا يلائم
في مثل هذا الكشف عن حقيقة المقال مع نقل صريح من الثقات ويمكن اختيار الشق الثاني والمذكور
في كلام القائل الثاني وقوله فعلى تقدير عدم تاثير القوة الفاعلة فمن اين يعلم وجودها وما فائدة ابداعها
فيه فجوابه ان فائدة ابداعها انه تعالى جرى عادته بايجاد الثمر مثلا بابداع تلك القوة كما ان خلق افعال العباد
ناط بقدرة العبد مع انه لا تاثير لها عند اهل السنة اصلا فكذا هنا والى ذلك اشار بقوله وهو قادر على
ان يوجدها اذ قوله كلها بلا اسباب صريح في انه لا تاثير للاسباب كلها حقيقة ولا اظن احدا من اهل السنة
انه يخالفه قوله كما ابدع نفوس الاسباب اي ابدعها بلا اسباب والا لزم التسلسل فكما قدر على خلقها ابتداء
كذلك قادر على ايجاد المسببات بلا اسباب ايضا اذ نسبة القدرة الى المسببات والاسباب سواء
وهما ايضا سواء في المقدورية ولكن له في انشائها الخ والابداع والانشاء الايجاد وقد يخص الابداع
على ايجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان قيل وكذا الانشاء ايضا ومقابله التكوين والاستعمال قال المص
في قوله تعالى بديع السموات والارض الابداع اختراع الشيء لا عن شيء دفعة وهو اليق بهذا الموضع
من الصنع الذي هو تركيب الصورة بالعنصر والتكوين الذي يكون بتغير وزمان غالبا انتهى قيد

غالبا معتبر في الكل والا فهو منظور فيه كما ستعرفه **قوله** مدرجا على لفظ اسم المفعول حال من الضمير
البارز في انشأها باعتبار كل واحد او مفعول مطلق بتقدير الموصوف اي انشاء مدرجا وجعله مفعولا
ثانيا للانشاء بتضمين معنى الجعل والتصيير ضعيف اذ العبرة في خلق الاشياء بالتدريج لا جعل الاشياء مدرجة
واما كون مدرجا اسم فاعل حال من الضمير له فهو غير مناسب اذ اطلاق مدرجا عليه تعالى لا يخلو عن اضطراب
وان لم يطلق بطريق الاسمية يجد اي الله تعالى في صنايعها لاولي الابصار جمع بصر وهي القوة المدركة
في القلب بمنزلة القوة الباصرة في العين يدرك بها المعقولات قيده بهم لانهم المنتفعون بها والا فهي
حاصلة ∴ وعبرا جمع عبرة وهي الحالة التي تتوصل بها من معرفة المشاهد الى ما ليس بمشاهد كذا في الراغب
وعن هذا اختير اولوا الابصار وفي التلويح الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل
الذي يرد اليه النظائر عبرة انتهى وقيد المشاهدة محمول على الاكثر والا فلا ريب في عمومه وفهم منه ان العبر
انما تتحقق في كثرة الاطوار التي تحصل بانشاء الشيء بالتدريج واما ايجاد الشيء دفعة فلا يتحقق العبرة
وان تحقق الدلالة على القدرة فمن لم يفهم هذه الدقيقة الانيقة قال فيه نظر لان انشاء الشيء بالتدريج
يستلزم كثرة الاطوار والخلق ويناسب اللاحق بالسابق بخلاف ما اذا اوجد الشيء دفعة **قوله** ليس في
ايجادها دفعة مثلا في خلق الانسان من النطفة المبدلة في الاطوار عبر ودلالة على عظم قدرته ما ليس في خلقه
على صورته دفعة فانه ليس فيه عبر وان كان فيه دلالة كما عرفت الا ترى انه تعالى قال وقد خلقكم اطوارا
استدلالا على امكان اعادتهم تارة اخرى وعلى انه تعالى تام الحكمة وعظيم القدرة فعلم من النص الكريم
ان في خلق الاشياء بالتدريج ما ليس في خلقها دفعة ومن جملته الدلالة على امكان البعث كما في الانشاء
تدريجا دون الخلق دفعة فتامل وكن من ذوي الاحلام ولا تكن من اولي الاوهام والصنايع جمع صنيعة
او صناعة بمعنى نعمة هنا والسكون بمعنى الميل بتعديته بالى قيل وفي رسائل اخوان الصفاء في النبات
حكم وصنايع ظاهرة جليلة لا تخفى ولكن صنايعها خفية محتجبة وهي التي تسميها الفلاسفة القوى
الطبيعية ويسميها اهل الشرع ملائكة وجنود الله الموكلين بتربية النبات والمعنى واحد وانما نسبت هذه
المصنوعات الى القوى والملائكة دون الله جلت عظمته عن مباشرة الاجسام والحركات الجزئية كما في الملوك
والرؤساء عن مباشرة الافعال وان كانت منسوبة اليهم لانها بامرهم وارادتهم كما قال تعالى وما رميت اذ رميت
ولكن الله رمى الاية انتهى وهذا البيان غير حسن في خلان الوفاء لانه يوهم انه تعالى لم يوجد هذه الاشياء بل امرهم
الملائكة ففعلوا او اوجدوا كما اقتضى تنظيره بالملوك وهو خلاف قواعد الشرع وما اورده من قوله تعالى وما رميت
اذ رميت ولكن الله رمى يدل على خلاف ما قرره فتامل **قوله** ومن الاولى للابتداء لا للتبعيض ولا للبيان كمن الثانية
على ان يكون المراد من السماء المطر ويشهد للمجاز العدول من المضمر الى المظهر فان الظاهر على تقدير ارادة السماء
الحقيقي ان يقال وما نزل منها ماء كما قيل ولم يتفطن ما اشار اليه المص في وجه الاظهار موضع الاضمار من ان المراد
هنا بها جهة العلو حيث قال سواء اريد بالسماء السحاب الخ فلا جرم ان من الاولى للابتداء متعلق بانزل او محذوف
وقع حالا من المفعول ولنكارته قدم الحال عليه والاول هو الاولى واليه يشير كلام المص فان المطر يبتدأ من السماء

وكون المراد بالسماء السحاب بحسب معناه اللغوي كما نبه عليه بقوله فان ما علاك سماء ولذلك سمي السقف سماء وانما قدمه لانه مغاير لما ذكر في قوله تعالى والسماء بناء فان المراد بها الفلك لا محالة في يظهر وجه الاظهار والمعرفة اذا اعيدت معرفة كونها عين الاول يعدل عنه كثيرا ولانه منشأ قريب بالنسبة الى نزول الارض كما ورد في الخبر الشريف عنه عليه السلام المطر ما يخرج من تحت العرش فينزل من سماء الى سماء حتى يجتمع في السماء الدنيا في موضع يقال له الابزم فيجي السحاب السود فتشربه مثل شرب الا الاسفنجة فيسوقها الله حيث شاء قوله تعالى على ما دلت عليه الظواهر اشارة الى مثل ما ذكرناه وكقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وتأويلها بلا حاجة بعيد ومن ذهب الى خلاف اول الظواهر من الايات والاحاديث بان المراد تنزل من السحاب لما عرفت انه سماء بحسب معناه اللغوي او انه ينشأ من اسباب سماوية وتأثيرات اثيرية والى هذا اشار بقوله او من اسباب سماوية لما قوله تثير اي الاسباب السماوية نازلة من السماء اي تحرك الاجزاء الرطبة من اعماق الارض اي من داخل الارض توضيحه ان الشمس اذا سامتت بعض البحار والبراري اثارت من البحار بخارا رطبا ومن البراري بخارا يابسا والبخار اجزاء هوائية يمازجها اجزاء صغار مائية تلطفت بالحرارة ولا تمايز بينهما في الحس لغاية الصغر لان ما يجاور الماء من الهواء يستفيد كيفية البرد من الماء فاذا صعد البخار الى طبقة الهواء الثالثة التي تنقطع عنها تأثير شعاع الشمس تبقى باردة فاذا بلغ البخار في صعوده اليها تكاثف بواسطة البرد فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار ويتقاطر الاجزاء المائية فيه للثقل الحاصل من التكاثف والاتحاد فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر قوله او من اسباب سماوية اشارة الى ان السماء مجاز عن تلك الاسباب فذكر السماء واريد الاسباب بعلاقة الحالية والمحلية وانما صح كون ابتداء نزول الماء من تلك الاسباب مع ان ابتداءه من السحاب لانه لما كان ابتداءه من السحاب الناشي من الصعود الابخرة الناشي من الاسباب السماوية جعل ابتداءه من تلك الاسباب فان الناشي من الشي الناشي من شي اخر ناش من ذلك الاخر ولو بالوسائط ولا يضره كونه مجازا لان شان الوسائط كذلك والقياس المساواة منتج في مثل هذا فيكون من للابتداء المجازي وانت خبير بانه لما امكن الحمل على الحقيقة لا يصار الى المجاز لا سيما في الموضعين وخصوصا هذا بناء على مذهب الحكماء الذين يضيعون اوقاتهم فيما لا يعنون فلا جرم ان هذا الاحتمال سخيف جدا والمراد من الارض في اعماق الارض جهة السفل فيشمل البحار والانهار كما في قوله تعالى خلق السموات والارض الاية فلا وجه لما قيل لا وجه لهذا التخصيص بل هذا لو وقع لكان قليلا وانما الاكثر ارتفاع الاجزاء الرطبة من البحار والانهار والمراد بالجو ما بين السماء والارض ولا الهواء ومن الثانية للتبعيض بخلاف الاولى وان جوز فيه على ان التقدير انزل من مياه السماء ولا يخفى تعسفه وجه دلالة قوله تعالى واخرجنا به ثمرات انها نكرة مع جموع القلة وفيه تأمل اذ النكرة قد يعم في الاثبات كقوله تعالى علمت نفس ما قدمت والجمع القلة كثيرا ما يستعمل في موضع جمع الكثرة قوله واكتناف المنكرين له والاكتناف من الكنف بمعنى الجانب اي بدليل احاطة المنكرين له فكون ما قبله وهو ماء وما بعده وهو رزقا محمولين على البعض يناسب كون المراد بها بعضا منها

وهذا ضعيف ايضا اذ لا كلام في حسن قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان متعجب وبعض المتعجب ضاحك بالفعل فالتعليل بانه هكذا الواقع اذ لم ينزل ولا اخرج بالمطر كل الثمرات كاف في اثبات التبعيض غايته ان الوجهين الاولين يفيدان الظن بالمطلوب واما الدلالة قطعا فلا واما الوجه الثالث فيفيد البعضية قطعا والقول بان الدليل شامل لما يفيد اليقين والظن ضعيف اذ التناول لهما في اطلاق واحد غير ظاهر قوله واخرجنا به بعض الثمرات بيان حاصل المعنى وهذا شايع في كلام النحاة حيث قالوا في شربت من الماء اي بعض الماء فكما لم يكن في كلامهم اشارة الى انه مفعول شربت بل تنبيه على حاصل المعنى كذلك ليس في كلامه اشارة الى انه مفعول اخرج ولو قيل انه مفعول اخرج ان اعتبر من اسما بمعنى البعض وبيان حاصل المعنى ان جعل حرفا لم يبعد فان قيل كون من اسما اذا كان للتبعيض ليس بثابت في كلامهم قلت كون من اسما حين كونه بمعنى التبعيض مما يخرجه النحرير التفتازاني من القوة الى الفعل كما صرح به العصام في شرح شرح العقائد وتمام البحث في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر الاية قوله ليكون بعض رزقكم اشار به الى ان رزقا مفعول له في هذا الاحتمال وعلة تحصيلية قوله ولا اخرج بالمطر جميع الثمرات بل بعضها اذ ما اخرج اقل قليل بالنسبة الى ما لم يخرج بعد ولو كان المعنى ولا اخرج بالمطر جميع الثمرات بل بعضها يخرج بعضها بالانهار والعيون لا يرد عليه ما قيل هذا ينافي ما سياتي في سورة الزمر من ان كل ما في الارض فهو من السماء ينزل منها الى الصخرة ثم يقسم لان هذه الرواية على تقدير صحته فالتعبير هنا المراد به بحسب الظاهر لنا فان بعض الماء بالنسبة الى حسنا غير المطر وان كان في نفس الامر نازلا من السماء قال المص في تفسير قوله تعالى حتى اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حمئة الاية ولعله بلغ ساحل المحيط فراها كذلك اذ لم يكن في مطمح نظره غير الماء انتهى الفاء في فاخرج باعتبار المبدائية فان عقيب نزول المطر يشرع به الثمر في الخروج وان كان ظهوره متراخيا وفي بعض المواضع نظرا الى ظهوره فقيل ثم يخرج به قال تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في ثم يخرج به زرعا الاية قوله او للتبيين لتحقق شرط من البيانية وهو صحة اطلاق المجرور بمن على المبين وهنا كذلك بناء على ان رزقا بمعنى المرزوق واما في الاحتمال الاول فلكونه بمعنى المصدر لا يصح اطلاق الثمر عليه فلا ريب انه فيه للتبعيض ورزقا مفعول به لا مفعول له كما في الاول قدم على المبين لان الاهم كونه مرزوقا واخر هذا الاحتمال لما عرفته من التكلف قوله كقولك انفقت من الدراهم الفا تأييد لما ذكره فان من في هذا القول لا احتمال للتبعيض اذ المعنى انفقت جميع ما عندي من المال المعين لا ان عنده اكثر من ذلك وانفق منه الفا لان هذا لا يلايم مقام المدح فعلى هذا المراد بالثمرات الجنس باعتبار تحققه في ضمن بعض الافراد لا في ضمن جميع الافراد كما في الاحتمال الاول بقرينة التبعيض والمفهوم منه ان بعض الثمرات لا يكون رزقا لهم وهو كذلك واما في التبيين فلا تعرض له منطوقا ولا مفهوما ثم المراد بالثمر جسم قام به طعم ولون ورائحة ورطوبة كذا فهم من تقرير الامام الرازي فتعميمه الى الزرع في غاية البعد نعم باعتبار اصلها وهو الزيادة والنماء يقال ثمر الله ماله وكثره وعلى هذا سمي حمل الشجر بهذا يعم الزرع ايضا لكن في العرف مختص بما ذكرنا

ويؤيده تقابل الزروع بالثمرات في اكثر المواضع والقول بان قوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم
حصاده صريح في عموم الثمرة لان الحصاد انما يكون للزرع ضعيف جدا اذ الحصاد كما يكون للزرع يكون للثمر ايضا
وهذا القائل يفهم من كلامه في سورة الانعام عموم الحصاد وفي الكشاف فان قلت بم انتصب رزقا قلت
ان كانت من للتبعيض كان انتصابه بانه مفعول له وان كانت مبينة كان مفعولا لاخرج انتهى وقد مر
توضيحه ولكم ظرف لغو مفعول به لرزقا واللام لتقوية العمل لتعدى المصدر اليه لكونه عاملا ضعيفا اى
اخرج بعض الثمرات لاجل ان نرزقكم وقد جوز فيه ان يكون بعض الثمرات مفعول اخرج ورزقا حال من المفعول
اى مرزوقا او نصبا على المصدر لاخرج على التبيين رزقا مفعول اخرج كما مر والقول الاول هو الاظهر المعول
قوله وانما ساغ اى جاز الثمرات اى انها من الجموع السلامة وهى جمع القلة والمقام يقتضى الكثرة اذ الثمر
الخارج بالماء كثير جدا وايراد ثمر وثمار يرى حسنا فما السبب في ذلك واجاب فيه ثلثة اوجه الاول قوله لانه اراد
اى انها جمع الثمرة التى يراد بها الكثرة بناء على ان التاء للوحدة النوعية فيتناول افرادا كثيرة فانها اذا الحقت
واجتمعت يطلق عليها الثمرة بناء على الوحدة النوعية الحاوية الافراد الكثيرة فالثمرات جمع الانواع لا
الاشخاص فيدل من الكثرة ما لا يدل عليه الثمار فان نوقش بان الثمار ايضا جمع الانواع فلا اقل من المساواة
وفيه نظر يعرف بالتامل في الكلام فانه من اين علم ذلك مع ان المتبادر الثمرة الواحدة بالتشخص بناء
على ان التاء للوحدة الشخصية فالثمرات جمع الاشخاص قوله ادركت ثمرة بستانه وهى في ذلك القول شامل
للاشخاص الموجودة فى ذلك البستان بقرينة اضافته الى البستان والاضافة للاستغراق ولا قرينة على ذلك
فى النظم الجليل وعن ههنا قال ويؤيده وقراءة من قرأ من الثمرة وانت خبير بان اللام فى الثمرة للاستغراق ولو
ادعائيا واستغراق المفرد اشمل على ما قيل والثمرات جمع ثمرة لا جمع الثمرة باللام فاين التاييد وان نظر الى اللام
فهو راجع الى الوجه الثالث فلنكيف به اولا كما هو الظاهر قوله اولان الجموع يتعاور لما التعاور من قولهم
تعاور القوم كذا واعتوروا اذا تناولوه فاخذه مرة هذا وتارة اخرى ذاك والمراد هنا انه يقع كل منهما موقع
الاخرى ويستعار احدهما للاخر مع وجود ذلك الاخر والعلاقة التقابل فان بين القليل والكثير تضائف هذا اذا كانا
موفقين فلا مجاز قيل وهذا فيما اذا لم يكن للفظ الاجمعا ظاهر وظاهر كلامهم فيه انه حقيقة واما اذا كان له جمعان
او جموع فلا يقع احدهما موقع الاخر منكرا الاجماز والداعى الى المجاز هنا التنبيه على ان الخارج لكم وان كان
فى نفسه كثيرا لكنه بالنسبة الى مقدوره تعالى قليل وما اورد بلفظ جمع الكثرة كالثمار بالنظر الى نفسه قوله
كقوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون فان الجنات جمع قلة وقع موقع الكثرة اذ المراد الكثرة لان كم للتكثير
ولان العيون لكونها جمع الكثرة تقتضيها والنكتة في ايراد القلة ما ذكر انفا وقوله ثلثة قروء وقع موقع
اقرا مجازا مع وجود اقرا والنكتة فيه ان الثلثة من القرء سواء كان بمعنى الحيض كما هو مذهبنا او بمعنى
الطهر كما هو مذهب الشافعى لاشتمالها على ازمنة متطاولة لا سيما الطهر فى حكم الكثير ولان فى شان المطلقات
فالمدة القليلة بالنسبة اليهم كثيرة فان ايام الهموم طوال قوله ولانها لما كانت محلاة باللام اى معرفة بها وهذا
الجواب هو الظاهر الصواب اذ قد صرح ائمة الاصول انه لا فرق بين القلة والكثرة فى كونهما عامان مستوعبان

الثمر جمع ثمرة بحذف الهاء التي هي للتوحيد ثم جمع الثمر على ثمار كالبلد جمع على بلاد ثم ان الثمار يجمع على الثمر ككتاب جمع على الكتب

لجميع ما يصلح له اذا كانتا معرفتان باللام فلا حاجة الى الجوابين الاولين بل لا وجه لهما كما عرفته الابرى
ان قوله خرجت عن حد القلة بسبب الارادة للاستغراق المناسب لمقام الامتنان يناقض ظاهر الجوابين
الاولين وعن هذا قال بعض الافاضل الفرق بين جمع القلة والكثرة مختص بحال التنكير واما فى حال
التعريف فكل جمع الكثرة انتهى ونقل عن الشيخ الرضى ان الظاهر ان جمعى السلامة لمطلق الجمع من غير
نظر الى القلة والكثرة فيصلحان لهما قوله خرجت عن حد القلة ودخلت فى حد الكثرة اذ لا واسطة بينهما ولظهوره
لم يذكره ولا يمكن حمل لام الثمرات على الجنس حتى يبطل معنى الجمعية فيتناول القليل والكثير لانه انما يجب حمله
على تعريف الجنس اذا لم يكن للعهد قرينة ولا مساغ للاستغراق وقد عرفت صحة الاستغراق فلا وجه لحمله على الجنس
قال صاحب التوضيح ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس
انتهى فصرح بان الحمل على الجنس فيما اذا لم يكن مساغ للعهد ولا للاستغراق قوله كانه قال رزقا اياكم اشاره
الى ان اللام فى لكم حينئذ زائدة لتقوية العمل كما نبهنا عليه واما على الاحتمال الاول فلكم ظرف مستقر له
وفائدته الترغيب على شكره فان الانسان اذا نظر الى ما انعم الله به عليه حمله حب النعمة والرضى وبهذا الاعتبار
كان هذا الاحتمال راجحا ولذا قدمه مع كونه مجازا لكن كون الرزق بمعنى مرزوقا حقيقة فى العرف وهو راجح
لكون الحقيقة مجهورة قوله متعلق باعبدوا اى متعلق به تعلقا معنويا بالعطف والتنبيه على ذلك
قال على انه نهى معطوف عليه والجامع بينهما التضاد فحسن العطف بالفاء كما اشار اليه المص فى قوله
واعلم ان مضمون الايتين الى حيث قال وبيانه انه رتب الامر بالعبادة على صفة الربوبية ثم قال
ثم لما كانت هذه الامور لا يقدر عليها غيره شاهدة على وحدانيته رتب عليها النهى عن الاشراك انتهى
فنبه به على ان ترتب فلا تجعلوا على هذه الامور لا على اعبدوا فقط فلا ريب فى ترتب النهى عن الاشراك
على هذه الامور لكنه تسامح هنا فقال متعلق باعبدوا ومراده متعلق باعبدوا مع ما هو قيد له وملحوظ
الترتيب القيود التى بين بها ربوبيته من كونه خالقهم وخالق اصولهم وما يحتاجون اليه الى اخر ما ذكره
هناك وليس هذا مثل قوله تعالى اعبدوا الله ولا تشركوا به حيث علق العبادة بذاته وعدم الشرك به ايضا
فالمناسب العطف بالواو اذ العبادة ليست سببا للتوحيد بل التوحيد رأس العباد واصلها فلا يترتب
التوحيد واما هنا كما عرفت فالترتيب على العبادة التى علقت بالربوبية المثبتة بالخالقية وقد ثبت
فى موضعه ان محط الفائدة فى الكلام المقيد مثبتا كان او منفيا القيد فالترتب فى الحقيقة على القيود
وان كان على العبادة ظاهرا حيث عطف عليه فلا اشكال اصلا وارباب الحواشى كانهم لم ينظروا الى قوله الاتى
رتب على هذه الامور النهى عن الاشراك ولم يقل رتب النهى عن الاشراك على الامر بالعبادة او على العبادة
فسلك كل منهم الى مسلك صعب ومذهب لقب فمنهم من قال ان الفاء للعطف المحض بدون التعقيب
او التعقيب بين الامر والنهى دون المامور به والمنهى عنه ومنهم من اختار ان العبادة مجاز عن ارادته
وبعضهم ذهب الى ان القصد هنا الى النهى عن الشرك بعد العبادة لانه يحبطها ومنهم من حمل الترتيب
على الترتيب الذكرى وقال فيكون لا تجعلوا موضحا لاعبدوا وغير ذلك من التعسفات البعيدة عن الاذهان

فيه رد على الشهاب

السليمة الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب قوله او نفي منصوب الا كونه جوابا للام مثل كون
فيكون على قراءة النصب جوابا لكن في قوله تعالى فانما يقول له كن فيكون قال مولانا السعدي مراد المص
بذلك النصب تشبيها بجواب الامر من حيث مجيئه بعد الامر وليس بجواب من حيث المعنى انتهى فكذا
المراد هنا فلا يرد ان النصب باضمار ان انما يجوز اذا كان هناك سببية والعبادة ليست سببا لعدم
الشرك بل التوحيد اصلها والاحسن في الجواب ما حققناه آنفا من ان العبادة المقيدة بتلك القيود
سبب لعدم الاشراك باعتبار قيدها كانه قيل كونوا واصفين ربكم الذي خلقكم وخلق اصولكم مواظبين
عبادته وطاعته ان كنتم واصفين ربكم بهذه الامور فلا تجعلوا لله اندادا هذا مقتضى كلامه الاتي
فلا ريب في حسن كونه جوابا لاعبدوا بملاحظة ذلك المعنى قال بعض الكملة والفاء للتسبب اي تسبب
عن ايجاد هذه الايات الباهرة النهي عن اتخاذكم الانداد ولولا هذا الاعتبار لكان الانسب عطفه بالواو
كما في قوله تعالى اعبدوا الله ولا تشركوا به وهذا كما يكون جوابا للاشكال على تقدير العطف يكون جوابا للاشكال
على تقدير ان يكون منصوبا باضمار ان فلا حاجة الى الجواب بانه يجوز ان يكتفي بسببية الاول للاخبار
بمضمون الثاني كما في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله مع ان الثاني هنا انشاء يحتاج الى تاويل مقول في حقه
ولا يخفى انه تكلف قوله او بلعل الخ نقل عن الرضي انه قال كغيره من النحاة ان اهل الروية انما اشترطوا في
نصب ما بعد فاء السببية بتقدم هذه الاشياء لانها غير حاصلة المصادر فيكون كالشرط الذي ليس بمحقق
الوجود ويكون ما بعد الفاء كالجزاء لها على ما حققناه في حواشيه ومنه علمت ان وجهه عندهم انما هو عدم
تحقق الوقوع في حال الحكم لا الاستحالة لعدم صحته في الامر المطلوب الذي هو اعظم اقسامه كما هنا وهذا متحقق
في الترجي والتمني لان التمني اقوى منه لرسوخه في العدم فلذا نصب بلعل انتهى وظاهر كلامه ان لعل
من الباب كلما اختاره ابن مالك في التسهيل ومنهم من جعلها ملحقة بليت كالزمخشري لتنزيلها المرجو لبعده
عن الحصول منزلة المتمنى ولم يرض المص به لان تبعيد المخاطبين ومنهم المفلحون عن التقوى بعيد الا ان يقال
ان المراد التقوى الحقيقي الذي هو صعب الوصول اليها ولو مفلحين او لعل هنا وفي مثله دليل عزة التوصل
الى ما جعل خبرا له وما لم يرض به قال الحاقها بالاشياء الستة التي هي الامر والنهي والاستفهام والعرض والتمني
والنفي ثم بين وجه الحاقها بقوله لاشتراكها في انها غير موجبة بفتح الجيم او بكسرها اي مضمون ما بعدها لم يقع و
تحقيقه في المستقبل غير معلوم فموجبة من الايجاب بمعنى الاثبات ويقابله السلب فبهذا المعنى يدخل الترجي
اذ المعنى فيه على خطر الوجود والعدم فيوجد فيه معنى الشرط والرجحان في الترجي لا يضره بل في هذا التعبير
مع الرجحان رمز الى تقصيرهم وسوء حالهم ولو بالنسبة الى بعضهم حيث جعل ما هو الراجح منهم كالمستبعد لهم
لذلك كغير الراجح ولا حاجة الى ان يقال ان الاشياء الستة مشتركة في عدم الايجاب باعتبار بعضها من قبيل
اسناد ما للبعض الى الكل لان هذا بناء على ان المراد بالايجاب هو النفي والنهي والاستفهام لا غير لما عرفته من معنى
الايجاب وهذا التوجيه موافق لما اختاره المص من ان جملة لعلكم استعارة تمثيلية والمعنى خلقكم في صورة
من يرجى منه التقوى التي هي المرتبة العليا لترجح امره باجتماع اسبابه فترجح الوجود معتبر فلا معنى للتوجيه

النصب

النصب بلعل لمشابهته بليت فانه يقتضي كون الترجي شائبة من التمني وهو خلاف مرضي المص وهذا
بناء على كون لعل بمعنى الترجي بالتحقيق الذي مر واما ما قيل من انه تعليل للخلق اي خلقكم لكي تتقوا فلا وجه
للنصب به قوله والمعنى ان تتقوا لا تجعلوا ندا اي على جعله جوابا للعل بقرينة ذكره عقيبه وبيان
للسببية المستفادة من جعله جوابا للعل اي ان اردتم البقاء على التقوى لا تجعلوا ندا فانه يحبط العمل
والتقوى او ان اردتم التقوى لا تجعلوا ندا فيتناول جميع المخاطبين من المؤمنين والكافرين بناء
على عموم التقوى الى المرتبة الاولى والعليا والاول بناء على تخصيص الخطاب بالمؤمنين اذ تقرير المص
في قوله تعالى لعلكم تتقون ظاهر مختص بهم وان كان اول كلامه صريحا في عمومه ثم قوله ان تتقوا بيان حاصل المعنى
لا انه مقدر في النظم لان ذلك التقدير انما يكون فيما يجزم المضارع في جواب الاشياء الخمسة سوى النفي لكن
المنصوب بالفاء يكون مجزوما بعد حذف الفاء ولهذا عطف المجزوم على المنصوب في قوله تعالى فاصدق واكن
من الصالحين والى هذا اشار باسقاط الفاء حيث قال ان تتقوا لا تجعلوا ندا مع انه في النظم الكريم بالفاء
وجعل الانداد مفردا فقال ندا للتنبيه على ان المنهي عنه ند واحد لا انداد لانه يجتمع مع الندين والند لكنه
عبر عنه بالجمع لان جعل الند الواحد والانداد سواء في ترتب الجزاء قال تعالى انه من قتل نفسا بغير نفس
او فساد في الارض فكانما قتل الناس جميعا من حيث انه هتك حرمة الدماء وسن القتل وجرأ الناس عليه
او من حيث ان قتل الواحد والجميع سواء في استجلاب غضب الله تعالى والعذاب العظيم ومثل كلا الوجهين جار
هنا او نقول ان اسم الجنس جامع للعدد والجنس فالمقصود بالنفي اما العدد فقط دون الجنس او الجنس
فيلزم انتفاء العدد بطريق الاولى فالقصد هنا الى نفي الجنس ونبه المص عليه بقوله لا تجعلوا له ندا قوله او بالذي
اي او متعلق بالذي عطف على قوله بلعل او قوله باعبدوا ان استانفت به اي ان جعلت الذي مبتدأ على
ان فلا تجعلوا نهي لا نفي اذ لا وجه لاسقاط النون ح وقع خبرا ولما ورد ان النهي لكونه انشاء لا يكون خبرا
قال على تاويل مقول فيه لا تجعلوا فالخبر يكون مفردا وهو مقول والجملة انشائية مقول القول والرابطة
اسم الظاهر الواقع موقع المضمر وهو جائز عند سيبويه والاخفش اذا كان في معرض التفخيم كما فيما نحن فيه
وما يستفاد من كلام الشيخ الرضي انه يجوز كون الانشاء خبرا بلا تاويل حيث قال كما نقله البعض بان انكار اله
الكوفيين ذلك بان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب والانشاء ليس كذلك وهم نشأ من ابهام لفظ الخبر
وليس خبر المبتدأ ما يحتمل الصدق والكذب انتهى ففيه جواز كون الانشاء خبرا بلا تاويل لكن بعد التاويل كما اختاره
المص ومختار السيد الشريف قدس سره فلا وجه للاستبعاد اصلا قوله ادخلت عليه الفاء واما ما قيل من ان صلته ماضية
ولم يشبه الشرط فلا تزاد في خبر الفاء فمنقوض بقوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا
فلهم عذاب جهنم الاية وعلى هذا وقع تصريح المحقق الرضي بان الموصول قد يكون خاصا وصلته ماضية مع دخول
الفاء في خبره قوله والمعنى من حفكم وفي بعض النسخ من حفكم بالفاء اي من جعلها محيطة بكم مستديرة حولكم ا
وفي هذا مبالغة عظيمة قوله ينبغي ان لا يشرك به اي يجب ان لا يشرك به اذ العلة تقتضي ذلك قوله والمعنى لما
التنبيه على نكتة تخصيص ترتب عدم الاشراك على مضمون الذي جعل لكم الاية اي ان هذه النعم لا سيما اعطاء

قال قدس سره يجاب بان النصب
بهذا النظر الى انهم في صورة المرجو
منهم فلعل بمعنى خلقكم في صورة من يرجى
منه الاتقاء اي الخوف من العقاب
ليسبب عن ذلك ان لا تشركوا انتهى
اشار الى ان المراد بالاتقاء معنى اللغوي
اي الاتقاء والحذر من العقاب لدفع اشكال
ان التقوى وهو التبرء عما سوى ليس
بنتيجة عدم الجعل انداد بل ذلك حاصل قبل
التقوى حتى لو اريد بالتقوى اول مراتب
التقوى يعني ترك الشرك وجه الدفع ظاهر
لكن التقوى في عرف القران التقوى الشرعي
خصوصا المرتبة الوسطى مع ان المص
حملها على المرتبة العليا ودفع الاشكال
منفهم من تقرير اصل الحاشية
منه

ومنع سيبويه فيما اذا لم يكن في معرض
التفخيم كما نقل عن الشيخ الرضي
منه

الوجود لما كانت محيطة بهم في عموم الاحوال والاوقات مع كونها نعما عظيمة لاشتمالها على ما يحتاجون اليه
في بقاء نوعهم وتشخصهم وان هذه الايات العظام والاشياء المذكورة من حيث دلالتها على التوحيد وكمال القدرة
والارادة تسمى ايات ومن حيث يستلذ بها الانسان تسمى نعما خصت بترتب عدم الاشراك عليها لظهور
سببيتها وارادة ترتبها عليها فثبت حسن دخول الفاء السببية على الخبر وتقديم نفي صح ان يكون للحصر لان
عدم الند والمثل مخصوص به تعالى اذ ما من ممكن سواه وصفاته الا وله نظائر فيكون من قبيل قصر الموصوف على
الصفة اى عدم جعل المثل مقصور على الاتصاف بكونه لله تعالى لا يتجاوز الى الاتصاف بكونه لغيره تعالى
ويجوز للاهتمام بدون ملاحظة القصر **قوله** والند المثل المناوى بضم الميم وكسر الواو اسم فاعل من ناواه
ومعناه العادى في اصل اللغة اذ اصله من النوى وهو البعد فتجوز به عن المعاداة اذ العدو يتباعد
من عدوه ولو بقلبه لكن لا يراد هنا هذا المعنى لانه يوهم ان له مثل الغير المناوى اذ النفي متوجه الى القيد
في الاكثر ولذا قال اخص بالمخالف المماثل الخ وفسر ابو عبيد بالضد حتى جعله بعضهم من الاضداد والظاهر ان
ما ل التفسيرين واحد فلا يكون من الاضداد اذ المثل المعادى هو الضد قال الراغب ند الشيء مشاركه
في جوهره وذلك ضرب من المماثلة فان المثل يقال في اى شيء مشاركة كانت وكل ند مثل وليس كل مثل ند
وكذا في تفسير الاول الند اخص مطلقا من المثل **قول** قال جرير اتيما تجعلون الى ندا الجعل بمعنى التصيير القولى
الصادر عن اعتقاد ومعنى الى مضموما الى وضمن معنى الضم فعدى بالى فهو حال من تيما لكونه مفعول
تجعلون ولا يضره كون الجعل من دواخل المبتدأ والخبر والمعنى اتجعلون تيما مضموما الى او انضمون الى جاعلين
اياه ندا والمحقق التفتازاني جعله حالا من ندا اى اتجعلون تيما ندا حال كون الند مضافا الى وقال قدس سره
انه حال من تيما ولا يصح جعله حالا من ندا لانه خبر المبتدأ كانه قدس سره نظر الى ان الحال يجوز عن المبتدأ كما جوزه
ابن مالك لكن نقل البعض عن ابن مالك ايضا انه جوز وقوع الحال عن خبر المبتدأ فلا وجه للفرق بينهما على ان
الظاهر انه وان كان في المبتدأ والخبر في الاصل لكنهما بعد كونهما منصوبين على انهما مفعولين لجعل لفظا ومعنى
لا نزاع في كونهما ذا الحال نعم لا يبعد ان يقال ان تيما لتقدمه ينبغي ان يكون ذا حال واما القول بانه
لا يتجه جعله حالا من تيما ان المقصود انكار ان يجعل تيما ندا مضموما الى الشاعر وبالنظر اليه اى مثلا له
لا انكار جعل تيم المضموم اليه ندا مطلقا فمدفوع بان انكار جعل تيم المضموم الى الشاعر ندا في قوة انكار جعله
نداله بقرينة الضم فلا يكون مطلقا كما زعمه القائل وانما لى المفعول الانكار لان الفعل والفاعل لا ينكران
وانما المنكر بالانكار الواقعي هو المفعول **قوله** وما تيم لذى حسب نديد فكيف تجعلونها ند المثلي مع علو نسبي
ولم يقل وما تيم لي نديد لمحافظة وزن الشعر مع الاشارة الى علة الحكم والتيم قبيلة معروفة والجرير من قبيلة
اخرى وبين القبائل معاداة ظاهرة فلا اشكال بان البيت لا دلالة على المعاداة بل على كونه بمعنى المثل واما
كونه بمعنى المثل المعادى فلا وقيل الند هو المعادى المخالف في القوة كما ان المثل هو المساوى في القوة وقيل
الند والمثل هو الشريك في الذات والشبه والضد هو الشريك في الصفات والنظير هو الشريك في الافعال
قول خص بالعرف اى في عرف العام او في الشرع خاصة وهو المراد هنا **قوله** وتسمية ما يعبده المشركون

قوله وهو البعد وهو النهوض كذا في الصحاح قيل واصله النهض من النوء

شيخ زاده

جواب

جواب سؤال مقدر بان المشركين انما يعبدون الاصنام لاعتقادهم انها شفعاء عند الله لا انها شركاء له
تعالى فلم قيل ذلك فاجاب بما حاصله ان النهي عن الجعل ندا للتهكم بهم بتنزيلهم منزلة من جعل له تعالى اندادا
والفرض في التشبيه كاف فلا يضره عدم كون المشبه به محققا وما فيما زعموا نافية والجملة حالية من المشركين
انها اى الاصنام والتانيث بهذا الاعتبار والمرجع لفظة ما في ذاته وصفاته اشارة الى معنى الند فالمناسب
لقوله خص بالمخالف المماثل في الذات الاكتفاء بقوله في ذاته والظاهر من كلامه ان الند هو المساوى في ذاته وصفاته
ولا يوافق هذا ما مر من تفسير الند بوجوه كثيرة الا ان يقال ان الند بمعنى المساوى في الذات كالمثل وهو يستلزم
المساواة في الصفات والمخالفة في الافعال **قول** لانهم لما تركوا خبر لقوله وتسميته الى عبادتها اى مائلين الى
عبادتها فهو متعلق بتركوا بالتضمين وهذا بناء على ان عبادة الله تعالى مع عبادة غيره كلا عبادة فمن عبد
مع عبادتها كانه عبدها ولم يعبده والا لم يتركوا عبادة الله تعالى رأسا وسموها آلهة في اشارة الى ان عبادتهم
الاصنام باعتبار اسام اطلقوا عليها من غير حجة تدل على تحقق مسمياتها فيها فكانهم لا يعبدون الا الاسماء
المجردة فسبب عبادتهم التسمية فلو قيل لانهم لما سموها آلهة فتركوا عبادته تعالى لا لكان احسن سبكا واتم نظما
قول شابهت حالهم جواب لما يريد انهم وان لم يعتقدوا الندية اذ يستحيل ان يزعم عاقل ذلك لا ان البديهي
الاستحالة لكن انهم لما فعلوا بهم ما يستحقه الواجب لذاته من العبادة وغاية التذلل شبه حالهم بحال من يعتقد انها
واجبة بالذات الخ فذكر اللفظ المركب الموضوع للمشبه به واريد الهيئة المشبهة وقد عرفت ان من يعتقد انها
واجبة مفروض غير محقق ويكفي في صحة التشبيه ذلك الفرض وقد مر الكلام مفصلا في تفسير قوله تعالى ختم الله
على قلوبهم الاية **قول** فتهكم بهم اى هذا استعارة مصرحة محققة تهكمية اى الغرض منها التهكم بهم بانهم جعلوا الجماد
ندا للواجب القادر التام القدرة والارادة التامة بناء على ان الاستعارة بناء على تناسي التشبيه فلا يلاحظ
التشبيه وان كان على طريق التشبيه كما عرفت ولذا قال المص وشنع عليهم بان جعلوا اندادا الخ ولم يقل
بان شبه حالهم بحال من جعلوا اندادا مع انه قال اولا هكذا قيل يعني استعارة تبعية تهكمية بجعل غاية عجزهم
بمنزلة القوة تهكما بادعاء احد الضدين بمنزلة الضد الآخر كما جعل البخيل بمنزلة الجواد باستعارة الحاتم للبخيل
فاطلق الند على كل منهما كما اطلق الحاتم على البخيل انتهى كانه اراد به ان الاستعارة التهكمية هنا بالمعنى المشهور
وانت خبير بان قول المص شابهت حالهم حال من يعتقد الخ صريح بان المص حمل الكلام على الاستعارة التمثيلية
دون التبعية التهكمية فهو في نفسه كلام جيد لكنه شرح لا يطابق المشروح فالحق ما قاله قدس سره ان
هناك استعارة تمثيلية وليست تهكمية اصطلاحا اذ ليس استعارة احد الضدين للآخر بل احد المتشابهين
لصاحبه لكن المقصود منها التهكم بهم لتنزيلهم منزلة من يعتقد انها آلهة مثلا انتهى فان قيل ان النهي لا
يقتضي وجود المنهى فمن اين يفهم انهم جعلوا اندادا قلنا ان الخطاب مع المشركين وهم ممن عبد الاصنام فهم
جعلوا له تعالى اندادا بهذا التاويل ثم ان قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا لما دل على انهم جعلوا له اندادا لما ذكرنا اعتبر
ذلك الكلام المنفهم استعارة تمثيلية يقصد بها التهكم فان التشبيه والاستعارة يجريان في الكلام المفهوم
كجريانها في المنطوق فان قيل ان ظاهر هذا الكلام ان الخطاب للمشركين كما او همه كلامه هنا وفي قوله تعالى وانتم

تعلمون قلنا ان الخطاب عام مثل اعبدوا كما صرح به المص هناك لكن المسلمين لما لم يجعلوا له تعالى ندا لم يتعرض
لبيان احوالهم بل تعرض لبيان احوال المشركين وقد عرفت ان النهى لا يقتضى وجود المنهى فتوجه الخطاب
اليهم جميعا للمنع عنه بالنسبة الى المؤمنين وللزجر عن دوامه بالنسبة الى المشركين او توجه النهى عنه اليهم
جميعا فان ذلك الجعل وقع بينهم وان لم يجعل كلهم كما كال المص فى قوله تعالى ويقول الانسان ائذا ما مت الاية
من سورة مريم المراد به الجنس باسره كان المقول مقول فيما بينهم وان لم يقل كلهم كقولك قتل بنو فلان فلانا والقاتل
واحد منهم والرضا ليس بشرط كما صرح به السعدى هناك ولك ان تقول الخطاب للمشركين خاصة بخطاب
تلوين قوله وشنع عليهم بان جعلوا اندادا له اى بايراد لفظ الجمع وجه التشنيع بعد ان من يستحيل ان يكون له
ند كيف يجعلون له اندادا وقد عرفت نكتة ايراد الجمع بغير هذا وقيل انهم كانت لهم اصناما كثيرة فجمعه نظر الواقع
وليس بشىء اذ الاصنام جنس واحد وند واحد ولو قيل ان بعض المشركين عبدوا الاصنام وبعضهم
عبدوا ذوى العقول وهم المسيح وعزير والملائكة فجمعت انقسام الاحاد والاحاد لم يبعد قوله ولهذا
اى ولان عبادة غير الله يستلزم انه رب واجب بالذات قال موحد الجاهلية والمراد بالجاهلية الملة الجاهلية
التى هى متابعة الهوى وهى زمن الفترة زيد بن عمرو بن نفيل بن رياح بن عبد الله ترك هو وورقة بن
نوفل وعبد الله بن جحش وعثمان بن الحويرث عبادة الاصنام وخرج كل منهم الى جانب يطلب الدين الحق
فلقى زيد احبارا اهل الكتاب بالشام وسألهم عن العقائد والدين الحق فدلوه على ملة ابراهيم ولقى
النبى عليه السلام قبل الوحى وقيل انه اوحى اليه ما يحتاج اليه لكماله فى نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره
نقله الجلال الدوانى اوائل شرح العقائد العضدية فعلى هذا يكون نبيا ثانيه ولا يكون تابعا لملة ابراهيم عليه السلام
ولعدم الجزم بذلك قال المص قال موحد الجاهلية وله اشعار فى النهى عن امور الجاهلية منها ما اورده
المص وهو برمته كما ذكره ابن عساكر قوله اربا واحدا مفعول ادين اى اطيع من دان له انقاد واطاع
وادخل الاستفهام على المفعول لا لان المنكر استواؤهما لا التدين اى لا استواء بين رب واحد وبين اربابا
متفرقون فى الانقياد والاطاعة فكيف اترك ربا واحدا واختار اربابا متفرقة فلا يصح لى ذلك واراد بذلك
التعريض كقوله تعالى ومالى لا اعبد الذى فطرنى الاية والمراد بالالف مجرد التكثير لانه اخر المراتب العددية البسيطة
قوله اذا تقسمت الامور اى تفرقت روى على بناء المجهول اى جعل الامور مقسومة بين الخلق وروى
ايضا على بناء المعلوم من قولهم قسمهم الدهر فتقسموا اى فرقهم فتفرقوا اى اذا تفرقت الامور وفوض
اختيار هذا الامر الى اختار ربا واحدا ام الف رب اى كيف اترك ربا واحدا واختار اربابا متعددة كذا نقل
عن الطيبى قوله تركت اللات والعزى جواب اذا واللات صنم كانت لثقيف فى الطائف او لقريش بنخلة
والعزى سمرة لغطفان كانوا يعبدونها والتفصيل سيأتى فى سورة النجم واراد بهما الاصنام جميعا اذ شأن
الموحد ذلك وتخصيص الذكر بهما اما لشهرتهما او لعدم مساعدة الوزن بذكر غيرهما قوله كذلك الكاف فى مثل
هنا للعينية او قصد به الكناية الرجل البصر من له بصيرة وادراك حقايق الاشياء على ما هى عليه من البصر
ونفيل بنون وفاء ولام مصغرا علم جد زيد قيل بقى اشكال وهو انه لم يظهر فرق بين توسلهم بها وتعظيمهم

ابابا وبين توسل المسلمين بالانبياء والاولياء فى الامور واظهار الافتقار عندهم فان التوسل الاول
شرك يوجب العقاب والثانى توحيد يستلزم الرحمة والجواب ان التوسل الاول مقارن باعتقاد مشاركة
الوسائل بالله تعالى فى وصف الالوهية والربوبية وبترك عبادته تعالى الى عبادتها بخلاف التوسل الثانى
كذا قيل وانت خبير بان الوسائل غافل عما يقوله فلا يحتاج الى الجواب وكذا قوله فى الجواب عن اشكال المذكور
ان المشركين على صنفين صنف يعتقدون الالوهية وصنف بمجرد الشفاعة يعتقدون فانه لو لم يكن غافلا
عما يقوله لما قال ان الذين يعتقدون مجرد شفاعتهم من المشركين قوله مطرح اى منزل منزلة اللازم فيكون ح
تقييد الحكم الشرعى اذ التكليف مشروط بكون المكلف من اهل العلم والنظر وحاصله اى وحالكم انكم من اهل
العقل الكامل الذى هو شرط التكليف ولستم ممن فقد ذلك كالمجنون والصبيان وليس المعنى وحالكم انكم
من اهل العلم دون الجاهلين فانه ح لا مساغ لتقييد الحكم الشرعى بذلك اذ العلم ليس شرط التكليف الا
ان يقال ان المقصود منه التوبيخ ايضا لا تقييد الحكم كما اختاره صاحب الكشاف لكن قول المص وعلى هذا
فالمقصود منه له يابى عنه نوع الاباء وبالجملة حمل الزمخشرى على التوبيخ الاكد بناء على ان المعنى وحالكم انكم
من اهل العلم والعقل الكامل ويؤيده عطف النظر له على العلم فلا جرم انه ح يكون تقييد الحكم كما عرفته والنظر
بمعنى الفكر باى فكر كان ولا يلزم كونه على قانون الميزان اذ لا يقدر عليه الا ذوى العرفان بل اللازم الاصابة
ولذا عطف عليه قوله واصابة الرأى اى الفكر التأمل اعادة النظر مرة بعد اخرى مثل التدبر وكلاهما فى
الاصل تفعل من الامل والدابر ومعناه النظر فى ادبار الشىء ثم استعمل فى تأمل المعانى وتحقيق المبانى قوله
اضطر عقلكم وهذا مؤيد ما قلنا من ان المراد بالعلم فى هذا الوجه العقل التام على ما اختاره المص الى اثبات
موجد للممكنات اثباتا معتدا به فان اثباتهم واعتقادهم بذلك مع عبادة غيره تعالى كلا اثبات لا يرى
الى قوله تعالى وما هم بمؤمنين مع ان المنافقين لكونهم من اهل الكتاب يؤمنون بالله واليوم الاخر قال
المص هناك فان ايمانهم كلا ايمان لاعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد له والظاهر اضطر عقلكم برفع العقل
ويجوز النصب اى الجاء ذلك التأمل الصائب والفكر الثاقب واختار الممكنات دون الحوادث للاشارة الى ان علة
الاحتياج الى الموجد هو الامكان وقد مر الكلام فيه فى تفسير قوله تعالى ان الله على كل شىء قدير متفرد بوجوب
الذات قال مولانا سعدى فى اواخر سورة الحج ان مشركى العرب والنصارى لا يدعون لالهتهم الوجوب والصنع
بل يعرفون بوحدة الصانع الواجب واستناد الجميع اليه انتهى ومع ذلك ان عرفانهم ذلك كلا عرفان كما عرفت
قوله او منوى معطوف على مطرح ومفعول تعلمون منوى مقدر غير منزل منزلة اللازم والمنوى والمقدر
فى اصطلاحهم بمعنى الا انه يلاحظ فى التقديرات جانب اللفظ وفى المنوى جانب المعنى وقيل وفى النسبة الذهن
والمال واحد وهو اى المفعول المقدر انها لا تماثله والنهى عن جعلهم له اندادا اى امثالا بناء على الاستعارة
التمثيلية كما سلف فلا منافات وفيه اشارة الى ان العلم هنا لا بمعنى المعرفة بل متعد الى المفعولين وانها لا
ساد مسد المفعولين والقرينة على تعيين المحذوف قوله تعالى اندادا ولو قيل العلم بمعنى المعرفة يتعدى
الى مفعول واحد اى وانتم تعرفون عدم كونها اندادا لم يبعد ويجوز ان يجعل تعلمون المنزل منزلة اللازم مطلقا

كناية عن ذلك العلم حال كونه متعلقا بمفعول مخصوص دلت عليه قرينة و هى قوله تعالى اندادا بادعاء الملازمة
بين مطلق العلم و علم انها لا تماثله و فيه من المبالغة ما لا يخفى فعلى هذا يكون المقصود التوبيخ فى الوجه الاول
فليحمل كلام الكشاف عليه وحمل كلام المص عليه فيه نوع بعد قوله و لا تقدر على مثل ما تفعله و انما ذكر ذلك مع
انه منفهم من قوله لا تماثله اذ معناه نفى المماثلة من جميع الوجوه تنبيها على ان استحقاق العبادة بالخلق و اليه
الاشارة بقوله افمن يخلق كمن لا يخلق الاية فلو قال و لا تقدر على شئ اصلا فضلا عن ان تقدر على مثل ما يفعله
لكان بعيدا عن سوء الايهام قوله وعلى هذا فالمقصود منه التوبيخ اى التقريع و انكار الواقع بان ما وقع منهم
ما كان ينبغى ان يقع للعاقل فضلا عن العالم لانهم ملابسون ما يقتضى خلاف ما ارتكبوه و هو العلم بانها لا تماثله
اصلا و هذا العلم يوجب ان لا يجعلوا له ندا فاضلا واحدا عن غير واحد و التثريب التعيير و التقبيح تفعيل من الثرب
و هو الشحم الذى هو غاشية الكرش و معناه ازالة الثرب اذ التفعيل قد يجئ بناؤه للازالة كالافعال فضرب
مثلا للتقريع الذى هو يمزق العرض و يذهب بماء الوجه فالمراد بهذا فى قوله و على هذا كون مفعول تعلمون
منويا اذ على كونه مطرحا التوبيخ فيه بل تقييد الحكم كما مر توضيحه و فيه مخالفة الكشاف بحسب الظاهر كما عرفت ايضا
والحاصل ان المص جعل العلم على الوجه الاول مناط التكليف لانه لا يكون عند الا كمال العقل فكانه قيل انتهوا عن
ذلك الشرك حال وجود اهلية التكليف فح يصح مفهوم المخالفة و هو انه لا تكليف عند عدم الاهلية بخلاف
الوجه الاخير لان قيد الحكم و هو العلم بالمفعول المخصوص و ليس مناط التكليف انما مناطه العلم فقط و هو العقل
الكامل فهذا القيد يفيد فائدة اخرى و هى التقريع سوى مفهوم المخالفة فلا مفهوم فى مثل هذا و لو عند
القائلين به و جعل الحال جملة اسمية لتفيد الدوام و الثبات و تقديم المبتدأ على الخبر لتقوية الحكم دون الحصر
اذ لا يناسب هنا فان قلت صرف التقييد الى نفس النهى يستدعى تخصيص الخطاب بالكفرة قلنا قد سبق
انه لا يقتضى التخصيص لان المسند ما للبعض الى الكل شايع فى كلام البلغاء كاسناد القول الى جنس الانسان
فى قوله تعالى و يقول الانسان ائذا ما مت لسوف اخرج حيا مع ان هذا القول مختص بالكفرة و قد صرح المص
هناك بعمومه الى البررة و الرضاء فى مثل هذا ليس بشرط كما فهم من كلامه هناك و قد صرح به الفاضل السعدى
على ان تخصيص الخطاب بالكفرة ليس بغريب مع عموم الخطاب او لا لان تلوين الخطاب شايع لدى اولى الالباب
فلا وجه لاشكال مولانا ابى السعود هنا مع انه اعترف تبعا للشيخين فى تلك الاية الكريمة كون المراد بالانسان
الجنس باسره بطريق المجاز العقلى فلم لا يجوز ان يكون الحال هنا كذلك قوله و اعلم ان مضمون الايتين اى
يا ايها الناس اعبدوا الى و انتم تعلمون هو الامر بعبادة الله تعالى اى الامر بها اجمالا بعد الامر بها تفصيلا بخصوصها
كالصلوة و الصوم و قدم التوضيح لان الامر للوجوب و النهى عن الاشراك به تعالى اشار به الى الراجح فى ان
لا تجعلوا لكونه نهيا و الى انه على تقدير كون ان لا تجعلوا ايضا يكون المراد به النهى على وجه المبالغة و الاشارة
الى ما هو العلة المشار اليها بقوله ربكم الذى خلقكم الاية فانه اشارة الى علة الامر بالعبادة لكونه من النعم الجليلة التى
هى اسباب وجوب العبادات كما سياتى قوله اشعارا بان الربوبية العلة لوجوب العبادة وجه الاشعار هو
ان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية اذ هذا الوصف متقدم رتبة و ان تأخر ذكرا و لا يخفى عليك ان العلة

او فيه ادعاء بان عدم كونها اندادا له ظاهر بحيث لو تحقق حقيقة العلم فى فرد و تحقق العلم بانها لا تماثله و لا مبالغة فوقها مبالغة و لعل قول العلامة و التوبيخ فيه اكد تنبيه على ذلك

و من هذا البيان ان تخصيص الخطاب بالكفرة ليس له وجه سوى كما ادعاه صاحب الارشاد و تبع ابو السعود فان التخصيص خلاف الاصل

١

والسبب ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة صرح به ائمة الاصول و اشار اليه فيما حيث قال فى قبيل
قوله تعالى الذى جعل لكم الارض فراشا الاية لانها لما وجبت عليه شكرا لما عدده من النعم السابقة لكن
المتأخرين من اصحاب الاصول جعلوا الاوقات سببا لها مثلا فى الصلوة و الصوم و غيرهما و ما قاله
المص مذهب القدماء و مختار العظماء و من هذا ظهر خلل ما قيل من انه اورد الخبر معرفا باللام لافادة القصر
الى اخره فان كون تعريف الخبر باللام مفيدا للقصر حين كون اللام للجنس و هو ممنوع هنا و لو سلم فليس بكلى
و عدم القصر قد قام عليه قرينة كما عرفت و النعم غير مقصورة على الربوبية الا ان يقال الربوبية حاوية
لجميع النعم فيساعده القصر ثم المراد بالعلة المؤثرة فى الحكم بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على
امور ظاهرة تيسيرا لنا كالاوقات عند المتأخرين و النعم المتعاقبة عند المتقدمين و هو مختار المص
فهذه الامور مؤثرة فى الاحكام بالنسبة الينا بجعل الله تعالى كالنار فى الاحراق عند اهل السنة
و اما السبب الحقيقى فهو الايجاب القديم و هو حكمه تعالى فى الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا فقول
البعض و المراد بالعلة فى قوله اشعارا بانها العلة لوجوبها الدليل الدال على وجوبها بناء على ان العلة المقتضية
الايجاب القديم و تلك العلل امارات عليها لكن قوله او لا و المقتضى بعد ذكر العلة ابى عنه فالتعويل على ما ذكرنا
من ان المراد بالعلة المؤثرة بجعل الله تعالى كما عرفت قوله ثم بين ربوبيته بقوله الذى خلقكم الاية و خالق
اصولهم اشارة الى ان المراد بقوله و الذى من قبلكم الامم السالفة و الاجداد الماضية فى عممه الى السموات
و الارض و غيرهما من الجمادات لم يصب قوله و ما يحتاجون اليه المستفاد من قوله تعالى الذى جعل لكم الارض الاية
من المقلة يعنى الارض من اقله بمعنى رفعه و حمله و المظلة يعنى السماء من اظل بمعنى اقبل و دنا كانه
القى ظله فالمقلة و المظلة اسم فاعل من الافعال و قيل المظلة من اظله اذا جعل عليه ظله و هى كالسقف
و هذا هو الملايم لقوله تعالى و السماء بناء قوله و المطاعم لما لم يكن ذلك مذكورا فى النظم ظاهرا اشار الى
وجهه فقال ان الثمرة المذكورة فى قوله فاخرج به من الثمرات اعم لما اشار الى ما ذكره الراغب من ان الثمرة ما يحمله
الشجر ثم عمم لكل ما يكتسب و يستغل حتى قيل لكل نفع يصدر عن شئ هو ثمرته فيقال ثمرة العلم العمل
فيشمل كل رزق من مأكل و مشرب و ملبس سواء كان من الثياب كالقطن و الكتان او لا لكن الثمرة
استعماله بهذا المعنى غير متعارف فى القران ثم المراد بقوله ثم بين ربوبيته تفصيلها اذ ذكر الربوبية اولا
اجمالا ثم تفصيلها ثانيا اوقع فى النفس و متضمن للمدح مرتين و تقرير لعليتها للحكم و الظاهر من كلامه
فى سورة الفاتحة ان الرب معتبر فى مفهومه التدريج حيث قال التربية تبليغ الشئ الى كماله شيئا فشيئا
و الخلق اعم من التدريج و الدفعى و جميع ما ذكر هنا كونه مخلوقا على سبيل التدريج محل تأمل اذ المتبادر من التدريجى
كونه مخلوقا اطوارا و كون الارض و السماء كذلك غير مسلم و لو قيل المراد بالرب بمعنى الخلق مطلقا لزم
ارجاع احد الصفتين الى الاخرى و يظهر ضعفه بالتأمل الاخرى الا ان يقال الرب و ان كان خاصا لكن اريد
هنا المعنى الاعم قوله ثم لما كانت هذه الامور لما اى ما خلق من الانسان و الارضين و السموات و ما فيهما
قوله شاهدة على وحدانيته اى كما انها نعم جسيمة علل لوجوب العبادة كذلك ايات دالة على وحدانيته

سالكين

شهاب

و لو قيل قوله الذى خلقكم صفة مدح بخالقية لا و من قبلهم علة مدح بالربوبية فان خلق الانسان لكونه اطوارا اعبر بالتربية اولا لكان ابعد عن الاشتباه

وسائر صفاته العلى رتب عليها النهي عن الاشراك اذ قوله فلا تجعلوا نهي لفظا ومعنى او معنى وفيه تنبيه
على ان الفاء في فلا تجعلوا الترتيب ما بعدها على ما قبلها وان مراده فيما مر بقوله متعلق باعبدوا انه متعلق
بالامور المذكورة المتعلقات لاعبدوا وان هذا الاحتمال في فلا تجعلوا راجح على غيره من النكات وقدم الكلام
فيه تفصيلا قوله ولعله سبحانه وتعالى صيغة الترجي لعدم الجزم فيه اراد من الاخيرة وهي قوله تعالى الذي
جعل لكم الارض الاية مع مادل عليه الظاهر انما قال مع مادل عليه الظاهر لئلا يتوهم انه حمل الارض على البدن
والسماء على النفس الى غير ذلك فانه لا يمكن اذ لا علاقة معتدا بها بينهما ومع ذلك يأبى عنه قوله فراشا وقوله
بناء وغير ذلك وفي قوله مع مادل لا تنبيه على ان هذه الدلالة اصل متبوع وما ذكر تابع فان ذلك المعنى
منفهم من الاية الكريمة بطريق الاشارة والظاهر مفهوم بطريق العبادة لكون الكلام مسوقا لاجله
فلو قال مع مادل عليه النص لكان اوفق لقوله وسيق فيه الكلام وفي ذلك رد على الملاحدة الباطنية حيث
يدعون ان ظواهر الايات غير مرادة وان التكليف مالم يطلع على البطون واذا اطلع سقط فانه انكار
للشريعة الغراء قوله على طريقة التمثيل متعلق باراد وبيان لكيفية استفادته اي اراد الاشارة اليه
على طريق التشبيه بان ذكر ما يشابه تفصيل خلق الانسان فان ذكر احد المتشابهين ينتقل منه الى الاخر
وان لم يكن الكلام مسوقا له ولم يرد بالتمثيل الاستعارة التمثيلية لما عرفت ان المعنى المدلول عليه مراد مسوقا له
الكلام فلا مجاز في الكلام اصلا ولا يراد به التشبيه اصالة بل التشبيه مشار اليه يفهم من هو اهل لفهمه كاللغز
فمثل البدن بالارض في انه سفل ثقيل منبت الشعر كان الارض منبت النباتات فشعره مشابه للنباتات
وظاهره مشابه للبر وبطنه للبحر والنفس بالسماء في العلو ورأسه ايضا مشابه بالسماء وروحه يشبه بالشمس
والعقل بالماء في كونه سببا للحيوة الجسمانية والعقل ايضا كالقمر يزداد وينقص والحواس كالكواكب البيسانية
سوى النيرين وما فاض اي مثل ما افاض عليه وفي هذا التعبير اشارة الى انه موهبة عظيمة وان كان
للكسب مدخل فاما من الفضائل العملية قدمها على النظرية لان الفضائل النظرية انما تكون منجحة اذا قارنت
الفضائل العملية وبهذا الاعتبار كانت اهم وان كانت النظرية لكونها اساسا وموقوفا عليها اهم واتم
قوله بواسطة استعمال العقل وهو قوة للنفس تدرك بها الغائبات للحواس الخمس الظاهرة والباطنة
هذا ناظر الى الفضائل النظرية قدمها لان الفصل الواحد اولى من الفصلين وللاشارة الى مستحق التقديم
من وجه كما سلف كون الفضائل النظرية محصلة بواسطة استعمال العقل للحواس فيما لا يتوقف على الشرع
كالاعتقاد بوجوده تعالى ووحدته الى غير ذلك مما لا يتوقف على السمع واما فيما يتوقف عليه فتحصيلها بها مع
المراجعة الى السمع قوله وازدواج القوى النفسانية ناظر الى الفضائل العلية والمراد بالقوى النفسانية
القوى المحركة والباعثة والقوى البدنية الاستعدادات المختلفة للافعال المتنوعة قوله بالثمرات متعلق
بمثل المقدر في قوله وما فاض لا قوله الفاعلة اشارة الى اختيار ما ذكره ثانيا في تفسير فاخرج به من الثمرات الاية
بقدرة الفاعل المختار متعلق بالمتولدة او بالمنفعلة اشارة الى ان خروج الثمار بقدرة الله تعالى ومشيته
لكن اجرى عادته بربط المسببات بالاسباب كما نبه عليه المص فيما هنالك وقدم مزيد البيان في سورة الفاتحة

في قول المص

في قول المص وقيل عني به اي بالعالم الناس ههنا فان كلا منهم عالم من حيث انه يشتمل على نظائر ما في
العالم الكبير لا وانت خبير بان التشبيه لا يقتضي اشتراك الطرفين من كل وجه بل يكفي فيه اشتراكهما ومناسبتهما
في وجه واحد معتد به وقد عرفت ان العقل والماء مشتركان في كونهما سبب الحيوة وكذا الفضائل المذكورة
والثمرات مشتركات في التولد بواسطة الوسائط فيحسن ذلك التشبيه فلا وجه للايراد بان العقل
انما يقوم بسماء النفس وكذا الفضائل غير قائمة بالبدن فلا يلايم تفسير الماء النازل من السماء بالعقل
اذ ليس نازلا منها بل قائما بها وكذا تشبيه الفضائل بالثمرات المستخرجة من الارض قوله فان لكل اية ظهرا
وبطنا قال مولانا خسرو تلميح الى ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال قال رسول الله عليه السلام
انزل القران على سبعة احرف ولكل اية منها ظهر وبطن ولكل حد مطلع ثم قيل ظهر الاية لفظها المتلو وبطنها
المعنى الذي يفهم منه وقيل ظهرها ما ظهر منها من المعنى الجلي المكشوف وبطنها ما خفي من معناها ويكون سرا
بين الله وبين المصطفين من اوليائه انتهى وهذا المعنى الاخير هو الملايم لمذاق كلام المص وقيل ظهره
ما استوى فيه المكلفون من الايمان به والعمل بمقتضاه والبطن ما وقع التفاوت في فهمه بين العباد
على حسب مراتبهم في الافهام قال الطيبي في شرح المشكوة فهم دقائق القران فلا يبقى الاعمار باسرار اقل اية
بل كلمة منه انتهى ولذا قال عليه السلام في حديث طويل ولا ينقضي عجائبه اي لا ينتهي غرائبه التي يتعجب منها
حتى قال باب مدينة العلم سيدنا علي كرم الله وجهه ورضي الله تعالى عنه لو شئت اوقر سبعين بعيرا من
تفسير القران لفعلته ولعل المص حمل الظهر والبطن على هذه اللطائف فلذا اورده تأييدا لما قاله قوله
ولكل حد اي طرف من الظهر والبطن مطلع بتشديد الطاء اي موضع اطلاع على ان يكون المطلع اسم مكان
او اسم مفعول من الاطلاع بتأويل المطلع عليه اي الذي يصعد عليه ويرى منه ما قصد رؤيته فمطلع الظاهر
تعلم العلوم العربية عن اثرها وتتبع ما يتوقف عليه معرفة الظاهر من اسباب النزول والناسخ والمنسوخ
والمطلق والمقيد والمجمل والمشكل وغير ذلك مما بين في اصول الفقه ومطلع الباطن تصفية النفس
والرياضة مع موافقة الشريعة باتعاب الجوارح والقريحة والعمل بمقتضى ظواهر النصوص والادلة
ما لم يوجد القرينة القوية الصارفة عن تلك الظواهر السنية فح يزول الحجاب بهبوب رياح الالطاف
من الفياض الوهاب فينكشف له ينابيع الحكمة ودقايق المعرفة فيرى منه ما لا يرى غيره من بطن القران
وحقايق العرفان والحمد والمنة لله الملك الديان قوله لما قرر وحدانيته بقوله فلا تجعلوا لله اندادا مع
ملاحظة الامور المذكورة التي لا يقدر عليها غيره كما اشار اليه بقوله وبين الطريق الخ والطريق الموصلة الى
العلم بها النظر والفكر في الايات الافاقية والانفسية كما هو تحقيقه اصل التقرير جعل الشيء قارا ثم استعمل
في بيان المعنى بالعبارة كما ان التحرير البيان بالكتابة فيلزم الاثبات والمعنى لما اثبت وحدانيته والمراد
بالعلم التصديقي لا يتناول الظن بل التقليد ايضا على ما اختاره الائمة الشافعية واما عندنا فيعمها
قيل ومراده بهذا البيان الاشارة الى الجامع للعطف لان التوحيد وتصديق نبوة رسوله عليه السلام
لا ينفك احدهما عن الاخر فالجامع بينهما خيالي قيل اشارة الى انه معطوف على اعبدوا ربكم والجامع التناسب

ونعم القول ما قيل ان لهذا الحديث ايضا
ظهرا وبطنا ومطلقا انتهى وكذا ان يقول
بل لكل حديث ظهر وبطن ومطلقا لانه
عليه السلام ما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى منه

بين الغرضين انتهى اى من قبيل عطف القصة على القصة وشرط التناسب فيما سبق ثابت لا التناسب
خبرا وانشاء وقد ظهر التناسب فيما سبق وانه لم يذكر وجوب عبادته لما عرفت ان الغرض الاهم من ذكر
الامور التى لا يقدر عليها غيره تعالى اثبات الوحدة ولذا قال فيما سبق شاهدة على وحدانيته ولم يتعرض
لكونها علة لوجوب العبادة ذكر قوله عقيبه ما هو الحجة لما نبه به على ان الغرض المسوق له من هذه الاية
اثبات النبوة كما يشعر به قوله على عبدنا ولا يخفى عليك ان اعتقاد حقية القران الناطق بوجوب العبادة
واثبات التوحيد للاعتقاد به على سبيل الاعتقادية غرض مهم ومطلب على فانه تبيان لكل شئ ومأخذ كل حكم
فنقول لما قرر وحدانيته وبين السبيل المؤدى الى العلم بها واشار الى وجوب العبادة وعلتها الظاهرة شرع
فى تحقيق ان القران المجيد الذى من جملته الايات الناطقة بوجوب العبادة وبيان الوحدة منزل من حكيم
حميد على عبده الهادى الرشيد واوضح السبل الموصلة الى انه من عند الله تعالى لا من غيره بحيث لا مجال له
للارتياب لاولى الالباب وشرط التناسب فيما سبقت الجملتان محقق ايضا وهذا هو المناسب لمذاق
الكلام وتحقيق المرام فلا يعرف وجه اختيار ما اختاره وترجيحه على ما حققناه فى توضيح المقام بل لا يبعد
ان يقال والمقصود من هذه الاية الكريمة اثبات المطلبين من اثبات اعجاز القران والبرهان على نبوة
نبى اخر الزمان والعلم عند الله الملك المنان قوله وهو القران المعجز بفصاحته اى ببلاغته فانها قد يسمى
فصاحة وفيه اشارة الى رد من قال ان اعجازه بالاخبار عن الغيب فانه لا يلايم هذا النظم الشريف التى بذت
بالذال المعجمة بعدها باء موحدة بمعنى غلبت فصاحة كل منطيق بكسر الميم من الصيغ المبالغة من النطق وهو
البليغ الكثير النطق وفيه اشارة الى رد من قال ان اعجازه بالصرف ووجه الرد بيان ان بلاغة القران فى
المرتبة الاعلى لا يقدر على اتيان مثله الادنى والاعلى لا انه يقدر ولكنه تعالى صرفه فان هذا كما سبق مخالف لما دل
عليه ظاهر هذه الاية الكريمة قوله وافحامه بالفاء والحاء المهملة اسكات الخصم بالحجة حتى يسود وجهه
ويصير كالفحمة وهو باعتبار اصله مستعار للالزام ثم شاع فيه فصار حقيقة اصطلاحية معطوف على
فصاحته عطف المعلول على العلة لكن سببية المعطوف عليه للاعجاز فى الخارج وسببية المعطوف فى
الذهن فاضمحل ما قيل ان عطف على فصاحته يقتضى افحامه من طولب سببا للاعجازه وليس كذلك بل
الامر بالعكس فان الاعجاز سبب فى الخارج للافحام وهو سبب للعلم بالاعجاز وهذا مطرد فى الاسباب الخارجية
والمسببات قوله من مصاقع جمع مصقع بكسر الميم وفتح القاف اسم فاعل للمبالغة كمجذام اذ هذه الصيغة
مشتركة بين الالة واسم الفاعل وهو يطلق على البليغ وعلى العالى الصوت وعلى من لا يرتج عليه كلامه
فعلى الاول من اضافة احد المتماثلين الى الاخر اذ الخطيب بمعنى البليغ ايضا فالمناسب الحمل على احد الاخيرين
بل الاولى حمل الخطيب على العالم واضافة الصفة الى الموصوف من العرب العرباء اى الخلص منهم من قبيل
ظل ظليل فانهم اذا ارادوا المبالغة فى شئ يأخذون من لفظه صفة ويؤكدون بها كذا قاله الامام
المرزوقى فاسناد العرباء الى العرب مجاز قوله فى المضادة مفاعلة من الصفة بمعنى المعاندة والمضارة
مفاعلة من الضرر ومنها لكنهم اى شدة حرصهم المعازة بالزاء المعجمة المبالغة والمعارة بالراء المهملة المخاصمة

من المعرة وهى المكروه مفعلة من عره اذا عراه ما يكرهه وعرف عطف على ذكر ما يتعرف به اعجازه حيث
امرهم تعجيز بالمرتبتين بالمعارضة وارشدهم الى ان يبذلوا تمام وسعهم والاستعانة بكل من ينصرهم
ويعينهم فان عجزوا ويكونون عاجزين البتة لزمهم الاعتقاد والاقرار بانه كلام الله الملك الغفار
قوله وانما قال مما نزلنا يعنى اختار صيغة التفعيل المفيد للتدريج على اصله لكون بنائه للتكثير على
الانزال الخالى عن ذلك الافادة وان كان يستعمل كل منهما فى موضع الاخر كما مر بيانه الوافى فى قوله تعالى
الذين يؤمنون بما انزل اليك الاية لان نزوله نجما فنجما اى مفرقا ومرتبا فنجما حال قوله فنجما عطف
عليه بالفاء فمثله من الحال يدل على الترتيب نحو علمته النحو بابا بابا والنجم فى الاصل اسم للكوكب ولما كانت
العرب توقت بطلوع النجم سموا الوقت الذى يحل فيه الاداء نجما تجوزا ثم توسعوا الوظيفة لوقوعها
فى الوقت الذى يطلع فيه النجم واشتقوا منه فقالوا نجمت الشئ اذا فرقته ووزعته على ما ترى عليه اهل
الشعر والخطابة فانهم ينشئون الشعر والخطابة نجما فنجما بحسب الوقايع قوله مما يريبهم اى يوقع
الريب والشك اياهم خبر ان قوله فكان الواجب اى اللايق كالواجب بمقتضى الحكمة تحديهم اى طلب
المعارضة والاتيان بمثل اقصر سورة فى الاشتمال على كمال البلاغة والبراعة من الحداء يتعارض فيه الحادى
على هذا الوجه اى على سبيل التدريج ازاحة ازالة للشبهة فانه اسهل من ان ينزل القران جملة فيتحدى بها
فاذا عجزوا عن اتيان هذا الاسهل مع ادعائهم بانهم فى ذروة العليا من البلاغة زال عنهم الريبة والشبهة
فيكون الزاما للحجة وعن هذا قال المص فى سورة هود تحداهم اولا بعشر سور ثم لما عجزوا عنها سهل
الامر عليهم وتحداهم بسورة فاذا عجزوا عن عشر سور فما ظنك بمجموع السور فانهم ربما يعتذرون بان
عجزهم لكثرة ما تحدى به واما سورة واحدة فلا مجال لهم ابراز المعذرة وعند ذلك يتحقق ازاحة الشبهة والزاما
للحجة كانه قيل ان ارتبتم فى شان ما نزلناه على مهل وتدريج فهاتوا انتم مثل نوبة فذة من نوبه ونجم فرد
من نجومه فانه ايسر عليكم من ان ينزل جملة واحدة ويتحدى بالكل وما موصولة ونزلنا متعدى مفعوله
محذوف راجع الى ما اى مما نزلناه وكونه متعديا لا ينافى كونه للتكثير والتدريج ولو بالاشارة اذ مثل هذا
يكفى فيه انفهامه من الكلام ولو لم يكن مقصودا فى بيان المرام الا يرى ان المص قد صرح انفا بان قوله تعالى
الذى جعل لكم بان فيه تمثيلا بطريق الاشارة فلم لا يجوز هنا ان يكون التدريج منفهما بالاشارة فيما يكون
التدريج صحيحا حسنا فيه كما فيما نحن فيه اذ التكثير فى الفعل مطابق للواقع فلا يناسب تخطئة الشيخين
مثل هذا الامام الهمام وانكار اشارات البلغاء وخواص التركيب من اقبح المكابرة ثم مراد المص ليس انه
لو اختير الانزال لا يفوت مطابقة الواقع بان الانزال ليس مختص بالدفعى مطلقا بل اذا قوبل بالتدريجى
كما صرح قدس سره فى اوائل حاشية الكشاف واما اذا لم يقابل فهو اعم من الدفعى والتدريجى كما فيما نحن
فيه فلا يفوت مطابقة الواقع وتمام التبكيت ايضا فانه يراد به التدريجى بمعونة ان الواقع
كذلك لكن التنزيل لكونه مختصا به غير محتمل للدفعى ما لم يدل عليه قرينة اختير فى التنزيل المجيد لتمام التبكيت
والزام الحجة واما اذا لم يكن ذلك التبكيت مقصودا فاختير الافعال كقوله تعالى الذين يؤمنون بما انزل

اليك الاية وقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر الاية **قوله** واضاف العبد اليه اى فائدة الاضافة
تعظيم المضاف والتعبير بنون العظمة والتعبير بالعبد لمزيد التعظيم اذ العبد من اشرف اسمائه وصفاته
تنويها اى ترفيعا وتعظيما بذكره لما ذكرنا من انه اشرفها حتى من الرسول يقال نوه به تنويها رفع
ذكره وعظمه **قوله** مختص به اى الاضافة مع افادة التعظيم تفيد الاختصاص ومنقاد لحكمه وهذا
معنى الاختصاص يريد به محمدا او امته اذ القران وان نزل على رسولنا عليه السلام لكن الامة لما كانوا
متعبدين باحكامها تفصيلا فهو منزل عليهم ايضا والاولى كون المراد الرسول عليه السلام تعظيما كما
يراد بالملائكة في قوله تعالى فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب الآية جبرئيل عليه السلام كما صرح به
المص هناك صدر الجملة بان الذي للشك مع انه تعالى لم يكن شاكا في ارتيابهم للاشعار بان حقه ان يكون
مشكوك الوقوع لقوله لاريب فيه لانه لوضوح برهانه بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح في كونه منزلا
من عنده تعالى فارتيابهم كلا ارتياب فلم يكن الارتياب محققا بهذا التاويل فكان وقوع الارتياب منهم
مشكوكا في نفس الامر فحسن التعبير بكلمة الشك وللمحقق التفتازاني تحقيق لهذا المقام في المطول
وانما لم يقل وان ارتبتم مع انه اوجز للمبالغة في وقوع الريب من جهتهم وان تنزه شان التنزيل عن
شائبة وقوع الريب فيه كما سلف توضيحه حيث اورد كان المفيد لدوام ثبوت خبره لاسمه وجعل
الريب ظرفا لهم محيطا بهم احاطة الظرف بالمظروف كانه قيل ان استغرقتم في ريب على الدوام والتفصي عنه
كالمحال عندكم فطريق ازالة تلك الريبة ان يعارضه باقل سورة فاذا عجز تم زال تلك الشبهة ووضح لديهم
الحجة والكلام في خطاب فلا تجعلوا وانتم تعلمون **قوله** والسورة الطائفة من القران الطائفة فرقة
يمكن ان يكون حافة حول الشيء من الطوف كذا بينه في اوائل سورة التوبة كون فرقة من القران كذلك
محل تامل والاولى السورة طائفة من كتاب الله تعالى ليتناول سورة الانجيل وسائر كتب الله تعالى ولذا
قيل المراد تفسير سورة القران بتخصيص المعرف المترجمة اى المسماة باسم خاص كسورة البقرة والفاتحة الترجمة
تستعمل بمعنى نقل الكلام من لغة الى اخرى والناقل ترجمان بفتح الجيم او بضمها وبمعنى مطلق التبليغ وبمعنى
التسمية وهو المراد هنا اى المسماة كما سبق ويحتمل ان يكون كل منها حقيقة او احدها حقيقة والباقي
مجازا التي اقلها ثلث مع ملاحظة ما قبلها صفة احترازية اذ به خرج الايات المتفرقة من سور متعددة
وخرج الايات المتعددة من سورة واحدة كالعشر والحزب قيل وانما وصفها بقوله التي اقلها الخ اشارة
الى انها تتفاوت قلة وكثرة في افرادها وغاية قلتها ثلث ايات فهو وصف لجنس الطائفة لزيادة الكشف
باعتبار تحققها في ضمن الافراد لا باعتبارها في نفسها فلا يرد ان هذا القيد يوجب ان لا يصدق التفسير
على شيء واحد انتهى فح يكون هذه الصفة لزيادة الكشف لا للاحتراز ولهذا قيل في حواشي الكشاف التعريف
تام بمجرد قوله الطائفة من القران المترجمة قيل وقال الحفيد نصرة لجده الظاهر من قيود التعريف ان تكون
اوصافا للافراد لا حالا للجنس والقلة والكثرة من صفات الجنس لكن بالنظر الى الافراد بما كان هذا اللفظ
صحيحا سواء كان من التعريف اولا ولك ان تقول قولهم ان التعريف للماهية لا للافراد يقتضي ان يكون

وانما عرفها بالتعريف المختص بالقران مع انها ليست بمرادفة لما عرفت لانها ما لم تعرف لا يعرف ما يشبهها

القيود حالا لها لا للافراد الا يرى ان قيد الدلالة على احد الازمنة وصف للجنس اذ لا فرد من افراد
الفعل الا يصدق عليه انه يدل على احد الازمنة الثلثة وغير ذلك فهل يسوغ لاحد ان هذا ليس بقيد
في التعريف اذ لا يصدق على شيء من الافعال انه يدل على احد الازمنة الثلثة مطلقا سواء كان
ماضيا او حالا او مستقبلا كما هو المراد من هذا القيد فلا جرم ان قيود التعريف اوصاف للجنس باعتبار
تحققها في ضمن الافراد لا على التعيين والا اختل كثير من التعريف فقوله اقلها ثلث ايات من تتمة التعريف
ووصف لجنس تلك الطائفة المسماة بالسورة باعتبار تحققه في ضمن فرد لا بعينه فالاشكال بانه لا يصدق
على شيء من السور انها طائفة مترجمة اقلها ثلث ايات بناء على ان القيد المذكور في التعريف يجب تحققه
في كل فرد فرد فيستشكل عليه مثل التعريف المذكور للفعل ونحوه لما ذا ثبت كونه من التعريف خرج عن التعريف
مثل اية الكرسي فلا نقض بها كما توهم ولا حاجة الى الجواب بانه مجرد تركيب اضافي وليست لقبا كسورة الاخلاص
مثلا اذ ربما يمكن ان يناقش فيه بانا لا نم عدم كونها لقبا فانه ورد في الحديث الشريف كما ورد سورة البقرة
فالفرق بينهما تحكم اذ اكثر السور من قبيل الاضافات ايضا ثم هذا التفسير تعريف حقيقي اسمي لا لفظي اذ شرط
كون التعريف لفظيا كونه بلفظ مراد فا اشهر منه وحقه ان يكون بالمفرد وان لم يوجد فبالفاظ مركبة يقصد بها
تفصيل المعاني لا تحصيلها ولا ريب ان المراد هنا تحصيل المعاني لا تفصيلها لانه بعد حصولها ولم يحصل معاني
السورة قبل هذا كيف لا وقد اضطرب الفحول في حل اجزاء التعريف بحيث يتحير العقول نعم لو كان هذا
التعريف معلوما لاحد لكن لا يعرف ان السورة موضوعة لهذا يكون تعريفا لفظيا بالنسبة اليه والبداهة
قاضية ان الامر هنا ليس كذلك بالنسبة الى من القي هذا التعريف فالقول بان هذا التعريف لفظي
لانه في صدر تفسير الالفاظ الواقعة في الاية لا لتحقيق المعاني في غاية من الغفلة او من التعصب لانه
يقتضي ان لا يكون تعريفا من التعاريف حقيقيا اسميا والتزامه مكابرة عظيمة وتفسير الالفاظ والفرق
بين كونه حقيقيا اسميا وكونه لفظيا منفهم مما ذكرناه آنفا **قوله** منقولة من سور المدينة من قبيل نقل
اسم المشبه به الى المشبه كما اشار اليه بقوله لانها محيطة الخ لكنهم فرقوا بينهما في الجمع فجمعوا الاول على سور
بضم فسكون والثاني على سور بضم ففتح قيل وما في القاموس مما يوهم التسوية بين الجمعين نظر لا يخفى
وعدل عن عبارة الكشاف وهي لانها طائفة من القران محدودة محوزة على حيالها كالبلد المسور
اذ يرد عليها انها تقتضي ان تسمى تلك الطائفة مسورة لا سورة تشبيها بحائطها بالمحوط وان اجاب
عنه شراحهم بان السورة بمعنى الحائط جعلت بمعنى ذي السورة وهو المحدود كما يراد بالحائط المحوط ثم
نقلت الى الطائفة المحدودة من القران فيكون نقلا بعد تجوز وبهذا فرقوا بين هذا الوجه والوجه الثاني
فان النقل فيه من المعنى الحقيقي بدون التجوز لكن عدم وروده اولى من دفعه بعد وروده ولا يرد على
المص ان السورة على ما فسرها انفا نفس الطائفة المحوزة لا ما يحيطها اذ المراد بالسورة الطائفة الموضوعة
للهيئة الاجتماعية الموحدة المسماة باسم خاص وهي المحيطة والمحاط كل كلمة كلمة منها بل كل آية آية منها
بدون ملاحظة انضمام البعض الى البعض فلا اشكال والاشتباه انما نشأ من التعبير بالطائفة في المحاط

ابن كمال باشا

اى نقل السورة الى السورة ثم نقلها الى تلك الطائفة وفيه طول المسافة بخلاف مختار المص

واذا كان المراد بالطائفة المحاطة ما ذكرناه اندفع ذلك الاشتباه قوله من سورة المدينة اشارة الى خلل
ما في الكشاف من قوله من سورة المدينة وهي حائطها فان سورة المدينة بدون التاء فان بالتاء بمعنى
البناء نقل عن الصحاح ان السور حائط المدينة وجمعه اسورة وسيران والسور ايضا جمع السورة مثل
بسر وبسرة وهي كل منزلة من البناء ومنه سورة القران لانها منزلة بعد منزلة مقطوعة عن الاخرى
والجمع سور انتهى وما في الصحاح لا يتناول سورة الانجيل مثل سورة الامثال وسورة سائر كتب الله تعالى
لانها ليست منزلة بعد منزلة وعن هذا لم يتعرض له الشيخان قيل ومن هذا تبين ضعف ما قال قدس سره
الان سور المدينة تجمع على بسكون الواو وسورة القران تجمع على سور بفتحها انتهى وفيه نظر لا يخفى
قوله مفرزة بمعنى مفصولة عن غيرها بالمبدأ والمقطع من فرزت الشيء افرزه اذا عزلته وميزته محوزة
مجتمعة على حيالها اي انفرادها عن غيرها مستقلة ممتازة بحيز يخصها محوزة الا كالتاكيد لمفرزة وانما ذكرها
لان قوله لانها محيطة بطائفة من القران لا يكفي في النقل لانها شاملة مثل اية الكرسي ولا يضره كون هذا
وجها مستقلا للنقل مع قطع النظر عن معنى الاحاطة كما ذكره القرطبي حيث قال وقيل سميت بذلك لانها
قطعة من القران على حدة ولا قبح في اغناء المتاخر عن المتقدم وانما الاضطراب في العكس قوله او لمحتوية
لفظة او لمنع الخلو اذ تعدد وجه الشبه من افانين البلاغة على انواع من العلم نوع منه متعلق بالاعتقاد ونوع
اخر بالعمليات ونوع اخر بالاخلاق وبالقصص والامثال احتواء سور المدينة لا اشارة الى وجه الشبه
وهو الاحتواء المشترك بينهما وان لم يكن بين المحتويين مناسبة ولا يلزم منه ان يكون القران والسورة
اسما للالفاظ والمسور المحاط بها هو المعاني اذ القران عبارة عن نظم دال على المعنى وهو المحتوي المشتمل
والمحتوى عليه العلم كما صرح به على ما فيها من البيوت والدار والمحلات والاسواق ولا يضر عدم
مناسبتها لانواع العلم لما عرفت ان وجه الشبه مجرد الاحتواء والاشتمال قوله قال ولرهط حراب بالحاء
والراء المهملتين بوزن حسان والزاء المعجمة غير مشهور وقد بالقاف وتشديد الدال المهملة رجلان
من بني اسد قيل وقال الصغاني هما ابنا ملكى سورة اي رتبة في المجد ليس غرابها اي غراب السورة
والرتبة بمطار الباء زائدة مطار اسم مفعول من اطار والكلام بناء على التمثيل ففيه استعارة تمثيلية
والمعنى اي مجد كامل ثابت يقال ارض لا يطير غرابها اي مخصبة كثير الثمار بحيث اذا وقع الغراب والطير
فيها لا يذار عنها ثم قيل ارض لا يطير غرابها وان لم يكن فيها غراب ولا طيران وقيل كناية عن رفعة الشان
والمرتبة اي لا يصل اليها الغراب لعلوها ورفعة شانها ليطار اي لا غراب ولا طار اولا يصل الاشارة
الى غرابها لكان علوها حتى يطار مع انه يطير بادنى ريبة وهذان المعنيان الاخيران هو الانسب للبيت
شبه الهيئة المنتزعة من رهط حراب وقد ورفعة شانهم بحيث لا يتاخرون من صنيع غيرهم بالهيئة
المنتزعة من ارض ورفعتها وعلوها بحيث لا ينزجر غرابها ولا يطير بزجر احد او بحيث لا يصل اليها الغراب
لعلوها فاطلق اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبه بها على الهيئة المشبهة قوله لان السور كالمنازل
تعليل لقوله او من السورة التي هي المرتبة وبيان وجه المشابهة اي ان سورة القران كالمنازل المرتبة

والبيت المذكور من قصيدة للنابغة الذبياني في مسطورة في ديوانه كذا قيل ٢٨٨

في العلو لكن لا في انفسها بل بالنسبة الى القارئ فان القارئ يترقى فيها بالقراءة فيترقى من سورة الى
سورة فالرتبة حسية او يترقى من ظاهرها الى باطنها ومن نكتة اخرى اكبر من اختها بتصفية الباطن
وتحصيل الحد المطلع فالرتبة معنوية وهذا حكمي في المنازل فان السالك في قطع المنازل كلما ترقى
من مرتبة الى مرتبة اعلى منها حسا ترقى العارف حين سيره حسا من مرتبة العرفان الى مرتبة اخرى بمشاهدة
اثار القدرة واسرار العناية ومائدة الهداية ويستوي لديه البداية والنهاية فان افكار الابرار مائلة
الى ابواب الدين فيما يعن له في كل حين ويؤيده ما قيل في تفسير قوله تعالى لعلي اتيكم منها بقبس او اجد
على النار هدى من ان المراد هاديا يهديني الى ابواب الدين قوله اولها اي السورة مراتب في نفسها
مع قطع النظر عن القارئ لانها في انفسها منفصلة بعضها عن بعض متفاوتة في الطول والقصر والتوسط
فالرتبة حسية ومتفاوتة ايضا في الشرف والفضيلة باعتبار اشتماله التوحيد والعرفان وبيان صفات
العلى كما ورد ان سورة الاخلاص يعدل ثلث القران فلكل شرف وفضل بالنسبة الى غيره واشتماله الفصاحة
والبلاغة والاعجاز بعذوبة نظمه وجزالة معانيه لكن لبعض منه شرف وفضل بكثرة الثواب على بعض
منه بالاعتبار المذكور فلا محذور فعلى هذا الرتبة معنوية قوله وان جعلت اي واو السورة مبدلة من
الهمزة لسكونها وضم ما بعدها وهذا مجرد احتمال ذكره لتكثير المزايا والا فهما امكن جعلها اصلية لا يصار
الى غيرها لتكثير الفوائد واللطائف قوله فمن السورة التي هي البقية في يكون من قبيل نقل اسم العام الى
فرد منه وكون السورة الكريمة فردا منه محل فكر اذ البقية اسم ينبئ عن قلة كما وحقارة كيفا وايضا
استعماله فيما فضل بعد ذهاب الاكثر ولا ذهاب هنا لا تحقيقا ولا تقديرا باعتبار النظر اليها انفسها
لا يهام الذهاب الانفصال التام وهنا ليس كذلك وايضا الاكثر معنى ذهاب الاكثر الفناء ففيه سوء
ايهام فناء الاكثر وبقي ما بقي فتركه خير من تعرضه واما تضعيفه من حيث اللفظ بانه لم يستعمل مهموزة
في السبعة ولا في الشاذة المنقولة في كتاب مشهور وان اشعر به كلام الازهري حيث قال واكثر القراء
على ترك الهمزة في لفظ السورة فضعيف لان ابدال الواو من الهمزة لما كان داخلا تحت القاعدة
فعدم وروده على الاصل لا يضر مثل قال وكان ولم يستعمل بالواو مع ان اصله بالواو فيمكن ان يقال فيما
نحن فيه فليكن هذا مثل ذلك والفرق بين الوجوب والجواز لا يجدي نفعا مع ان البعض نقل عن الدر
المصون انها لغة تميم وغيرهم يقولون سؤرة بالهمزة قوله والحكمة في تقطيع القران سورا وكذا
الحكمة في تقطيع الانجيل وسائر كتب الله تعالى ما ذكر والمعنى جعل القران سورا مفصلة قيل اشار بلفظ
الحكمة الى ان التقطيع بالسور منزل كما يدل عليه قوله فاتوا بسورة من مثله وان اختلف في ترتيبها
انتهى والتقطيع بالسور كونه منزلا لا اظن احدا انه يخالفه قوله افراد الانواع الحكمة الاولى من الامور
الستة ومعناه ان معاني السور لما كانت انواعا متخالفة من حيث المجموع وان اتحدت في بعض المعاني
حسن افراد كل نوع في سورة فانه اعون في الضبط والعلة مصححة لا موجبة فلا يرد ان مثل سورة
البقرة ينبغي ان تكون سورا متعددة بالنظر الى هذا الوجه وثانيها تلاحق الاشكال جمع شكل بالفتح

سالكوتي

بمعنى المثل وذلك يحصل بان يورد في كل منها الايات المتلائمة كما لا يخفى على من تتبع كتب التفسير
لاسيما التفسير الكبير فانه اكثر المواضع يبين ارتباط بعض الايات ببعض من سورة واحدة
وثالثها تجاوب النظم اى تناسبه والتيامه وهذا باعتبار النظم والثانى باعتبار المعنى والحاصل ان الحكمة
الثانية جمع المعانى الملايمة فى سلك واحد والثالثة جمع الايات الدالة على المعانى المتناسبة فى نسق
واحد والنكتتان متغايرتان ولو كانا نكتة واحدة لم يبعد ورابعها تنشيط القارى اوكذا المقرى
بل وكذا الكاتب وخامسها تسهيل الحفظ فان القران اذا لم يكن مقاطع فاريد حفظه لا يحصل له
التنفس والسرور ما لم يصل الى اخره بخلاف ما اذا كان مقاطع كما يأتى وسادسها الترغيب فيه بطريق
الاشارة العلية فان اختيار مسلك يسهل الحفظ ترغيبه على الحفظ بلا ريب وظهر سر قوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اى لحافظون من التحريف ببقاء الحفاظ الذين يطلعون معانيه
واسراره بحسب طاقة فاقتضت الحكمة انزاله على وجه يسهل حفظه وهذا الوجه ما صرح به بعض الثقات
فى حاشية شرح النخبة وله وجوه اخر مذكورة فى التفاسير قوله فانه تعليل تنشيط القارى وتسهيل
الحفظ نفس ذلك تفعل من النفس بفتح الفاء وله معان ولو كان بعضها مجازا منها الفرج وهذا
والمعنى خفف تعبه وزال نصبه بسبب اعتقاده انه اخذ من القران حظا وافرا كما يأتى قيل كلمة
من للتبعيض لا صلة لنفس فانها عن دون من لم لا يجوز ان يكون من بمعنى عن ومعنى التبعيض هنا
غير ظاهر كالمسافر تشبيه للقارى للاستيناس والتوضيح فانه حسبى اذا علم انه قطع ميلا ثلاث فراسخ
او طوى بريدا نقل عن الفائق انه فى الاصل البغل الذى يرتب فى السكة معرب بريده دم لان بغال
البريد كانت محذوفة الاذناب سميت به المسافة التى بين السكتين وهى فرسخان والسكة الموضع
الذى يسكنه الفيوج المرتبون انتهى وقيل البريد اثنا عشر ميلا والميل ثلث فراسخ والفرسخ اثنى عشر
الف خطوة وطى البريد قطع المسافة وتغنى فذكر الطى ظاهره انه مجاز متعارف فى القطع والحافظ
متى حذقها اى اتم قرأ السورة بحاء مهملة وذال معجمة وقاف بمعنى الكامل جنوع بالاضافة يقال سكين
حاذق اى قاطع اشد القطع مجازا عالم حاذق اى ماهر فى العلم فالحذاقة فى السورة اتمام قرأتها وحفظها
وهذا مآل ما قيل والحذق فى الاصل الذكاء وسرعة الادراك وعظم ذلك عنده نعمة ومنة وبذلك ابتهج اى صار
مسرورا اشد السرور قيل اعتقد انه ناظر الى تسهيل الحفظ وابتهج به ناظر الى قوله والترغيب فيه وفيه
خفاء الى غير ذلك اى الحكمة فى التقطيع ما ذكر مع غير ذلك من الفوائد منها انه اتم فى اظهار الاعجاز لانه اذا قطع
القران الى سور مثل تقطيع البلغاء كلامهم ومع ذلك عجزوا عن اتيان سورة مثل اقصر سورة كان ذلك
اظهر فى معرفة انه وحى من الله تعالى وقد مر انه لو تحدى به جملة لربما كانوا يعتذرون انهم لكثرته عجزوا عنه
ومنها تسهيل القراءة فى الصلوة واحراز الفضيلة فان قرأة السورة اكثر ثوابا من قرأة ايات مثلها ومنها
ان الترتيب فى النظم كترتيب فرائد نفيسة ودرر مرغوبة بعضها فوق بعض كما وكيفا شرفا وفضلا ولو نزل
على نسق واحد لفات ذلك نظما قوله صفة سورة احترازية وظرف مستقر كما اشار اليه بقوله اى بسورة من مثله

اى من مثل ما نزلنا والضمير فى من مثله لما نزلنا ومن ح يحتمل وجوه ثلثة اما للتبعيض قدمه ورجحه مع
انه قدس سره زيفه بانه يوهم ان للمنزل مثلا عجزوا عن الاتيان ببعضه كانه قيل فأتوا ببعض ما هو مثل
للمنزل فالمماثلة المصرح بها ليست من تتمة المعجوز عنه حتى يفهم انه منشأ العجز انتهى وانت خبير بان
العجز عن بعض ما هو مثل للمنزل يستلزم العجز عن المثل اذ لو كان للمنزل مثلا لكان ذلك المثل من مخترعات
البشر اذ الكلام فيه فالعاجز عن اتيان البعض عاجز عن اتيان الكل بداهة فالمماثلة المصرح بها من تتمة
المعجوز عنه ويفهم منه انه منشأ العجز بل نقول اتيان عجز المثل يعلم بطريق الكناية وهو ابلغ وعلى هذا
رجحه المص وقدمه قوله او للتبيين فح يكون اطلاق المجرور بمن على المبين صحيحا اى فأتوا بسورة هى
مثل حاصل مماثلة للقران بخلاف التبعيض فلذا قال فى تفسيره هنا اى بسورة مماثلة للقران دون
التبعيض وان كان مآلهما واحدا كما جئنا والبعض التفت الى المآل فقال قوله اى بسورة مماثلة للقران
تفسير على تقدير ارجاع الضمير الى ما نزلنا على التقادير الثلثة ثم بينه لئلا يرد الوهم المذكور فى التبعيض
اذ الامر باتيان سورة مماثلة للقران لا يوهم وجود سورة مماثلة للقران والا لانسد باب التعجيز اذ السورة
المفروضة التى تعلق بها الامر التعجيزى هى سورة مفروضة مماثلة للقران فى النظم والبلاغة والبراعة
ولا سبيل الى بيانه سوى ذلك قوله او زائدة عند الاخفش فانه والكوفيين جوزوا زيادتها فى الاثبات
لكنه مذهب مرجوح قوله تعالى فأتوا بسورة مثله الاية لا بد زيادة من هنا لاستقامة المعنى فى كلامها
قوله اى بسورة مماثلة للقران تفسير للزيادة والتبيين معا والتخصيص باحدهما ليس بمناسب وقد عرفت
ان البعض جوز كونه تفسيرا له على جميع الاحتمالات قوله او لعبدنا عطف على قوله لما نزلنا اى الضمير للعبد
فى قوله على عبدنا ولما كان ح كون من للتبعيض والتبيين والزيادة غير صحيح هنا قال ومن اى حينئذ للابتداء
كما ان الابتداء لا مساغ له فى الاحتمال الاول فعلى هذا لا يفهم المماثلة بين المنزل وبين المأمور باتيانه
مع انه لا بد منه ونقل عن السعد الدين والسيد الشريف انهما قالا المماثلة منفهمة من سوق الكلام بمعونة
المقام ولك ان تقول المماثلة المذكورة مستفادة من كون المأمور باتيانه سورة ناشية من مثل العبد ولهذا
التكليف فيه اخره وايضا انه لا وجه لتخصيص البشر مع انه معجز للثقلين كما قال تعالى قل لئن اجتمعت
الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القران الآية فلو قال ممن هو على حاله من كونه اميا لم يقرأ الكتب لخلا الكلام
عن هذا الخلل وايضا فيه ضعف اخر وهو ان التعجيز بكونهم مأمورين باتيان السورة من الامى الذى
لا يقرأ واما من الاديب الاريب الفائق فى فنه الماهر فى بابه فلا عجز وهذا خدشة عظيمة الان يمنع انفهام
ذلك وبالجملة هذا الاحتمال ضعيف فتركه اولى كما سيأتى الاشارة اليه قيل ومعنى الاتيان المجيء بسهولة
سواء كان بالذات او بالامر والتدبير ويقال فى الخير والشر والاعيان والاعراض ثم صار بمعنى الفعل والتعاطى
كما قوله تعالى ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى انتهى والله اعلم بصحته قوله او صلة فأتوا عطف على قوله
صفة سورة كما قيل لكن قول بعضهم وبهذا ظهر وجه لتخصيص جعل من مثله صلة فأتوا باحتمال كون الضمير
للعبد يقتضى عطفه على قوله للابتداء وفى الكشاف من مثله متعلق بسورة صفة لها اى بسورة كائنة من مثله

والضمير لما نزلنا او لعبدنا ويجوز ان يتعلق بقوله فاتوا والضمير للعبد واستشكل المحقق القاضي العضدية
فقال ليست شعري ما الفرق بين فاتوا بسورة كائنة من مثل ما نزلنا وفاتوا من مثل ما نزلنا بسورة
وتجويز رجوع الضمير لما نزلنا وللعبد اذا كان الجار والمجرور صفة لسورة ومنعه ضمنا على تقدير تعلقه
بقوله فاتوا رجوع الضمير لما نزلنا وتخصيص الرجوع بالعبد واجاب صاحب الكشف ثم رده النحرير التفتازاني
وطال فيه الكلام وقال مولانا خسرو فان قيل لم لا يجوز عود الضمير الى المنزل كما في الوصف اجيب بان المتبادر
من قولنا فاتوا بسورة من مثل ما نزلنا ان له مثلا محققا وان عجزهم عن الاتيان بشيء منه ولا مثل في
القران في البلاغة بخلاف من مثل عبدنا فان له مثلا في البشرية والعربية والامية وهذا التخصيص انما هو
من مقتضى مقام التحدي والا فالرسول عليه السلام اكمل المخلوقات فاين له مثل ذلك انتهى وانت خبير بانه
لو كان له مثل محقق فاما ان يكون من قبل الله تعالى فلا كلام فيه او يكون من قبل البشر فيكون اتيانه مقدورا
لهم فما معنى قولهم ان له مثلا محققا وان عجزهم عن الاتيان بشيء منه مع ان المثل المحقق من قبيل الاتيان
بشيء منه فاذا ثبت عجزهم عن الاتيان بشيء منه ثبت عجزهم عن المثل المحقق قطعا وقدم مثل هذا في احتمال
كون من للتبعيض فيصح رجوع الضمير لما نزلنا اذ المراد المثل المقدر فلا محذور وبين بعضهم وجه التخصيص
بانه لا احتمال لكلمة من حينئذ الا الابتداء لانه لا يحتمل التبعيض لان البعض ما اتى به ولا ما اتى منه فلا بد
من كلمة الباء بين من التبعيضية والاتيان ولا مجال له على انه لا يبقى حينئذ صلة الاتيان ولا التبيين
اذ لا ابهام على ان من للتبيين يكون ظرفا مستقرا ابدا ولا الزيادة وهو ظاهر ولا يحسن دخول من الابتدائية
على الكل بالنسبة الى الجزء انتهى وهو حاصل جواب صاحب الكشف ويرد عليه ان جميع معاني من راجعة
الى الابتداء فمعنى شربت من الماء ابتداء شربي من الماء فيصح معنى التبعيض في كل موضع يصح فيه الابتداء
فلو لم يحسن دخول من الابتدائية على الكل بالنسبة الى الجزء لم يحسن دخول من التبعيضية على الكل
بالنسبة الى الجزء وقال النحرير التفتازاني على ان كون القران مبدأ ماديا للاتيان بالسورة ليس بابعد
من كون مثل العبد مبدأ فاعليا له انتهى فاتضح صحة رجوع الضمير الى المنزل حين تعلقه بقوله فاتوا على
ان من ابتدائية او تبعيضية ولا يضره عدم استقامة حملها على البيانية وايضا القول بان الذوق السليم
يعترف بان الامر التعجيزي بالاتيان بشيء من شيء يقتضي وجود المأتي منه بخلاف الامر بالاتيان بشيء كائن
من مثل الشيء او كائن بعضا من مثل الشيء فانه لا يقتضي وجود المثل فتأمل انتهى مدفوع ايضا لانه ان
اراد بانه يقتضي وجود المأتي منه انه يقتضي وجوده المحقق فلا نم ذلك اذ القرينة القوية قائمة على انتفائه
وان اراد انه يقتضي وجوده المقدر او مطلق فمسلم لكن لا يضرنا ولعل لهذا قال فتأمل فتفطن وبالجملة
اطال الفحول الكلام فيه والفوا فيها رسائل منقولة برمتها في الاشباه والنظائر النحوية كذا قاله بعض
المحشين وقد نقلنا خلاف ما قاله العضدية مع رده فاستشكال القاضي العضدية قوي والجواب عنه
ضعيف **قوله** والرد الى المنزل اوجه اي احسن فكون من مثله صفة سورة ارجح قوله لانه الوجه الاول
من الوجوه الستة اي لانه المطابق لقوله فاتوا بسورة مثله فان المماثلة فيها صفة السورة لا مساغ

لارجاع الضمير الى العبد لعدم ذكره وسائر ايات التحدي مثل قوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله
وقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن الآية اذ الاصل توافق الآيتين لكن لا يقتضي الوجوب
فيما اذا استقام المعنى في عدم التوافق كما هنالك فيقتضي الاولوية والترجيح **قوله** ولان الكلام
في المنزل لا في المنزل عليه اي الذي سبق له الكلام وفرض فيه الارتياب قصدا المنزل حيث قيل وان
كنتم في ريب مما نزلنا ولم يقل وان كنتم في نبوة عبدنا وان كان الغرض اظهار الحجة على النبوة فذكر
العبد لكونه منزلا عليه وبذلك صح رجوع الضمير الى العبد كما صرح به فحقه ان لا ينفك عنه اي
عن المنزل بعود الضمير اليه لا الى المنزل عليه ليتسق الترتيب وينظم الشرط مع الجزاء اتساقا تاما
فان الشرط كما عرفت فرض الارتياب في القران المنزل فكمال الانتظام في القول فهاتوا سورة
تماثل ما نزلناه الذي فرض ارتيابكم فيه وهذا كالبديهي واما تحقق اصل الانتظام في صورة ارجاع
الضمير الى العبد فباعتبار كونه منزلا عليه وملحوظا في جانب الشرط فلولاه لما ساغ لهذا الاحتمال مع
انفهام المماثلة بين المنزل والمأمور باتيانه على تقدير عود الضمير الى العبد ايضا من مذاق الكلام بمعونة
المقام كما صرح به المحقق التفتازاني والشريف الجرجاني واما القول بان رد الضمير الى المنزل كان
تكرارا لان بقية الايات المسوقة للتحدي للمنزل فالعود الى العبد راجح فسخيف جدا اما اولا فلان تأخر
من هذه الاية عن سائرها غير معلوم ولو سلم فمطابقة الايات لا تعد تكرارا ولو سلم فالتكرار للتوكيد
حسن شايع في كلام العرب صرح به المص في سورة المرسلات وايضا بقية الايات للتحدي متعددة
كما اعترف به فيلزم التكرار فيها فما هو جوابنا واما ترجيح عود الضمير الى المنزل فكما اوضحناه آنفا **قوله**
ولان مخاطبة الجم الغفير لكن اي اذا كان الضمير راجعا الى العبد يقتضي كون احادهم الاميين عاجزين
عنه فان المأمور على هذا التقدير جماعة من الاميين سواء كان متفرقين او مجتمعين والاخرون
باعثون على ذلك بلا مدخلية الاتيان بخلاف عود الضمير الى المنزل فانه يقتضي كونهم عاجزين عن
الاتيان بمثله سواء تفردوا او اجتمعوا وسواء كانوا بلغاء عالمين او اميين جاهلين ولا اشكال
ان الاعجاز على هذا التقدير اقوى على ان وقوع الاعجاز والتحدي مع البلغاء وهذا مشهور وقد اشار اليه المص
في ديباجة الكتاب حيث قال وافحم من تصدى لمعارضته من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان وهذا يقتضي
عدم جواز عود الضمير الى العبد لكنه ذكره على وجه الاحتمال لئلا يتوهم الاهمال ثم بين مرجوحيته بوجوه
شتى وايضا هذا كما انه اقوى في الاعجاز كذلك اقوى في التعجيز اذ تعجيز قوم فيهم امي وبليغ اديب حاذق
في فنه اقوى بمراحل عن تعجيز الامي وحده **قوله** ولانه معجز في نفسه هذا رابع الوجوه اي ان المنزل
لكونه في مرتبة العليا من البلاغة معجز في نفسه لا بالنسبة الى كون العبد اميا لم يقرأ الكتب فلو لو رد
الضمير الى الرسول عليه السلام لتوهم ان اعجازه باعتبار حاله من كونه اميا وان كان مدفوعا ان الاعتبار
عجزهم عن اتيان مثله سواء كان اميا المنزل او لا عليه ثم ايده بقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس
والجن الاية وجه التأييد هو ان المراد بالقران في هذه الاية البعض منه وهو مقدار اقصر سورة

الجم من الجموم وهو الاجتماع والكثرة والغفير من الغفر وهو التغطية والستر لانهم لكثرتهم يسترون وجه الارض

ومنه يظهر خلل ما قيل نعم ان الاعجاز اقوى لكن التعجيز على الوجه الاخر اقوى وما هو اقوى في التعجيز ابلغ في مقام التحدي

بدلالة الاية الاخرى والقران كما يطلق على المجموع يطلق على نفسه كما صرح به المص في اوائل سورة
يوسف فيلزم عجزهم عن اتيان بعضه فضلا عن كله فلا يرد ما قيل من ان القران اسم للمجموع فيلزم
العجز عن الكل وفيه كلام وانما الكلام في العجز عن البعض ولا دلالة له قوله ولان رده الى عبدنا الا نظرا
الى ان التقييد يفيد انتفاء الحكم عند انتفاء القيد اذا لم يوجد فائدة اخرى وهنا كذلك وهذا مفهوم
المخالفة والمص ممن يقول به وفيه تامل اذ القران وان كان معجزا في نفسه لكن ظهوره من الامي الذي
لم ينشئ قريضا ولا خطبة ثم قرأ عليهم كتابا شانه كذلك فيظهر بسببه ظهورا باهرا انه معلم به من الله تعالى
هذا خلاصة ما في سورة يونس في قوله تعالى فقد لبثت فيكم عمرا من قبله افلا تعقلون فلا مفهوم عند
القائلين بالمفهوم فضلا عند من انكره ويظهر من هذا ضعف ما ذكره آنفا من قوله ولانه معجز في نفسه
لا بالنسبة اليه وقوله يوهم هنا اشارة الى ما ذكرناه ولا ينافي هذا الايهام عوده الى عبدنا بل يفيد مرجوحيته
وهو غرضه في كل وجه فلا تغفل قوله ولا يلايمه قوله وادعوا شهداءكم من دون الله اي على جميع الوجوه
اذ كان ملايما على بعض الوجوه يكون عود الضمير الى المنزل غير ملايم لذلك البعض من الوجوه فيتساويان
فلا رجحان وهو ينافي غرض المص قوله فانه امر لهم بيان لعدم الملايمة اذ الامر بالاستعانة بكل من ينصرهم
انما يلايم ظاهره امرهم بالاتيان بمثل القران لا الاتيان بسورة من مثل النبي عليه السلام في الامية اما اذا
اريد دعاء الشهداء للاستعانة بهم في التحدي والمعارضة اما حقيقة او ادعاء كما في الوجه الاول من الوجوه
الستة فاذ لا معنى للاستعانة بطائفة فيما هو فعل واحد وايضا يلزم المنافات اذ لو استعين بهم
فيه لم يكن الماتي به ما كان مطلوبا منهم بل من احدهم فلا معنى للاستعانة غاية الامر انهم جاء عنوا له
على اتيان المثل فالملايم حينئذ نسبة الشهداء الى ذلك الاتي باي معنى اريد من الشهداء خصوصا في الوجه
الاول لانهم شهداء له لا لهم واما اذا اريد دعاء الشهداء للاستعانة بشهادتهم اما حقيقة او ادعاء
كما في الوجوه الباقية فان الاستعانة لا يجب ان يكون في المعارضة فقط وان كان ذلك هو المتبادر فلذا
قدمه ورجحه بل يجوز ان يكون لترويج الدعوى فلان اضافة الشهداء اليهم انما تحسن اذا كان الاتيان
بالمثل صادرا منهم لا من واحد منهم والا كانوا شهداء له لا لهم فحقهم ان يضافوا اليه لا اليهم كما سلف
مع ان الاضافة في النص الكريم اليهم وهذا جار في كل احتمال لا يختص بما سوى الوجه الاول من الوجوه
كما صدر عن بعض الفحول وقيل ورجوع الضمير الى العبد يوهم ان دعاءهم الشهداء ليشهدوا بان ذلك الواحد
مثله لان ما اتي به مثل للمنزل وهذا الايهام مخل بمتانة المعنى وفخامته وترجيح رجوع الضمير للمنزل يقتضي
كون الظرف صفة للسورة ايضا كما قرره السند انتهى وقد اشار اليه المص بتقديمه واما القول بان عدم
الملايمة ممنوعة لجواز ان يكون الاول طلبا للاتيان بسورة من مثل المنزل اليه والثاني طلب له من الكل
على سبيل الترقي فمدفوع بانه ان اريد بالكل كل احد فلا يكون له كثير فائدة اذ مثل المنزل اليه شامل له على سبيل البدل
وان اريد كل فصيح بليغ ففيه شائبة النسخ قبل العمل والشروع بالاتيان فلا يناسب جزالة النظم الجليل وان
اريد الكل مطلقا اميا كان او بليغا فلزم ما لزم في الاحتمال الثاني فلا جرم ان الثاني ليس طلبا للاتيان

على ان الحمل على طلب الاتيان بلفظ ادعوا في غاية من البعد كما لا يخفى على من له سليقة في اساليب الكلام

بل الامر بالاستظهار في اتيان المامورين باتيان مثل المنزل اليه فيلزم المحذور المذكور فالراجح عود الضمير
الى المنزل اليه قوله بان يستعينوا بكل من ينصركم اي تفسير لحاصل معناه على كل الوجوه الآتية ولذا
لم يذكر صلة للنصرة والاعانة ولم يقل ويعينهم في كذا واشار الى ان ادعوا امر من الدعاء بمعنى الاستعانة
اذ معنى النداء والتسمية ليس بمناسب هنا ومعنى الاستعانة له مجازي لازم للمعنى الحقيقي وهو النداء
لان الشخص انما ينادي للحضور ليستعان به في الغالب ونقل عن ابي البقاء انه جعل ضمير مثله للانداد
ووجه تذكيره كتذكير انعاما بان الانداد اسم جمع ولذلك عده سيبويه في المفردات المبنية على الافعال
كاخلاق واكباش ومن قال انه جمع ند يجعل الضمير للبعض او لواحد او له على المعنى فان المراد به الجنس
كذا بينه المص في قوله تعالى وان لكم في الانعام نسقيكم مما في بطونه الاية من سورة النحل لكن بعض الاحتمالات
ليس بمناسب هنا ولكونه تكلفا اما لفظا فلما ذكرنا واما معنى فلان الانداد اذا اريد بها الاصنام كما هو
الظاهر فلا حس له في التعجيز لم يلتفت اليه المص ولا غيره وترك قول الكشاف في تفسير قوله من مثله
ولا قصد الى مثل ونظير هنالك ولكنه نحو قول القبعثري للحجاج وقد قال له متوعدا لاحملنك على
الادهم مثل الامير حمل على الادهم والاشهب اراد كل من كان على الامير من السلطان والقدرة وبسطة
اليد ولم يقصد احد ان يجعله مثلا للحجاج لان ظاهره مخالف لما سيق له الكلام من التعجيز فالقصد الى
المثل المقدر قوله جمع شهيد لا جمع شاهد بمعنى الحاضر قدمه لانه الاصل كما يشير اليه قوله اذ التركيب
للحضور او القائم بالشهادة ولم يقل او الشاهد لمكان الالتباس فانه ان كان شايعا في معنى القائم بالشهادة
لكنه محتمل لمعنى الحضور والشهادة اخبار عن علم من الشهود وهو الحضور كذا قاله في سورة المنافقين
فمعنى الحضور معتبر فيه ايضا لكن الحضور فيه بالقلب لان الشهادة لا مساغ لها الا عن قلب حاضر ويقين
تام والاولى ان الحضور فيه يتخصص حين اداء الشهادة في مجلس الشهادة فيقابله بالحاضر تقابل الخاص
بالعام او تقابل المقيد بالمطلق وكذا الكلام في الناصر والامام لان تمام النصرة بالحضور قوله فكانه للمبالغة
لكون الحضور معتبرا فيه وخص الكلام به مع ان القائم بالشهادة والناصر كذلك لكمال الخفاء فيه لكن لا اشعار
في كلامه هنا ان الحضور معتبر فيه فلو قدم قوله اذ التركيب للحضور وقال فكانه سمي به لكان احسن
سبكا واتم نظما النوادي جمع نادي وهو كالندي المجلس الخاص اي الممتلئ باهله ويبرم من الابرام وهو
فصل القضايا على وجه الاحكام واصله فتل الحبل فتلا قويا ثم اطلق على الفصل المذكور لمشابهته في القوة
والاحكام وما وقع في كلام العوام الابرام لحصل المرام بمعنى الالحاح والتشديد في الامر تشبيها له بابرام
الحبل في التشديد وان كان هنا معنويا وهناك حسيا والقضية المذكورة مهملة لا كلية قوله يحضره الامور
مناسب للامام وهو السلطان عند اهل العرف العام وتخصيصه بامام الصلوة باصطلاح اهل الشرع
وهو ليس بمناسب هنا وفي الاصل الامام كل مقتدى في اقواله وافعاله وهذا ايضا ليس بمناسب هنا
فالمراد السلطان فمرجع الضمير في فكانه الامام ولظهور الحضور في القائم بالشهادة والناصر لم يتعرض له
والقول بان الضمير راجع اليها بتاويل كل واحد ضعيف ومثال الحاضر مثل قوله تعالى او القى السمع وهو

شهيد ومثال الامام قوله تعالى ونزعنا من كل امة شهيدا ونقل عن الراغب انه قال يقال انا شاهدك
وشهيده اى ناصره **قوله** اذ التركيب للحضور لا علة لما يستفاد مما ذكره فى وجه تسمية الامام
شهيدا من ادعاء كون الشهيد بمعنى الامام من افراد معنى الحاضر اى ان حروف تشهد باى تركيب
ركبت واى معنى اريد لا يخلو عن الحضور فالشهيد بمعنى الامام معتبر فيه معنى الحضور وفرد من افراد
الحاضر **قوله** اما بالذات مقابل للتصور اى بان يكون ذات الشخص ونفسه حاضرة كما فى الاول فانه المتبادر
من اطلاق الحاضر وهو عام للثالث لان الناصر والمعين يحضر عند المعاونة كما نقل عن الامام الواحدى
وايضا للرابع كما ذكره المص قوله او بالتصور كما فى القائم بالشهادة لما ذكرناه من ان الشهادة لا تصلح
الا عن قلب حاضر وانت خبير بان الحاضر هو التصور لا القائم بالشهادة فالاولى ان يقال ان القائم بها حاضر
بتشخصه حين الشهادة فى مجلس الشهادة ويؤيده ان كلام المص لانه يحضر النوادى يعم له كما اختاره
البعض غايته ان الحضور فى القائم بالشهادة ما يكون بالتصور ايضا فلفظة او فى قوله او بالتصور لمنع
الخلو فقط فعلم مما ذكرنا ان الشهيد بمعنى مطلق الحاضر بلا تقييد وبمعنى الحاضر المقيد وهو المعانى الثلثة
المذكورة فمقابلتها المطلق الحاضر لما ذكرناه من مقابلة العام بالخاص او المقيد بالمطلق ثم المراد بحضور التصور
حصول العلم اذ العلم صفة حقيقية ذات اضافة او نفس اضافة فهى من القائم بالنفس فمن قال
لان العلم هو الصورة الحاصلة عند العقل فقد اختار مذهب الفلاسفة فى اشرف العلوم الشرعية **قوله**
ومنه اى من الحضور اما بالتصور او بالذات قيل للمقتول فى سبيل الله شهيد لانه يحضر اى يتبين ما يرجوه
بسبب الوعد الكريم من النعم الباقية فيكون من الحضور بالتصور فالحضور وان كان حال العلم وصفته
لكن اطلق على المقتول لادنى الملابسة ولك ان تقول لانه يحضر بتشخصه او بروحه النعم المؤبدة فى الدار
الخلد او عند الرب لا لاحد فيكون من الحضور بالذات او الملائكة حضروه فيكون من الحضور بالذات فعلى
هذا يكون الشهيد بمعنى المفعول ولم يكن فى كلامه السابق اشارة اليه سوى قوله اذ التركيب للحضور فان فيه
نوع رمز الى ان الحضور فيه معتبر مطلق سواء كان بطريق القيام او بطريق الوقوع والمراد بحضور الملائكة
حضورهم للتبشير بالسلامة والامن من الخوف والحزن وكذا الحال فى سائر المتقين قال تعالى تتنزل
عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا الاية لكن لا يشترط الاطراد فى وجه التسمية فالمراد ملائكة الرحمة **قوله**
ومعنى دون هو اصل للتفاوت فى الامكنة فهو ظرف مكان كعند الا انه ينبئ عن دنو وانحطاط فلذا قال
ومعنى دون ادنى مكان من الشئ اى اقرب مكان منه لكن مع انحطاط قليل ودنو اى قرب كثير والى هذا
اشار بلفظ افعل التفضيل بمعنى اقرب وحاصله قرب كثير واما الانحطاط فلما عرفت من اصل للتفاوت فى
الامكنة واما القلة فلان القرب الكثير لا يلايمه الانحطاط الكثير ومنه اى اخذ منه باعتبار اشتماله معنى القرب
الكثير تدوين الكتب والاخذ من الاشتقاق يجرى فى الجوامد ايضا فلا يضره كون دون اسما جامدا ثم بين
المناسبة بين المأخوذ والمأخوذ منه بقوله لانه ادناء البعض من الكتب الى بعض اخر منها حسا فيكون البعض
منها قريبا من البعض الاخر اذ الادناء هو التقريب يستلزم القرب فلا اشكال بانه لا وجه لقوله لانه ادناء

فلا اشكال بان هذا الوجه يقتضى كون الائمة شهداء وايضا يقتضى كون الحنفية شهداء ايضا

البعض الا بتكلف وقد نبه على هذا فى بعض الحواشى ولم يلتفت الشيخان الى ما ثبت فى اللغة
من انه مأخوذ من الديوان بكسر الدال وفتحها الدفتر لانه مع كونه فارسيا وان كان معربا لا يحسن
كونه مأخوذا منه لانه يحتاج الى اعتبار كون الديوان مقدما فى الوضع على وضع التدوين وبيانه
مشكل **قوله** ودونك اى ومنه اخذ ايضا ما عد من اسماء الافعال وهو دونك هذا اى خذه من
ادنى مكان منك واقربه نقل عن الرضى دونك بمعنى خذ واصله دونك زيد برفع ما بعده على الابتداء فاقتصر
من الجملة على الظرف وكثر استعماله فصار اسم فعل بمعنى خذ وعمل عمله قيل قوله من ادنى مكان اى اصله خذه
من ادنى مكانه واقربه ثم عمم لكل اخذ انتهى اذ مطلق الاخذ لا وجه لاخذه من دون المشتمل على القرب
فاخذ منه الاخذ من ادنى مكان للمناسبة ثم شاع لمطلق الاخذ اطلاقا لاسم الخاص على العام او اطلاق
اسم المقيد على المطلق كما هو المعروف فى مثله فلا منافاة لما صرح به النحاة **قوله** ثم استعير للترتيب
اى لفظة دون بمعنى ادنى مكان من الشئ للرتب اى للتفاوت فى المراتب المعنوية تشبيها لها بالمراتب
الحسية ثم شاع حتى كثر استعماله فيه اكثر من الاصل فصار كالحقيقة العرفية وان اعتبر القرب
مع التفاوت فالاستعارة باعتبار المعنيين جميعا والا فباعتبار المعنى الثانى قوله اى فى الشرف
مع ان الشرف متحقق فى زيد **قوله** ومنه الشئ الدون وهو الردى الدنى الحقيقى وفيه اشارة الى
الكشاف حيث ذكره بعد قوله ومعنى دون ادنى مكان من الشئ ثم ذكر الاستعارة مع ان الصواب
ان يذكر بعد ذكر الاستعارة ولعل العلامة نظر الى ان الشئ الدون مأخوذ من دون ادنى مكان
لاشتماله الانحطاط بلا ملاحظة القرب **قوله** ثم اتسع اى تجوز اى فى هذا المستعار فاستعمل فى كل تجاوز
ولو بدون انحطاط وهذا يؤيد صحة المجاز من المجاز ولقد اغرب من انكر هذا المجاز وسره على ما اشار اليه
قدس سره انه لما شاع وصار هذا المجاز مشهورا ينزل منزلة الحقيقة حتى يبنى عليه مجاز اخر بمرتبة
او بمراتب ولو اراد المنكر المجاز الغير المشهور لا يبنى عليه مجاز اخر لم يبعد والمراد بالاستعارة هنا اصطلاحية
لكون العلاقة المشابهة اذ الذى ادنى مكان من الشئ تجاوز من حد الاستواء مكانا فمطلق التجاوز مشترك
بينهما ويحتمل ان يكون مراده النقل لكن لما كان هذا النقل من قبيل نقل اسم الحقيقى ولو تنزيلا الى المعنى المجازى
عبر بالاستعارة بل هو الاظهر المتعارف لا سيما فى القران فانه لا يكاد ان يوجد الكثير استعمال دون فى غير
هذا المعنى سوى قوله ومن دون ذلك ونحو ذلك من الامثلة المعدودة وهو امارة النقل قوله قال الله تعالى
لا يتخذ المؤمنون الاية غرضه من هذا ان حمل دون على التجاوز اولى لما ذكرنا من انه منقول او فى حكمه مع
استقامة المعنى لان المعنى ح كما صرح به لا يتجاوزوا عن ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين مطلقا سواء
كانت مع المساواة مع ولاية المؤمنين او على الانحطاط عنها واما ما قاله الزجاج من ان المعنى ان المكان المرتفع
فى باب الولاية مكان المؤمنين دون الكافرين فيرد عليه انه يكون النهى المراد من النفى النهى عن الولاية
على الانحطاط والنهى عن الولاية على طريق المساواة يحتاج الى القول بانه اولى فلذا لم يلتفت اليه المص
واستدل على ذلك بالاية المذكورة كذا فهم من تقرير بعض المحشين الواو فى ولاية مفتوحة بمعنى الصداقة

غنی زاده

وجوز الكسر بمعنى الموالاة **قوله** وقال امية بصيغة التصغير وهو امية بن ابي الصلت الشاعر الجاهلي
ادرك الاسلام قال المص في تفسير قوله تعالى واتل عليهم نبأ الذي اتيناه هو علماء بني اسرائيل او امية
ابن ابي الصلت فانه قد كان قد قرأ الكتب وعلم ان الله تعالى مرسل رسولا في ذلك الزمان ورجا ان يكون
هو فلما بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم حسده وكفر به انتهى وقيل امية احد من وحد الله تعالى في
زمن الفترة وترك الشرك وهذا ابتداء شعره بانفسها لك **قوله** دون الله تعالى من واق تامه ولا
للسبع بنات الدهر من راق وهذا شاهد على ان دون يدل على تخطي حكم لاخر وتجاوزه وعن هذا قال المص
اي اذا تجاوزت بكسر التاء خطابا للنفس وقاية الله تعالى فلا يقيك غيره بناء على ان ما الاستفهامية
للانكار الوقوعي الابطالي وحاصله ما ذكره المص واراد ببنات المصائب التي تحدث في الدهر والزمان
كانه بلدها والتعبير ببناته دون ابنائه لنكتة انيقة مع محافظة الوزن شبه الدهر بالام في المحلية
اذ هو محل حدوث الحوادث كما ان الام محل حدوث الولد وبواسطة هذا التشبيه شبه الحوادث المصائب
بالاولاد والبنات وهذا يدل على كونه موحدا لكنه لا ينفعه لما ذكره المص في اوائل سورة الاعراف
ولو قدم المص هذا البيت لكان انسب لمرامه اذ الاصل الاستشهاد وقال علي رضي الله تعالى عنه عليكم
بدبوانكم لا تضلوا قالوا وما ديوانا قال شعر الجاهلية فان فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم نقله المص
في تفسير قوله تعالى او يأخذهم على تخوف الاية لكنه قدم الاية تأدبا واشار المص بقوله غيره الى انه قريبة
من ادوات الاستثناء قيل قال قدس سره قول صاحب الكشاف ويقال بيان لاستعمال دون بمعنى
ادنى فكان على حقيقته الاصلية وقيل هو اشارة الى استعماله في الخطاط محسوس لا يكون في ظرف
كقصير القامة فهذا اول توسع فيه ثم استعير للتفاوت في المراتب المعنوية تشبيها بالمراتب الحسية
وشاع استعماله فيها اكثر من استعماله في الاصل ثم اتسع في هذا المستعار فاستعمل في كل تجاوز حد
الى حد ولو بدون تفاوت والخطاط وهو في هذا المعنى مجاز في المرتبة الثانية على ما وجهناه وفي المرتبة الثالثة
على هذا القول وبالجملة هو بهذا المعنى قريب من ان يكون بمعنى غير كانه اداة استثناء انتهى فاحفظ هذا
فانه يندفع به ما خلج في صدرك من انهم فسروا دون بمعنى الغير او اخذ الغير في توضيح معناه كما فعله
المص مع انهم لم يعدوا الغير من معانيه ولو مجازا **قوله** ومن متعلقة بادعوا اشارة الى ان من للابتداء
اذا كان بمعنى التجاوز فان كل فعل تعلق به من دون فقد ابتداء ذلك الفعل من التجاوز وقد يحذف بقرينة
كما في البيت لكنه مراد فمن قال انه اذا كان دون بمعنى التجاوز كان من زائدة فلم يصب اذ لم يقل احد
بانه اذا كان دون بمعنى التجاوز يكون من زائدة والمعنى اي اذا تعلق من بادعوا وادعوا المعارضة
من حضركم اشار به الى ان الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر قدمه لانه الاصل كما سلف والمراد بالحضور
الحضور في المجلس مطلق غير مقيد بطريق النصرة او غيرها وان لزم ذلك وبالاعتبار المذكور صار قوله
اورجوتم معونته مقابلا له مع انهم حاضرون للاعانة والحضور متحقق فيه ايضا ولم يقل او اعانكم مع انه
المناسب لان يكون الشهيد بمعنى الناصر لان المتبادر منه الاعانة بالفعل وليس متحقق بالنسبة الى

المعارضة وانما المتحقق الرجاء بزعمهم لكن ارادة رجاء المعونة من لفظ الشهيد مجاز فلو قال
او اعانكم مراد به بحسب الزعم كما قيل في قوله تعالى اين شركائي او للتهكم لكان سالما عن المناقشة **قوله**
من انسكم وجنكم بيان لمن حضركم ورجوتم لما في هنا بيانية فهي ليست كلمة من التي في النظم حتى
يقال ان ما ذكره المص يدل على ان الجار متعلق بالشهداء وهو مناف لما ذكره اولا من تعلق من بادعوا
فان من في النظم الجليل ابتدائية كما اتفق عليه المحشون ومقتضى استقامة المعنى ايضا فالجار والمجرور حال
من ضمير وادعوا والمعنى متجاوزين الله تعالى وحاصله غيره تعالى وعن هذا قال المص غير الله تعالى فان معنى
التجاوز قريب من ان يكون بمعنى غير كما مر تحقيقه نقلا عن المحقق قدس سره فعلم منه ان الخطاب في قوله تعالى
فاتوا بسورة الاية للفصحاء من العرب العرباء وذكر الجن لقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على
ان يأتوا بمثل هذا القران لا يأتون بمثله الاية والاضافة في الجن للازدواج لاضافة الانس او للمشاركة في المعارضة
المفروضة ولم يذكر الملك لان اتيانهم بمثله لا يخرج القران عن كونه معجزا لاحتمال كون اتيانهم بمثله من الله تعالى
لا لانه ليس بمعجز للملك وهذا مجمل ما قاله المص في تفسير تلك الاية لعله لم يذكر الملائكة لان اتيانهم بمثله لا يخرجه
عن كونه معجزا فلا وجه لرده لحسن محله واما القول بانهم معصومون فلا يفعلون غير ما يؤمرون فلا يتوهم
ذلك منهم حتى يصرح به فضعيف لانه مفروض فلا يقتضي الوقوع واستوضح ذلك بمثل قوله تعالى قل ان كان
للرحمن ولد فانا اول العابدين على ان الجن لكونهم مستورين عن الحس لا يتوهم ذلك ايضا وكذا الكلام
في التهكم وعن هنا قال المص فيما سيأتي وفي امرهم بان يستظهروا بالجماد والا ولا ريب في ان الامر بان
يستعينوا بالملائكة تبكيت تام واسكات عظيم لكنه لم يتعرض لذكرهم لان جسيم قوله غير الله نصب اما
على الاستثناء او على البدلية من حضركم فانه لا يقدر اله دليل على ان المعنى ما ذكر وبيان فائدة من دون الله
تعالى اي ليس لهم طريق الى الاستظهار سوى الله تعالى فانحصر الاستظهار فيه تعالى فاني لهم ذلك قوله
فانه لا يقدر على ان يأتي بمثله الا الله علة وسبب لكون المعنى ما ذكر وان اعوانهم لا محالة عاجزون عنه
كما بيناه نقلا عن البعض لكن الامر بذلك انما يدل على انهم انما امروا بان يستعينوا باعوانهم دون الله تعالى
ولا يفهم من ذلك انه لا يقدر على ان يأتي بمثله غير الله تعالى بدون ملاحظة ما بعده وكون الامر للتعجيز
وان كان مفيدا لذلك لكنه منفهم مما بعده فتأمل **قوله** او فادعوا من دون الله شهداء الخ هذا هو
الوجه الثالث في كلام المص ثم في هذا الوجه متعلق بادعوا ايضا على انها ابتدائية والمعنى فادعوا
للشهادة من هو قائم بالشهادة لكم من انسكم وجنكم والهتكم غير الله تعالى والفرق بينه وما سبق ان
الدعوة هناك للمعاوضة وهنا للاستشهاد وان الشهيد هنا بمعنى الحاضر مطلقا او الناصر في عام وهنا
بمعنى القائم بالشهادة قوله بان ما اتيتم به مثله والمراد انكم على الاستشهاد على ان ما اتيتم به بقصر الهمزة
مثله وعاجزون عن اقامة الحجة عليه كما اشار اليه المص بقوله العاجز عن اقامة الحجة فاذا لم يكن لكم حجة وبرهان
على ذلك فاتيان مثله ليس بمتحقق فان كل قول لا دليل عليه غير ثابت كما سيصرح به في تفسير قوله تعالى قل
هاتوا برهانكم الاية وهذا مراد المص يعني ان تعاندوا وتعصبوا بان قالوا نحن اتينا بمثله فيؤمرون

بان يدعوا شهداء يشهدون لهم ان ما اتيتم به مثله فلا يوجد لهم شهداء كذلك فيعجزون عن
اقامة الحجة فاذا عجزوا ظهران ما يدعون من اتيان مثله باطل لا اصل له لما مر من ان كل قول
لا برهان عليه غير ثابت وهذا ابلغ في التحدى واظهار عجزهم بالتبكيت فصاحب الارشاد كأنه بحث
هنا بكلام طويل لا طائل تحته ولا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد ان ما ندعيه من اتيان
مثله حق فانه اى الاقتصار على الاستشهاد بالله من ديدن المبهوت لا وهذا صريح فيما ذكرناه
من انهم اذا كابروا وادعوا ان ما اتوا به مثله فطريق اسكاتهم ح امرهم باقامة الحجة لا والمبهوت
المتحير المدهوش والديدن العادة قيل ورواه الخوارزمى بكسر الدال الاولى كانه اراد معرب ويدن
وليس في فيعل بكسر الفاء **قوله** او شهداءكم اى ومن متعلقة بالشهداء عطف على قوله ادعوا هذا
الوجه الرابع ولما كان الشهداء مجرورا معطوفا على ادعوا ولذا رسمت الهمزة بصورة الياء فلا يرد
ان حق العبارة او متعلقة بشهداءكم لان ما قاله مقيد لهذا الحق الذى اتخذتموهم من دونى اولياء
اى ان دون مستعار في معنى التجاوز على انه ظرف مستقر حال من الشهداء وهذا معنى التعلق بشهداءكم
والعامل ما اشار اليه ح ما دل عليه شهداءكم والمعنى فادعوا المعارضة الذين اتخذتموهم اولياء او آلهة
متجاوزين الله تعالى في اتخاذها كذلك وزعمتم انهم شهداء تشهد لكم يوم الحق انكم على الحق فالشهيد
بمعنى القائم بالشهادة يوم القيمة لا في الدنيا واما في الوجه الذى قبله فبمعنى القائم بالشهادة في الدنيا
فالوجهان متقابلان بهذا الوجه وزعمهم انها تشهد لهم يوم القيمة واقع قال المحشى في تفسير قوله تعالى
ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله تشفع تلك الاوثان لنا فيما يهمنا من امور الدنيا او في الاخرة
ان يكن بعث فكانهم كانوا شاكين فيه انتهى وينكشف من هذا انه لو قال هنا وزعمتم انها تشهد لكم فيما
يهمكم من امور الدنيا او في الاخرة لكان اتم بيانا واعم نفعا ويدخل في الشهادة فيما يهمهم من امور الدنيا
شهادتهم لهم بان ما اتوا به مثل القران وبهذا الاعتبار يزداد في العبارة حسنا وفي انتظامه لطفا قيل
وقد وقع في النسخ اختلاف هنا ففي اكثرها شهداءكم الذين اتخذتموهم بالجر بدون باء وفي بعضها اى الذى
بزيادة اى التفسيرية قيل وهو الصواب وعليه دون للتجاوز ظرف مستقر حال عامله ما دل عليه شهداء
وهو اتخذتموهم وفي بعضها او يشهد لكم الذين بالباء الجارة في اوله قيل وهو على الاول يحتمل عطفه على شهداء
يشهدون وح يكون تعلق من بادعوا على حاله والتفاوت باعتبار المشهود به وهو المماثلة في الاول
وما زعموه فيما ينفعهم يوم القيمة في الثانى انتهى وفيه من التكلف ما لا يخفى اذ قد عرفت ان الاحسن
الاتيان باى التفسيرية فعلى سقوطه يكون الذين عطف بيان مفسر لما قبله **قوله** او الذين يشهدون لكم
عطف على الذين اتخذتموهم فالكلام فى الذين هنا مثل الكلام في الذين اتخذتموهم وهذا وجه ثان
من وجهى تعلق من بشهداءكم وعلى قول بعض من ان الذين اتخذتموهم يحتمل عطفه على شهداء
يشهدون يكون من وجوه تعلق من بادعوا لكنه خلاف الظاهر كما عرفت والشهيد على هذا ايضا بمعنى
القائم بالشهادة لهم يوم القيمة فالتفاوت باعتبار كون دون هنا بمعنى قدام الشئ فلا تكرار وبين

عطف تفسير لاولياء كذا قال مولانا
خسرو وفي النسخ بالواو وليس ما عندنا
من النسخ بالواو والفاصلة ولا يظهر
وجهه

يديه مستعار من معناه الحقيقى الذى يناسبه اعنى ادنى مكان من الشئ وهو ظرف لغو معمول
للشهداء اذ يكفيه رائحة الفعل كما هو المشهور من ان الظرف معمول ضعيف يكفيه رائحة الفعل
حتى يعمل فيه حرف النفى كقوله تعالى ما انت بنعمة ربك بمجنون فلا حاجة الى الاعتماد والى تقدير
ليشهدوا بين يدى الله على زعمكم وكلمة من على هذا تبعيضية لما سيأتى في الاعراف في تفسير قوله تعالى
ثم لاتينهم من بين ايديهم الاية قال صاحب الكشاف انهم قالوا جلس بين يديه وخلفه بمعنى في
لانهما ظرفان للفعل ومن بين يديه ومن خلفه لان الفعل يقع في بعض الجهتين كما تقول جئته من الليل
تريد بعض الليل ولك ان تقول من ابتدائية لان سائر معانيها راجع الى الابتداء كما سلف قوله
من قول الاعشى بيان لكون دون بمعنى قدام اى هذا ماخوذ من قول الاعشى وحاصله اى كون دون
بمعنى قدام من قبيل ما اشتهى في كلام العرب ومن جملة ما وقع في البيت والاعشى شاعر معروف جاهلى
وهو افعل من العشاء وهو نوع من ضعف البصر يمنع الرؤية ليلا لا نهارا واسمه ميمون بن قيس
بن جندل وهو من بكر وائل ادرك زمن النبى عليه السلام ومدحه بقصيدة لكن سبقت شقوته فلم يات له
تريك القذى بفتح القاف والذال المعجمة مقصورا الشئ من التراب ونحوه يقع في العين او الشراب
وتريك بضم التاء الفوقية من الرؤية البصرية وفيه ضمير مؤنث مستتر يعود للصهباء وهى الخمر
الذى في البيت الذى قبله وهكذا فسر في شرح ديوانه كذا نقله البعض في يصف الشاعر الصهباء وقيل
يصف الزجاجة بغاية الصفاء وانها اى الزجاجة تريك تلك الزجاجة بامن يصلح للخضاب القذا
وهى دونه اى والحال انها قدام القذاء فدونه هنا بمعنى قدام وهذا محل الاستشهاد اذ لا يحتمل دون معنى
غير قدام والوصف بالزجاجة هو الملايم بقوله تريك القذى اذ لا معنى لارادة الصهباء القذا وما
في اخر البيت اذا ذاقها من ذاقها يتمطق فضمير ذاقها راجع الى الزجاجة باعتبار ما فيها على قياس
قولك شربت كاسا ولا يأباه عدم سبق الزجاجة في هذا الشعر لان ذكر وصفها يشعر بها فهى مذكورة
حكما وهذا الاحتمال هو الراجح لما ذكرناه من التاييد ولهذا اختاره قدس سره وشراح الكشاف
قوله وفي امرهم ان يستظهروا لا وفيه اشارة الى ان المراد بالشهداء شهادتهم يوم القيمة لا استشهادهم
ان ما اتوا به مثله والتبكيت الاسكات والغلبة بالحجة والتهكم الاستهزاء قيل فيكون الامر للتهكم والاولى
الامر للتعجيز والتهكم منفهم بمعونة المقام اذ الدعوة الى الاصنام امر محال مثل الاتيان بسورة **قوله**
وقيل من دون الله من دون اوليائه بتقدير مضاف عطف على محذوف اى الوجوه التى تقدمت
على تقدير كون من دون الله على ظاهره وقيل على تقدير مضاف وصرح صيغة التمريض اشعارا بكمال
ضعف والا فالوجوه المذكورة راجح بعضها بالنسبة الى بعض فالوجه الاول راجح بالنسبة الى الباقى
لانه موافق معنى لقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن الاية كما اشرنا اليه وكذا ما ذكر بعده
فهو راجح بالنسبة الى ما سواه وان كان مرجوحا بالنسبة الى الاول وبيان جميع ذلك يؤدى الى
طول الكلام لا يسعه المقام وفي هذا الوجه يجوز تعلق من بادعوا والشهداء كما يستفاد من الكشاف

بلا تاويل بعيد مثل القول بان الصهباء
بمعنى الخمر يتصف بغاية الرقة
والصفاء كما يختفى فوقها وما خلفها
قدامها ولا يخفى انه ركيك جدا

ودون بمعنى التجاوز كما في الوجوه الباقية سوى الوجه الخامس فانه فيه بمعنى قدام والعدم تقدير المضاف
فيه قدمه على هذا الوجه والمعنى وادعوا شهدائكم متجاوزين في الدعاء اولياء الله تعالى اوادعوا
شهدائكم غير اولياء الله تعالى فانهم لا يشهدون لكم فان شهدوا لكم قبلنا شهادتهم والمقصود
بهذا الامر ارخاء العنان والترقي الى غاية التبكيت اى تركنا الزامكم بشهداء لا ميل لهم الى احد
الجانبين كما هو العادة وهم اولياء الله تعالى والتعبير عنهم بالشهداء لصلاحيتهم لها واكتفينا بشهدائكم
الموصوفين بالذب والدفع عنكم في مهماتكم قوله يعني فصحاء العرب الا تفسير لشهداء غير اولياء الله تعالى
ووجوه المشاهد الوجوه جمع وجه بمعنى الخيار مستعار من الجارحة للرؤساء والمشاهد جمع مشهد
بمعنى المجلس الذى يحضره الناس الكبار قوله ليشهدوا لكم الا فيه اشارة الى ان الشهداء في هذا الوجه بمعنى
القائم بالشهادة كما في الوجه الثالث المذكور بقوله او فادعوا من دون الله شهداء يشهدون لكم والفرق
بينهما بالحمل على ظاهره هناك وبتقدير المضاف هنا ويظهر منه تفاوت المعنيين وانت خبير بان الخطاب
باتيان سورة لكل الفصحاء فلا يبقى فصيح لم يتناول الخطاب له حتى يكون مدعوا فضلا عن بقاء الفصحاء
وايضا من اين يعلم امتياز الفصحاء الداعين من الفصحاء المدعوين ومجرد احتمال الامتياز بالحضور
في دار النبوة وعدم حضوره فيها او القول بان المامورين بالاتيان ضعفاؤهم والمدعوين اشرافهم
كما يلوح اليه قوله ووجوه المشاهد في غاية من الضعف وان كان له وجه في الجملة ومن هذا يتضح ضعف
هذا الوجه من جهة المعنى كما ظهر ضعفه من جهة المبنى **قوله** فان العاقل الا علة لمقدر يستفاد من المقام
كانه قيل فانهم لا يشهدون لكم ايضا وان كانوا ناصرين لكم في مهماتكم فانهم من العقلاء والعاقل لا يرضى
وهذا كبرى يؤخذ منها صغرى سهلة الحصول كما اشرنا اليه لينتج ما حاصله انهم لا يشهدون لكم وهذا
في غاية التبكيت ونهاية الاسكات حيث صور في صورة الانصاف المسكت للخصم المشاغب وفيه
اشارة علية بهية الى ان اعجاز القران قد بلغ من الظهور حدا لا يمكن معه الاخفاء وفيه مناقشة
وهي ان من تصدى لاتيان سورة مثله وادعى ان ما اتيناه مثله مع كونه عاقلا بليغا اذا رضي
لنفسه ان يدعي بصحة ما ظهر بطلانه واتضح اختلاله فكيف يستبعد من العاقل الشهادة المذكورة
فقوله فان العاقل لا يرضى الا منظور فيه والمستند ما ذكرناه فان التعصب والمكابرة كما يصح
ممن تصدى لاتيان السورة يصح ذلك ممن يريد الشهادة والا فالفرق بينهما وايضا فانهم يكونوا
حسادا كانوا ما دفي العقل كما صرح به المص في تفسير قوله تعالى في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا الاية
فيتوقع منهم التصدي بالشهادة كالاشتغال بالاتيان وايضا يظهر من ذلك خلل اخر لذلك الوجه
فلا يناسب مثل هذا الوجه لجزالة النظم الجليل ثم الامر بالاتيان للتعجيز في الوجوه كلها والامر بالدعاء
يحتمل ان يكون للتهكم وللاستدراج والترقي وللتعجيز وقولهم ان الامر في بعض هذه الوجوه للتهكم وفي
بعضها للاستدراج وفي بعضها للتعجيز محمول على الامر بالدعاء ولو كان مرادهم الامر بالاتيان فيحمل على انه
للتعجيز في الجميع لكن يتحقق في بعضها مع ذلك التهكم وفي بعضها الاستدراج وفي بعضها ارخاء العنان

بمعونة

بمعونة المقام والبيان **قوله** انه من كلام البشر اى في انه كلام البشر اذ حذف الجار قياس
مع ان واختار هذا التقدير لانه مناسب لقوله تعالى ام يقولون افتريه الاية [illegible]
وقوله تعالى ان هذا الا اساطير الاولين فلا وجه للاشكال بانهم لم يدعوا كونه من كلام البشر
بل ارتابوا الا على ان قوله تعالى في ريب من باب التغليب تنبيها على ان غاية امرهم الريب دون
الجزم بانه من كلام البشر فلو قال في ريبكم مرادا به الجزم في نفيه من طرف الله تعالى لما عرف شمول
لم يبعدوا ما مطلق الريب فلا يجري فيه الصدق والكذب الا ابتاويل بعيد **قوله** وجوابه محذوف
اى فاتوا بمثله لان ما قبله جزاء الشرط فهذه الجملة الشرطية كالتاكيد لما قبله فيحصل به التحدي
كانه قيل ان كنتم جازمين في كون ما نزلنا كلام البشر فاتوا بسورة من مثله وادعوا وترك العطف
للتنبيه على ذلك والتصدير بكلمة الشك تهكما بهم كما يجيء **قوله** والصدق اى لا صدق الكلام بل
بل صدق المتكلم ولا الاعم منه الاخبار المطابق اى للواقع اى اعلام النسبة على ما هي عليه في
نفس الامر وقد يعبر عنه بالخارج والمراد ذلك اذ النسبة ليست موجودة في الخارج فالخارج ظرف
لنفس النسبة لا الوجودها فالمراد نفس الامر والمراد بالمطابقة في نفس الامر المطابقة بحسب نفس
الامر لا باعتقاد المخبر حتى من اخبر جازما بان النسبة كذلك في نفس الامر ولم تكن كذلك في نفس
الامر لا يكون صادقا وفي عكسه يكون صادقا فالمعنى اخبار النسبة على ما هي عليه في نفس الامر بحسب
نفس الامر لا بحسب اعتقاده انه في نفس الامر وصدق الخبر مطابقة حكمه للواقع ولم يتعرض له اذ الكلام
في صدق المتكلم **قوله** وقيل مع اعتقاد المخبر اى المتكلم فهو بزنة اسم الفاعل قائله الجاحظ من رؤساء
المعتزلة قوله بانه كذلك عن دلالة اى اعتقادا ناشيا عن دلالة دليل يقيني وفي معناه الاعتقاد الناشئ
عن البديهة اذ الاعتقاد لا ينحصر بما هو عن دليل فلو اشار اليه لكان اتم بيانا وامارة اى اعتقادا ناشيا
عن دليل ظني بناء على ان الاعتقاد عام للحكم الجازم او الراجح بخلاف العلم فانه مختص بالحكم الجازم على ما
هو المشهور في اصطلاحنا بخلاف اصطلاح الحكماء وعن هذا لم يقل مع علم المخبر والاولى عن دليل
او امارة بدل عن دلالة وظاهر ان هذا مذهب الجاحظ والاستدلال المذكور للنظام كما في المفتاح
والتلخيص حيث قال النظام صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان ذلك الاعتقاد خطأ وكذبه
عدم مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان خطأ فلا واسطة بين الصدق والكذب عنده كمذهب الجمهور
شهاب دليله ما ذكره المص واما الجاحظ فقال صدقه مطابقته مع الاعتقاد بانه مطابق وكذبه عدمها
مع الاعتقاد بانه غير مطابق وهذا ما ذكره المص بعينه نقل عن شرح التلخيص لابن السبكي ان ابن الحاجب
جعل هذه الاية دليلا للجاحظ وتبعه المص لانها تصلح له انتهى ووجه صلاحيتها له ما قيل من ان ايراد
المص ذلك من طرف الجاحظ ليس للاستدلال على تمام مذهبه وهو كون الصدق المجموع المطابقتين
بل على تفرد به من الجمهور وهو ضم مطابقة الاعتقاد التي هي الاصل المسلم عندهم وبالجملة فغرضه
الزام الجمهور لا اثبات مدعاه ولا الزام النظام وان جعل صاحبي المفتاح والتلخيص ذلك دليلا

لمذهب النظام ليس لاثبات مدعاه ولا لالزام الجاحظ بل لالزام الجمهور حسبما يظهر من سوق الكلام النظام كذا قيل ولا يخفى ما فيه لان قول المص لانه تعالى كذب المنافقين الخ ظاهر في الاستدلال على تمام مذهبه وحمله على الالزام لا يساعده الكلام وان كان له وجه في بيان المرام وقال بعض الفضلاء مبنى ما ذكره المص على ان مطابقة الواقع معتبرة في مفهوم الصدق بلا نزاع لكثرة الادلة عليها فلما كذب الله المنافقين علم اعتبر معها شئ اخر وهو مطابقة الاعتقاد فتأمل انتهى وهذا مذهب الجاحظ بعينه فيرد عليه الايراد المذكور من ان الدليل للنظام والبيان المذكور لا يفيد شيأ ولعل لهذا قال فتأمل او نقول انه قد علم من تكذيب الله تعالى المنافقين ان الكذب يتحقق بعدم مطابقة الاعتقاد وان كان الحكم مطابقا للواقع وهذا ليس مذهب الجاحظ بل هذه الصورة ليس بصدق ولا كذب عنده اما عدم الصدق فظاهر واما عدم الكذب فلان الكذب عنده عدم مطابقة الواقع مع الاعتقاد بانه غير مطابق فكون الكذب عبارة عن عدم مطابقة الاعتقاد وان كان مطابقا للواقع مذهب النظام لا مذهب الجاحظ وانكشف منه ان الجاحظ لا مساغ له لالزام الجمهور بهذه الاية فانها يمكن اقامتها عليه لالزامه كما عرفت من قولنا انه قد علم من تكذيب الله تعالى المنافقين ان عدم المطابقة الواقع ليس بمعتبر في الكذب وان عدم مطابقة الواقع كاف فيه فكيف يقيم على الجمهور لالزامهم ما يقام عليه لالزامه فجعل هذه الاية دليلا للجاحظ في غاية من الغفلة غاية الامر ان الصدق عبارة عن مطابقة الواقع مع مطابقة الاعتقاد حيث كذب الله المنافقين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع لما لم يعتقدوا مطابقته واما الكذب فهو عدم المطابقة للواقع مع الاعتقاد بانه غير مطابق فلا يدل عليه هذه الاية فمنشأ الغفلة كون الاية دليلا على احد شقي مدعاه وهذا هفوة من طغيان القلم والله تعالى اعلم فالايراد قوي ودفعه ردي ورد بصرف التكذيب الى قولهم نشهد لانه انشاء لانه ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود والشهادة وجدت بلفظ نشهد وقول مشايخنا في تعريف الشهادة اخبار بحق للغير على اخر بناء على ان لفظه خبر والا فكونه ايجاد معنى يقارنه في الوجود مما لا سترة فيه لاحد فضلا للائمة المجتهدين فالقول بان الشهادة الخبر القاطع عند الحنفية والانشاء عند الشافعي ظاهري لا تحقيقي ويؤيد ما قلنا قول السروجي انه لا نعرف وانما هي انشاء عندنا ايضا لكنه لتضمنه الاخبار من دعوى العلم يطلق عليه الكذب قوله لان الشهادة اخبار عما علمه لما اشارة الى ما ذكرناه اذ مراده لان الشهادة اخبار بحق للغير على اخر وهذا يتضمن بانه عالم به وايضا التعبير بالاخبار مع انها انشاء عند الشافعي لما ذكرناه وايضا للتنبيه على ان المشهود به خبر في الصدق الاخبار المطابق بلا اعتبار معه اعتقاد المخبر قيل ان قول المص ورد بصرف التكذيب الخ ليس في موقعه لانه انما يكون ردا لكلام النظام دون ما ذكره الراغب حيث قال الراغب واما الصدق فانه يحد بانه مطابق الخبر المخبر عنه لكن حقيقته وتمامه ان ينطابق في ذلك ثلثة اشياء وجود المخبر عنه على ما اخبر عنه واعتقاد المخبر فيه ذلك عن دلالة وامارة وحصول العبارة مطابقا لهما فمتى حصل ذلك وصف بالصدق المطلق ومتى ارتفع

منلا خسرو

ثلثتها

ثلثتها وصف بالكذب المطلق ومتى حصل اللفظ والمخبر عنه والاعتقاد بخلافه صح ان يوصف لا ترى ان الله تعالى كذب المنافقين في اخبارهم انك رسول الله لما كان اعتقادهم غير مطابق لقولهم فاذا قال لكذا من اعتقد كون زيد في الدار ان زيدا في الدار ولم يكن فيها صح ان يقال صدق اعتقاده او كذب انتهى ما ذكره الراغب ولما حمل هذا القائل الفاضل كلام المص وقيل مع اعتقاد المخبر على انه مسلك الراغب دون النظام اعترض هنا بان هذا الرد غير واقع في موقعه اذ مراد الراغب بايراد الاية ذكر شاهد على ان الكلام يوصف بالكذب باعتبار كون اعتقاد المخبر انه غير مطابق للواقع لا الاستدلال على ان مطابقة الاعتقاد معتبرة في اصل الصدق كمطابقة الواقع كما هو رأي الجاحظ انتهى وفيه خلل اما اولا فلان الصدق والكذب متقابلان فلا يجتمعان في خبر واحد ولو من جهتين والاستقراء شاهد عليه واجتماع المتقابلين في محل واحد من جهتين اذا تحقق الجهتان مستقلتان وهنا ليس كذلك واما ثانيا فلانه اذا لم يكن مطابقة الاعتقاد معتبرة في اصل الصدق كمطابقة الاعتقاد فما معنى وصفه بالكذب وانتفاء كمال الصدق لا يوجب صحة اطلاق الكذب عليه حقيقة بل تغليظا وادعاء فان العمل معتبر في الايمان الكامل فبانتفائه لا يصح اطلاق الكفر عليه الا تغليظا وتشديدا والا فما الفرق فان اراد الراغب ومعينه التغليظ والتشديد فمساعده لكن لا يفيدهم ولا يضرنا واما ثالثا فلانه ان اراد ظاهره دون التغليظ فهو مسلك مستحدث لم ينقل احد من السلف فالحق الحقيق بالقبول هو ان ما ذكره رأي الجاحظ اي يؤيده التعبير بقوله مع اعتقاد المخبر فانه مع داخل في المتبوع والرد المذكور وارد عليه وان مراد الامام الراغب التغليظ والتشديد دون الحقيقة فلم يفارق عن الجمهور ولم يترك المشهور كاطلاق الكفر على المؤمن المرتكب المعاصي والقصور واما قول التحرير في المطول او المعنى انهم لكاذبون في المشهود به اعني قولهم انك لرسول الله لكن لا في الواقع بل في زعمهم الفاسد لانهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع فيكون كاذبا عندهم لكنه صادق في نفس الامر فمراده ان النظم الجليل وارد على زعمهم كقوله تعالى ءامنتم من في السماء الاية فانهم زعموا ان قولنا انك لرسول الله غير مطابق للواقع فنحن كاذبون في هذا القول لعدم مطابقة الواقع فالكذب لعدم مطابقة الواقع في اعتقادهم اذ نفس الامر ينقسم الى امرين نفس الامر في نفس الامر ونفس الامر في الاعتقاد وهذا مراد التحرير فلا يليق ان يقال ان الجمهور قد اعترف به حين اجابوا عن استدلال النظام قوله رتب عليه ما هو كالفذلكة اشار الى ان الفاء في فان لم تفعلوا لترتيب ما بعده على ما قبله قوله كالفذلكة كالنتيجة والفذلكة مصدر مصنوع كالحوقلة والبسملة من قولهم فذلك كان كذا وكذا حاصله اجمال الحساب بعد التفصيل بان يذكر تفاصيله ثم يجمل تلك التفاصيل ويكتب اخر الحساب والمراد هنا اجمال يقرب من النتيجة لا عين النتيجة كما سيعرفه فلذا قال كالفذلكة ولم يقل فذلكة له وهو اي ما هو كالفذلكة انهم اذا اجتهدوا الاولى ان اجتهدوا اي بذلوا جهدهم وطاقتهم في معارضته باستفراغ وسعهم وبدعاء شهدائهم وانصارهم وعجزوا عطف على الشرط

اذا اعترف الجمهور ان الحكيم يكذبهم لكونهم معتقدين بكذبهم والقران نزل على اعتقاد المخاطب وما نقل عنه الراغب اعتقاد المخبر ... ووجود كثير ودلالة وامارة وشان ... اخبر عنه و ... ما بين الاعتقاد وبين ... منه

واذا التحقيقية ناظرا اليه وترتب الجواب اعني ظهر انه معجز بملاحظة هذا المعطوف وهذا في المعنى
على كلامين اي اذا اجتهدوا في معارضة عجزوا جميعا واذا عجزوا ظهر انه معجز منزل من الله تعالى وجميعا
اشارة الى العموم المستفاد من خطاب المشافهة ونبه ايضا على ان الامر للتعجيز ولم يتعرض لكونه للتهكم او
للاستدراج لما مر من انهما مستفادان من الفحوى وان الامر للتعجيز في كلا احتمالي قوله بما يساويه قدمه اذ المساواة
هي المتبادر من التشبيه اذ الغرض من هذا التشبيه بيان مقدار حال المشبه في البلاغة لا بيان امكانه و
ظاهر ولا حاله وغير ذلك وقد صرح في المطول ان بيان المقدار لا يقتضي الاتمية والاقوائية بل يقتضي ان
يكون المشبه به على مقدار المشبه لا ازيد ولا انقص لتعيين مقدار المشبه على ما هو عليه نعم ان المشبه به
لا بد وان يكون اشهر اذا كان الغرض من التشبيه راجعا الى المشبه فما يستفاد من الاية تعليق الاتقاء
بعدم الاتيان بما يساويه في البلاغة واما تعليقه بعدم الاتيان بما يدانيه في البلاغة فبناء على ان ما يدانيه
مثله في البلوغ الى حد الاعجاز وان كان القران في طرف الاعلى من البلاغة والفصاحة فلا ينافي تعليق الاتقاء
بعدم الاتيان بما يساويه التعليق بالعجز عن الاتيان بما يدانيه وفيه اشارة الى ان المثلية في قوله تعالى
فأتوا بسورة من مثله عام للمساواة وهو المشابهة التامة وما يدانيه اي ما يقارب المساواة وكلاهما
بالغان حد الاعجاز فكلاهما مستفادان من صريح اللفظ فانت مخير في اعتبار المساواة والمداناة فلا حاجة
الى حمل او في قوله او يدانيه الى معنى بل قوله ظهر انه معجز جزاء لقوله اذا اجتهدتم الخ وقد عرفت انه في المعنى
كلامان اختار الجملة الخبرية في الجزاء هنا ولم يقل فاتركوا العناد للتحاشي عن محل الاختلاف لان وقوع الانشائية
جزاء للشرط بلا تأويل كما في خبر المبتدأ مختلف فيه منهم من اوجب التأويل ومنهم من لم يوجبه ولما لم
يصلح قوله تعالى فاتقوا النار لها جزاء حقيقة لعدم الارتباط فتصوير الجزاء الحقيقي الذي نزل لازمه
منزلته بالخبر اولى من الابراز بالانشاء واما الزمخشري فقدر الانشائي حيث قال فقيل لهم ان استبنتم العجز
فاتركوا العناد اما موافقة للجزاء الصوري او تنبيها على ان الانشائية وقعت جزاء بلا تأويل او مع تأويل
مشهور بينهم كانه لا تأويل واما المصنف صوره بما يصلح للجزاء اتفاقا ولم يعتبر الموافقة للجزاء الظاهري
لعدم كونه جزاء حقيقة ولكل وجهة فلما اختار في تصوير الشرط قوله اذا اجتهدتم توضيحا لقوله فان
لم تفعلوا لاجرم انه يترتب على ذلك ظهور اعجاز القران حيث اعتبر في جانب الشرط عجزهم عن معارضة
جميعا اشارة الى فائدة قوله تعالى ولن تفعلوا الذي معترضا بين الشرط وما نزل منزلة الجزاء فجعل
الجزاء قوله ظهر انه معجز والتصديق به واجب فيتفرع عليه قوله فآمنوا به واتقوا العذاب فهو داخل في
لازم الجزاء اذ ظهور انه معجز والتصديق به واجب من اسباب الامر بالايمان والامر بالاتقاء العذاب
اذا لم يؤمنوا به وبهذا البيان انكشف حسن ما اختاره طاب الله ثراه حيث جعل الجزاء ذلك ولم يجعل
آمنوا واتقوا لدفع ما يختلج في صدر المتصلفين من انه يلزم الامر بالايمان معلقا باليأس عن المعارضة
بالقران مع انهم مأمورون بالايمان منجزا والا يلزم ان لا يعذب من مات منهم قبل ظهور اليأس عنها بل
على ترك الايمان وهذا ظاهر لزوما وفسادا قوله فعبر عن الاتيان كما الظاهر ان الفاء للتفصيل عن الاتيان

المكيف اي الاتيان بما يساويه او يدانيه مراده بيان المنفي اذ لا مدخل للنفي في هذا البيان ولذا لم يقل
فعبر عن عدم الاتيان الا قوله بالفعل متعلق بعبر الذي يعم الاتيان وغيره اي بحسب المفهوم وان
المراد هنا عدم الاتيان ومراده بالذي يعم توجيه صحة التعبير عن الاتيان بالفعل وهذا التعبير لا يكون
مجازا اذا اطلق عليه باعتبار عمومه لا باعتبار خصوصه والا فمجاز قال التحرير في المطول اذا اطلق
لفظ العام على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه فليس من المجاز كما اذا رأيت زيدا فقلت
رأيت انسانا او رأيت رجلا فلفظ انسان او رجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج
على زيد وكذا الفعل هنا لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على الاتيان وان اريد الاتيان
بخصوصه يكون مجازا بطريق ذكر اسم العام وارادة الخاص قوله ايجازا هذا بيان الداعي الى العدول
عن التصريح بالاتيان المكيف الى ذلك والمراد ايجاز القصر حيث وقع فان لم تفعلوا موقع فان لم تأتوا
بسورة من مثله وهو مؤدي لمعناه والمقام مقام الايجاز ولا كلام او جز منه لما قال في الكشاف
الا ترى ان الرجل يقول ضربت زيدا في موضع كذا على صفة كذا وشتمته ونكلت به ويعد كيفيات
وافعالا فتقول رئيس ما فعلت ولو ذكرت ما انبته عنه لطال عليك انتهى فاختير الايجاز دفعا
للسآمة والملال وتنشيطا للسامع بذكر لفظ جديد مع افادة المعنى السديد ولو قيل فان لم تأتوا بلا
ذكر المفعول ايجازا ايضا قلنا هذا ايجاز حذف الاختصار ابلغ من ايجاز الحذف مع ان فيه تكرارا
ذكرا والتفنن في التعبير لا سيما مع الايجاز من اعلى انواع البلاغة وهذا التعبير جرى مجرى الضمير واسم
الاشارة في انه اذا تقدم اشياء اتى باحدها للاختصار وهذا مراد الزمخشري هذا جار مجرى الكناية واما ما
نقل عن السيد قدس سره بانه لا يقدح في كونه كناية حقيقة كما اذا جعل الفعل مطلقا كناية عنه مقيدا
بمفعول مخصوص فضعيف لما ذكرنا من انه حقيقة التحرير التفتازاني في المطول في الموضعين في بحث
المعرف بلام الجنس وفي اوائل بحث الاستعارة ولا يخفى عليك ان في الاية الكريمة ايجاز الحذف ايضا
حيث حذف مفعول تفعلوا في الموضعين ويزيد هذا حسنا يورث انبساطا رشيقا قوله ونزل
لازم الجزاء وهو فاتقوا النار منزلة الجزاء وهو ظهر انه معجز الا على ما اختاره المص واللزوم بسبب
الوعيد الاكيد قيل دفع لما يشكل من ترتب الجزاء على الشرط لان الاتقاء من النار واجب فعلوا او لم يفعلوا
او من ان عدم الفعل ليس سببا لما ذكر من الجزاء ولا ملزوما له انتهى وجه الدفع ان فاتقوا النار كناية
عن ظهور اعجازه المقتضي للتصديق والايمان به او عن الايمان نفسه والاول هو الاوفق لتقريره
فاندفع الاشكالان معا فقوله على سبيل الكناية متعلق بنزل المراد بالكناية مصطلح اهل البيان وهو
لفظ اريد لازم معناه كما هو المختار فذكر الملزوم هنا وهو الاتقاء عن النار واريد اللازم وهو الايمان
وهو الصواب وما وقع في المفتاح من انها ذكر اللازم واريد الملزوم فمدخول وقد حققه التحرير في شرح
التلخيص فلا يليق ان يقال ان القاضي جعل الاتقاء عن النار لازم الايمان الا ان يقال هما متساويان
فاللازم ملزوم ايضا لكنه تكلف تقريرا للمكنى عنه لما ذكر في موضعه ان الكناية كدعوى الشيء وعلى هذا

قيل الكناية ابلغ من التصريح وتهويلا لشان العناد حيث اشير الى ان العناد وعدم قبول الحق
بعد ظهور الرشاد من دواعي التعذيب بالنار مع الاشعار قوله وتصريحا بالوعيد بانهم يستحقون
بالتعذيب على انكارهم وتمردهم فلو لم يسلك مسلك الكناية لفات تلك اللطائف قوله مع الايجاز
كانه اشارة الى جواب سؤال بان يقال انه لو قيل ظهر انه معجز وان التصديق به واجب فامنوا به
واتقوا العناد الذي يصير امره الى النار لحصل تلك الفوائد فاجاب بان تلك المزايا حاصلة في صورة
الكناية مع الايجاز بخلاف ما ذكر فان فيه اطنابا والمقام مقام الايجاز لموافقة الجزاء الشرط فيه
ولكون المقام مقام اظهار المقت والملام لا بسط الكلام وادخال مع على الايجاز للتنبيه على انه اصل
متبوع في هذه النكتة فعلم من هذا البيان ان قوله مع الايجاز قيد للمجموع لا للاخير فقط وجعل الايجاز
وجها مستقلا كما في الكشاف لا يناسب لما عرفت من ان المذكور لا يتم بدونه او لا يحسن بدونه وصدر
الشرطية بان الخ وهذا البيان جار في قوله تعالى وان كنتم في ريب الاية فلا يظهر وجه ترك التعرض
هناك وقد بيناه فيما مر والحال الخ اي ومقتضى ظاهر الحال لا مقتضى الحال فان مقتضى الحال ما ذكر في النظم
الكريم كما ستعرفه قوله الذي للوجوب اي للتحقق والثبوت على ما هو مقتضى وضعه فان اذا الشرطية
تقتضي الجزم والقطع بمضمون الشرط ما لم يمنع مانع ولا مانع هنا قوله فان القائل تعليل لاقتضاء المقام
اذا الذي للقطع قوله ولذلك اي لاجل انه تعالى لم يكن شاكا وهذا هو الظاهر ولا يخفى ما فيه الا ان يقال
ان البيان على قانون البليغ فاذا قال الفصيح لغير الشاك ان قدر فلان على حل هذه المسئلة الغامضة
ولن يقدر على ذلك فكذا فنقول وصدر بان الذي للشك والحال يقتضي اذا الذي للجزم فان القائل
لم يكن شاكا في عدم قدرتهم ولذلك نفي قدرتهم معترضا بين الشرط والجزاء الخ فلا اشكال فلا حاجة الى
ان يقال الاشارة الى العلم المستفاد من نفي الشك اي ولكونه عالما به نفي الخ اذ الاستفادة المذكورة غير
مسلمة والقول بانه اشارة الى التصدير بان الذي للشك في غاية البعد وكونه اشارة الى اقتضاء الحال
بعيد عن المرام وان كان له وجه في حل المقام قوله معترضا الخ اشارة الى ان قوله تعالى ولن تفعلوا جملة
معترضة مع التنبيه على فائدتها قوله تهكما بهم اي تحقيرا لهم كما يقول الواثق بقوة الجازم بغلبة خصمه
ان غلبتك لم ارحمك وهو يعلم انه غالبه استهزاء به فالاستهزاء مفهوم في مثل هذا المقام بالفحوى لا بالمبنى
ولا يلاحظ حال المخاطب ولهذا قال اوخطابا معهم الخ ولعل هذا مراد من قال تهكما بابراز المعلوم في
صورة المشكوك تعريضا لهم بانهم يشكون في المتيقن الواضح انتهى وقيل قوله تهكما علة للتصدير بان
اي استعمل الكلمة التي للشك في الامر المتيقن استعمال الضد في الضد فنزل اليقين منزلة الشك كما
استعمل البشارة في مقام الانذار فكلمة ان استعارة تبعية تهكمية انتهى وهذا وان صح لكنه تكلف
والحمل على الحقيقة مع التعريض اسهل الطرق فيما جاء على خلاف مقتضى الظاهر وان احتمل ما ذكره القائل
والكناية ايضا قوله اوخطابا معهم اي او هذا من قبيل ما جاء الكلام على وفق اعتقاد المخاطب وحاله
فكلمة ان لعدم جزم المخاطب الوقوع واللاوقوع وان ظن جانب الوقوع فان منهم من يقول

لو شاء

لو شاء لقلنا مثل هذا اذ الظاهر ان هذا القول بناء على الظن وان احتمل كونه مكابرة قوله على حسب
ظنهم اشارة اليه وللتنبيه على ذلك قال لم يكن محققا عندهم ولم يكن مشكوكا قوله وتفعلوا اجزم
بلم اي مجزوم به لا بان الشرطية اما معا فلان النحاة اتفقوا على امتناع اجتماع عاملين على معمول واحد
لا سيما اذا لم يختلفا عملا وهنا كذلك واما وحدها فلان عمل لم راجح واستدل عليه بوجهين الاول قوله
لانها واجبة الاعمال لا تخلف العمل والجزم عنها الا في ضرورة او شذوذ او وجود مانع متصل بالفعل
كنون التاكيد والاناث كذا قيل مختصة بالمضارع فلا يدخل على الماضي اصلا لان وضعها لقلب المضارع
ماضيا فتختص به ضرورة وللاختصاص زيادة تاثير في العمل متصلة بالمعمول اي في السعة واما قوله
فاضحت مغانيها قفارا رسومها كان لم سوى اهل من الوحش تؤهل فللضرورة الشعر فلا نقض
بمثلها والاتصال من اسباب ترجيح عمله بخلاف ان في الاحكام الثلثة فانه قد يتخلف الجزم عنه كما اذا
دخل على الماضي ولا اختصاص له بالمضارع وقد ينفصل ان عن معموله كانفصاله عن جزائه وهذه
الامور الثلثة علامة خارجية تفيد رجحان عاملية ان على ان فيكون الكل مفيدا لرجحان العمل
وان لم يفد كل واحد منها ولم يذهب الى التنازع لان المحققين صرحوا بان التنازع لا يكون بين حرفين
منهم ابن هشام صرح في كتبه بذلك وقال بعض الافاضل لا يخفى ان اعمال قاعدة التنازع هنا يخل بالكلام
اذ التقدير ح فان لم تفعلوا لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي الاية انتهى وشرط التنازع
الاتحاد في المعنى فلا يعبا بقول من جاز التنازع بين الحرفين مستدلا بقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن
تفعلوا لما عرفت من عدم استقامة المعنى هنا ولعل تجويز ابا علي الفارسي كما نقله عنه الشاطبي فيما
يستقيم المعنى فيه لكن المشهور هو مسلك الجمهور قوله ولانها وجه ثان من الاستدلالين اي ولان
لم لما صيرته اي المضارع ماضيا صار كالجزء منه فانها لما اثرت في معناه بقلبه ماضيا اثرت في لفظه وصارت
معه كفعل واحد كذا قيل وفيه نوع مصادرة قوله وحرف الشرط مرفوع معطوف على الضمير المستتر في صارت
لا على اسم ان لان دخوله على المجموع متفرع على صيرورة الفعل ماضيا كما يدل عليه قوله فان تركتم الفعل
لكن المقدر فوق المعطوف عليه صار مذكرا وترك التاكيد للفصل قوله فان تركتم الفعل اي الاتيان المكيف
يوهم بحسب الظاهر انهم تركوا مع انهم قادرون اذ المتعارف المتداول في الترك عدم الفعل بالارادة
او بترك الارادة فالاوضح فان لم تقدروا الفعل ولن تقدروا والقول بان المعنى فان تركتم الفعل
لعجزكم لا يدفع الاولوية والحاصل ان المقصود في مثل هذا المقام نفي القدرة على الفعل لا نفي الفعل
وقد اشار اليه المص في قوله تعالى ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم الاية ولما كان حرف
الشرط كالداخل على مجموع لم والفعل فعلها محلي لكن فيه اشكال اذ المحل هو الفعل وحده فيلزم توارد
عاملين على معمول واحد في نحو النسوة لم يقمن اذ محله مجزوم بلم فلو كان مجزوما به لزم ذلك او للجملة
اي الفعل مع فاعله فالنحاة لم يعدوها من الجملة التي لها محل من الاعراب وان كانت للمحل مع الفعل
فلا نظير له فلا يخلو عن اشكال على كل حال قيل وقد اطال فيه شارح المغني بالا طائل له ويمكن ان يقال ان محله

القريب مجزوم بلم ومحله البعيد مجزوم بان وله نظائر كثيرة او الفعل وحده مجزوم بلم والفعل مع حرف
النفي مجزوم بان وبعبارة اخرى الفعل المنفي وحده مجزوم بلم اذ هي داخلة على المثبت فتنفيه فتأثيره
في المنفي وحده بلا ملاحظة النفي والفعل المنفي مع ملاحظة النفي معه مجزوم بان والى هذا اشارة
في كلام المص اذ القضية المشار اليها معدولة فان ربط السلب لا سلب الربط فيكون حرف
السلب جزءا فيكون المجموع المحل مجزوما بان **قوله** ولذلك اي ولكونه كالداخل على المجموع ساغ جاز
اجتماعهما والا لما جاز فان لم للماضي وان للاستقبال وهما متنافيان قيل واما اذا اعتبر دخول ان
على المجموع فانه يفيد استمرار عدم الاتيان المحقق في الماضي فلا منافاة انتهى قوله عدم الاتيان
المحقق لا يلايم ما سبق من قوله فان العجز قبل التامل لم يكن محققا عندهم وايضا الظاهر ان المراد
عدم اتيانهم في المستقبل بعد التحدي كما هو مقتضى السوق فان يقتضي قلب الماضي مستقبلا فالمعنى
هنا على الاستقبال بقرينة قوله ولن تفعلوا فاندفع ما قاله البعض ان لم في مثل هذا لم يجعل المضارع
ماضيا ومنه قوله تعالى فان لم تأتوني به الاية وان كلمة ان في موضع اذا وانه للاستمرار ويشمل الاستقبال
كما اشار اليه التفتازاني في كلام الكشاف والكل واه اما الاول فلانه لا مانع من جعل المضارع ماضيا بلم
في كل موضع ثم قلبه مضارعا بل له فائدة مثل فائدة دخول ان على الماضي الصريح واما الثاني فلان العجز معتبر
حين التحدي وبعده لا قبله فلا فائدة في اعتبار الاستمرار واما الثالث فلان حمل ان على اذا اينافي ما ذكر
في اختيار ان على اذا والفرق بين ايراد ان في موضع اذا وبين ايراده بمعنى اذا واضح مع محافظة القاعدة
مهما امكنت واجبة وحمل لم وان على مقتضاهما ممكن ههنا كما عرفته بقرينة قوله ولن تفعلوا **قوله**
ولن كلا في نفي المستقبل الخ وقد فرق بينهما من وجوه كالاختصاص بالمضارع وعمل النصب وقيل ونقل عن
بعضهم انها قد تجزم وهو ليس بمرضي ومن جملة وجوه الفرق ما قاله المص غير انه اي لن ابلغ من
البلاغة لافادة المبالغة والقول بانه من المبالغة يحتاج الى العذر بان افعل التفضيل يؤخذ من المزيد
عند الكوفيين قوله وهو حرف اشارة الى الفرق ايضا مقتضب اي منقطع عن الغير والمعنى انه ليس
بمنقول عن الغير من القضب بمعنى القطع وهذا مراد من قال اي مرتجل وضع ابتداء هكذا وهذا معنى
اخر للمرتجل وفي التوضيح واذا استعمل اللفظ في غير معناه لعلاقة بينهما فمجاز ولا لعلاقة فمرتجل وهو
حقيقة ايضا للوضع الجديد قوله اصله لا ان حذفت الهمزة ان لكثرتها في الكلام وسقطت الالف
لالتقاء الساكنين فصار لن وقد جاء على الاصل في قول الشاعر يرجي المرء ما لا ان يلاقي ويعرض دون
ادناه الخطوب اي يرجي المرء ما لا يلاقيه ولن يجده ورد سيبويه بانه لا معنى للمصدرية في لن كما
كانت في ان وانه جاز تقديم معموله عليه نحو عمرا لن يضرب وللخليل ان يقول لا منع ان يتغير بالتركيب
مقتضى الكلمة معنى وعملا اذ هو بوضع مستأنف كذا نقل عن الرضي ومن هذا ظهر جواب ما قيل ان لن
تضرب كلام تام وان مع الفعل اسم مفرد غير تام لانها غير اصله غير معناه وصار لمجرد النفي قوله فابدلت
الفها نونا كما يبدل النون الخفيفة الفا في الوقف وكذا التنوين التابع لحركة الفتح ويرد عليه ان للمبالغة

في النفي

في النفي

ويؤيده كونه مجزوما لفظا بلم ومجزوم
محلا بان في نحو ان لم يضرب زيد

في النفي لانه لنفي المستقبل نفيا مؤكدا وان لم يكن مؤبدا وقد ذهب اليه المعتزلة بخلاف لا وايضا
لن مختص بالمستقبل دون لا وعمل عمل النصب بخلاف لا الا ان يقال لا غير لفظه غير معناه كما مر
وبعد اللتي واللتيا هذا نزاع لا طائل تحته **قوله** والوقود بالفتح الخ هذا بناء على الفرق بين فعول
بفتح الفاء وفعول بضمها والاسم اسم لما يفعل به والثاني مصدر والاول مجيئه مصدرا نادر حتى
قيل لم يسمع لثان وانما هو قبول وان لم يكن كذلك لانه حكي عن سيبويه الفاظ معدودة وهي الولوع
والقبول والوضوء والطهور وزاد الكسائي الوزوع وغيره اللغوب بمعنى التعب فتصير سبعة
قوله قال سيبويه تأييد لمجيء المصدر بالفتح قوله عاليا بمعنى فصيحا يقال لغة عالية وعلوية وهذه
اللغة اعلى اي افصح كذا قيل ولا يظهر وجهه بل الظاهر ان عاليا صفة وقود بالفتح على انه مصدر اذ
العلو يليق به لا الاسم قوله والاسم بالضم عطف على قوله المصدر بالفتح المصدر على الاسم وبالفتح
على الضم على حد عطف الاسمين على معمولي واحد فيكون الامر عكس المشهور قوله ولعله مصدر
اي ما جاء بالضم مصدرا سمي به على سبيل المبالغة تقليلا للاشتراك وانما لم يجعل المفتوح ايضا
مصدرا سمي به ليكون القراءتان متوافقين لان مجيء المصدر كما مر على وزن فعول بفتح الفاء
نادر **قوله** فعلى حذف المضاف اي المعنى على حذف المضاف مع تقديره في النظم كما قال اي وقودها احتراق
الناس ظاهره بيان قراءة الضم فيعرف حكم قراءة الفتح بالمقايسة اذ الوقود بالفتح كالضم يجيء
اسما ومصدرا كما نبه عليه بقوله وقد جاء المصدر بالفتح فان اريد به الاسم سواء كان بالضم او بالفتح
فالامر هين وان اريد به المصدر فيما قرأ بالفتح او بالضم فعلى تقدير المضاف ولو اريد به مصدر
فيها سمي به ما يوقد به مبالغة كما صرح به انفا لكان مستغنيا عن تقدير المضاف وابلغ اذ بعد تقدير
المضاف لا بد من تقدير اخر اذ الوقود ليس عين الاحتراق فالمعنى وقودها سبب احتراق الناس
وفيما ذكرنا غنى عن ذلك **قوله** والحجارة وهي جمع الخ قد يطلق الجمع على اسم الجمع ولعل مراد المص
ذلك قال ابن مالك في التسهيل انه اسم جمع لغلبته وزنه في المفردات وهذا اولى من القول بانه جمع
فعالة بالكسر جمع الفعل بفتحتين شاذ وان كان قوله وهو قليل الخ يلايمه **قوله** والمراد بها الاصنام لا مطلق
الحجارة وان ذكرت مطلقة اذ التقييد بالمطلق وتخصيص العام بدليل شايع ذايع وعن هذا قال
ويدل عليه الخ فيكون المراد بالناس الكفار لا الاعم منها ومن العصاة من الموحدين وفي تقرير المص
تنبيه على ذلك التي نحتوها الاولى اطلاق الكلام منه وقرنوا بها انفسهم اشارة الى وجه اقترانها بهم
في دار الانتقام وعبدوها وان كان عبادتهم ليقربوهم الى الله زلفى والى ذلك اشار بقوله طمعا في شفاعتهم
في امور الدنيا من مهماتهم او في الاخرة لو كان البعث فلا اشكال بانهم لا يصدقون الحشر والاخرة قوله
بمكانتهم كناية عن شرفهم ومرتبتهم اصل المكانة المكان وهو محل الكون ثم تجوز للقرب والمرتبة والضمير
للاصنام وضمير العقلاء في بعض النسخ لكون المعبودية من خواص العقلاء وفي نسخة بمكانتها
وهو ظاهر وفي بعضها باللام بدل الباء اي لمكانتها قال المص في سورة نوح في قوله تعالى ولا تذرن

والرهو بفتح الهاء مصدر صرح به
المص في سورة النجم والرسول يجئ
مصدرا بمعنى الرسالة كما قاله المص
في سورة الشعراء وفي نسخة احرف

وداً ولا سواعاً الآية قيل هي اسماء رجال صالحين كانوا بين ادم ونوح فلما ماتوا صوروا ابنز كابهم
فلما طال الزمان عبدوا وقد انتقلت الى العرب انتهى وهذا منشأ زعمهم بمكانتها عند الله تعالى فتأمل
قوله ويدل عليه قوله تعالى انكم وما تعبدون الاية فان هذه الاية كالتفسير بما نحن فيه فان قوله تعالى
انكم في معنى الناس وما تعبدون من دون الله في معنى الحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها وانما
قلنا كالتفسير لان هذه الاية مكية وما نحن فيه مدنية وما تعبدون وان كان عاما لغير الحجارة ايضا
كالشياطين وغير ذلك من الجمادات فالدلالة باعتبار عمومه الحجارة والمراد بحصب جهنم ما يرمى به اليها
ويهيج به فيعذب الكفار بتلك الحجارة التي ترمى اليها وتشتعل نار جهنم بها ولهذا قال عذبوا بما هو وصيغة
المضي لتحقق الوقوع وهذا عذاب جسماني وقوله او بنقيض ما كانوا اشارة الى عذاب روحاني فلفظة
او لمنع الخلو فلو قدمه لكان اولى اذ العذاب الروحاني اقوى قوله في تحسرهم بالحاء المهملة اي ايقاعهم
في الحسرة وهي اشد الغم والحزن والندامة على ما فات قيل وفي نسخة كما في الكشاف في تخسرهم بالخاء المعجمة
من الخسران والمناسب لعذاب الروحاني هو الاول **قوله** وقيل الذهب والفضة لكن لا مطلقا بل الذهب والفضة
التي كانوا لا يؤدون زكوتها فان ما ادى زكوتها فليس بكنز يترتب عليه العذاب فمراد المص بقوله التي
كانوا يكنزونها ما ذكرنا وقد صرح به المص في سورة التوبة والفضة والذهب يسمى حجرا كما في القاموس
وقد ورد في الحديث ولما كان هذا عاما لكل مانع الزكوة لم يرض به المص فقال وعلى هذا لم يكن لتخصيص الله
وقد قال تعالى اعدت للكافرين الان يقال ان هذا التعذيب غير ذلك لانه بايقادها وجعلها بقدرته مما
يشتعل كالحطب وتعذيب مانعي الذكوة باحماءها وكيهم لانهم لما تدا وا والجمع ما كان اخذوا انهم الكي كما
قال فتكوى بها جباههم الاية وشتان ما بينهما كذا قيل ولا يخفى ما فيه لان هذا الوجه يقتضي ايضا عدم صحة
تعذيب الكفار بها الا بالاحماء والكي لا بالاشتعال في جهنم والايلايم قوله تعالى اعدت للكافرين فالوجه
للتخصيص هو ان العذاب في الكفار للخلود والتأبيد هو الكامل المتبادر عند الاطلاق كان عذاب
المسلمين لانقطاعهم كلا عذاب بالنسبة الى عذاب الكفار **قوله** وقيل حجارة الكبريت وجه التمريض
ظاهر من تقريره وهذا اضعف كما ان الثاني ضعيف ولذا اخره عنه وبالغ في الانكار قوله تخصيص بغير
دليل لخلاف التفسيرين السابقين فان قوله تعالى انكم وما تعبدون الاية دليل على التفسير الاول وقوله تعالى
والذين يكنزون الذهب والفضة الاية قرينة على التفسير الثاني والقران يفسر بعضه بعضا كما هو
المشهور والمراد بالتخصيص هنا التقييد اذ في الحجارة وكذا ان تقول الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق
عند عدم القرينة على العهد فهذه عام خص منه البعض بدليل كما عرفت وكذا الناس عام خص منه
البعض بدلالة اعدت للكافرين **قوله** وتفاقم لهبها الى قوله عني به جواب عن قولهم ان القرينة العقلية
قائمة عليه لانه لا يتقد من الحجارة غيره مع انه الثابت في التفاسير المأثورة دون غيره فانه اخرج مسندا
في السنن وصحح روايته عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم الطبراني والحاكم والبيهقي
وغيرهم وحاصل الجواب ان صحة هذه الرواية غير معلومة ولئن سلم صحته فلا بد وان يكون مأولا

بان الاحجار

بان الاحجار كلها اي الاحجار التي يعبدونها لتلك النار لحجارة الكبريت والداعي الى هذا التأويل
كون المعنيين الاولين مؤيدان بالايات كما عرفته والقول بان التفسير الوارد عن الصحابة فيما يتعلق
بامر الاخرة له حكم الرفع باجماع المحدثين لا يفيد اذ الاخبار الاحاد لا تقاوم بالايات وكذا القول
بانه قد رجحه كثير من المفسرين وعللوه بانه اشد حرا واكثر التهابا واسرع ايقادا مع نتن ريحه وكثرة
دخانه وكثافته وشدة التصاقه بالابدان فللتخصيص وجه بل وجوه رواية ودراية ضعيف لما عرفته
من ان مثل هذا لا يعارض ما ذكره المص حيث ايده بالاية الكريمة والقول ان الاحجار كلها في النشأة
الاخرى في غاية من الصفة كحجارة الكبريت والعجب من البعض بعد ما حقق المص مرامه بحيث
لا مجال لانكاره نقل هذا المقال بحيث يوهم الاشكال **قوله** ولما كانت الاية مدنية الخ هذا شروع
في بيان وجه تعريف النار هنا وتنكيرها في سورة التحريم مع انها نار واحدة مذكورة بصفة واحدة
فلم عرفت هنا ونكرت هناك ولم يعكس او عرفت في الموضعين او نكرت فاشار الى وجه ما اختير
في النظم الجليل فقال ولما كانت الاية اي هذه الاية فاللام للعهد مدنية قوله نزلت بعد ما نزلت تفسير
لكون الاية مدنية واشارت الى ان هذه الاية كونها مصدرة بيا ايها الناس وما في التحريم بيا ايها الذين
امنوا لا ينافي ما ذكر لان ما ذكر عن علقمة من ان كل شيء نزل فيه يا ايها الناس فقد سبق توجيهه
لكن قالوا ان سورة التحريم وجميع اياتها مدنية بالاجماع وقد صرحوا به في هذه الاية بخصوصها فلا
وجه للقول بان تلك الاية وحدها من التحريم جاز ان تكون مكية ان صح الاجماع الا ان يقال ان الاجماع
غير مسلم فجاز كون السورة مدنية وهذه الاية مكية نزلت قبل الهجرة او نزلت بمكة ولو بعد
الهجرة فهذه الاية نزلت بعد ما نزل تلك الاية وهذه النكتة هي المناسب لكلام المص لكن
لا يخلو عن ضعف فالاولى ما يقال ان كون الصلة معلومة انما اشترط في غير مقام التفخيم والتهويل
كما نقل عن ابي حيان في شرح التسهيل او يقال انهم سمعوه من اهل الكتاب قبل ذلك ولما سمعوا
ادركوا منه نارا موصوفة بتلك الجملة فجعلت صلة فيما خوطب الكفار به واما المؤمنون فقد
علموا ذلك بسماع منه عليه السلام فكان انتساب تلك الصفة اعني وقودها الناس والحجارة
الاية الى الموصوف اي نارا معلوما لهم فوجه تنكيرها ح مع انها معهودة بهذا الانتساب انه قصد
التهويل والتشديد مع الاشارة الى الحضور في الذهن ولظهوره لم يتعرض المص لتوضيحه
حيث لم يقل وانما صح تنكير النار الخ على ان ما اشتهر من ان الاخبار بعد العلم بالنسبة اوصاف
وكما ان الاوصاف قبل العلم اخبار مبنى على الاغلب لما ذكرنا في توضيح قول المص وجعله الذي
خلقكم الخ ما حاصله ان صاحب الكشاف اشار في قوله تعالى هدى للمتقين الى ان الخطاب ان لم يكن
لمن عرف تفصيله كانت كاشفة فاشار الى ان قبل العلم بها قد تكون اوصافا **قوله** فانها يجب ان تكون
تلك الجملة الواقعة صلة قصة اما بالفعل او بالتمكن بالعلم ومع هذا انه حكم اغلبي لا كلي لما عرفت من انه
يجوز كون الصلة غير معلومة حين قصد التفخيم والتشديد **قوله** هيئت لهم الاعداد والعتاد

اخضار الشيء قبل الحاجة اليه وذلك عدة وعتيد ومنه اخذ الاستعداد قوله وجعلت عدة
كالعطف التفسيري بل التفسير لاعدت هو هذا لان فيه بيان مأخذ الاشتقاق وان همزة
الافعال للتعدية والجعل وحينئذ لازم معناه فلو اخره لكان اولى والعدة مااعددته لحوادث
الدهر من المال والسلاح يقال اخذ الامير عدته وعتاده بمعنى كما في الصحاح قوله لعذابهم تنبيه
على حذف المضاف وجعل النار عدة لهم للتهكم كجعلها نزلا وفيه تنبيه على ان النار بالذات معدة للكفار
وللعصاة بالعرض صرح به في سورة ال عمران قوله وقرئ اعتدت من الافعال كقوله تعالى واعتدنا
لهم عذابا اليما فيكون بتخفيف الدال من العتاد بفتح العين بمعنى العدة فالقراءتان بمعنى واحد
فان مأخذ الاشتقاق وان كان مغايرا فيهما لكن المعنى متحد قوله والجملة استيناف اى استيناف نحوى
اى ابتداء كلام قطع عما قبله ولم يعطف على الصلة السابقة اعتناء بشانه بجعله مقصودا بالذات
بالافادة غير تابع لما قبله او استيناف بياني جوابا لمن اعدت بالذات فبهذا القيد يندفع اشكال وهو
ان العصاة من الموحدين يلزم ان لا يكون حلول النار مع انه خلاف الاجماع لانه كما عرفته انها
معدة لهم بالعرض فلا حاجة الى الجواب بان النار التي وقودها الناس والحجارة هي للكفار خاصة
ولغيرهم نار غيرها وليت شعري ماذا يقول هذا القائل اذا استدل على ذلك بقوله تعالى واتقوا النار
التي اعدت للكافرين وجعل صلة بعد صلة كما في الخبر والصفة او بترك العاطف كما جنح اليه المحقق
التفتازاني ضعيف اما الاول فلما قالوا من ان تعدد الصلة غير جائز عندهم وان اوهم الخلاف
للامام المرزوقي حيث قال في شرح قول الهذلي بازى التي تهوى الى كل مغرب اذا اصفر لبط الشمس حان
انقلابها يجوز ان تتم الصلة عند قوله مغرب ويكون اذا اصفر كلاما اخر ويصلح ان تكون صلة بانفراده
كان المراد بازى التي تفعل ذا وهو هويها الى المغارب وتفعل ذا ايضا وهو انقلابها بالعشيات
لكنه لو عطف عليه بالواو كان احسن وابين ويكون هذا كقولك الذي ياكل ويشرب وحرف العطف
يحذف من اثناء الصلات اذا توالت والصفات كثيرا انتهى كذا قيل لكنه لما خالف لما تقرر عند الجمهور
من عدم الجواز لم يلتفت اليه حتى قال النحرير التفتازاني وعندي انها صلة بعد صلة كما في الخبر والصفة
فان ابيت بناء على انه لم يسطر في كتاب فليكن عطفا بترك العاطف قوله وفي الايتين دليل المراد
بالدليل دليل على ما هو اصطلاح الاصول والظاهر وفي الايتين دلالة على النبوة وحمل الدليل على المعنى
اللغوي وهو الارشاد اى الدلالة ليس ببعيد قوله الاول ما فيهما من التحدي حاصله ان العرب العرباء
مع غاية الفصاحة وتهالكهم على المعارضة قد ثبت اعجازهم وعدم قدرتهم على معارضة باقصر سورة
منه حتى خاطروا بمهجتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد
منهم الاتيان بشيء مما يدانيه فدل قطعا على انه من عند الله تعالى فعلم به صدق دعوى النبي عليه السلام
على عادتنا فثبت دلالة الآية على النبوة فلا يلتفت الى وهم من قال بان عجز طائفة مخصوصة لا يوجب
الاعجاز وعدم الاتيان في زمان مخصوص لا يوجب صحة صدق الاخبار بانهم لا يأتون به فيما يأتي من الزمان

برغاية الامر ثبوت ذلك بعد انقراضهم ان اختص الخطاب بهم والا فبعد انقراض الدنيا انتهى
ففيه خلل من وجوه اما اولا فلان هذا جار في كل معجزة فان عجز القوم المخصوص لا يوجب عجز
من عداهم فلا يثبت نبوة نبي من الانبياء عليهم السلام ما لم يظهر عجز كل من بعث اليهم اما بانقراض
عصرهم او بانقراض قوم بعث اليهم فما هو جوابكم فهو جوابنا واما ثانيا فلان عجزهم علم بعبارة
النص وعجز غيرهم بطريق الدلالة اذ البلاغة والفصاحة وايراد الكلام على وجه المطابقة لمقتضى
الحال متحققة في فصحاء عدنان وبلغاء قحطان على وجه الكمال كما اشار اليه المص هنا وفي الديباجة
فلما عجزوا عن ذلك فعجز غيرهم يعلم بطريق الاولوية على ان قوله تعالى ولن تفعلوا متضمن للاخبار
بانهم لا يأتون به في كل زمان من الازمنة الآتية بقرينة قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن
على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله الآية لا لان لن للتأبيد وايضا ان العجز كان ثانيا لمن
تحدى به من بلغاء عصره ولذلك لم يعارض وغيرهم عجز عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة
والتمييز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا يضره في ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد اولئك الاعلام كذا في شرح
المواقف نظيره ثبوت العجز لسحرة فرعون حين صارت العصا ثعبانا فثبت كونه معجزة وكذا اليد
البيضاء فكما لا مساغ لان يقال لا يثبت كونه معجزة بعجز قوم مخصوصين بل بثبوت ذلك بعد
انقراضهم كذلك لا مساغ هنا وبالجملة ايراد مثل هذه الشبهة يؤدي الى الفتنة العظيمة قوله
والتحدي مستفاد من قوله تعالى فأتوا بسورة والتحريض على الجد له من قوله تعالى وادعوا شهداءكم
بالتفريع متعلق بالتحريض والتقريع اللوم الشديد والتقريع والوعيد من قوله تعالى فاتقوا النار
التي الآية وكون السورة اقصر لانها اقل سورة والتحدي بها ابلغ في دفع الخصم المعاند اذ ربما يمكن ان
يقال ان العجز لكون السورة طويلة ولانها اقل ما يصدق عليه فيحمل عليه قوله ثم انهم مع كثرتهم الدفع
ما يقال ان عجز طائفة مخصوصة من المعارضة لا يدل على اعجازه فاشار الى دفعه بقوله ثم انهم مع
كثرتهم الخ فلما عجزوا عن ذلك علم عادة انه معجز عنه ابد الدهر اذ لا يتصور زيادة على ما كانوا عليه
من العدد والعدد كذا قيل وقدم التفصيل بالامر بدعليه والمهج بضم الميم وفتح الهاء جمع مهجة
بمعنى الروح قوله والثاني انهما الخ يتضمنان الاخبار عن الغيب والاخبار عن الغيب مستفاد من قوله
ولن تفعلوا ولا يلزم من تضمنهما ذلك تضمن كل واحد منهما بل مدخلية احدهما كافية في التضمن
فان الفعل المنفي بلن في الخبر عبارة عن الاتيان بالسورة المذكورة في الاية الاولى كانه قيل ولن تأتوا
السورة التي امرتهم باتيانها اظهارا لعجزكم فلا اشكال بان المتضمنة للاخبار عن الغيب هي الاية
الثانية فقط ولما كان في الاية اخبارا عن الغيب على ما هو به يكون من المعجزات كما صرح بمثله في تفسير
قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون حيث قال وفي الاية
اخبار بالغيب على ما هو به ان اريد بالموصول اشخاص باعيانهم فهي من المعجزات ولم يذكره هنا
لما ذكره في مثل هذا كما عرفت وكما سيأتي ولم يصب من قال ولقد احسن اعتبر فيها الاخبار المذكور

حتى قيل لم يمس احد منهم سلفا وخلفا

دليلا للنبوة من جهة كونه اخبارا عن الغيب لا من جهة انه معجز لان الاعجاز لا بد فيه من التحدي
ولم يثبت وقوع التحدي من جهة كونه اخبارا عن الغيب لان المراد بالمعجزة ما من شانه ان يكون معجزة
وقت التحدي وباب المجاز مفتوح حين تحقق القرينة والعلاقة وهنا كذلك وقيل قال في شرح
المواقف الشرط الرابع للمعجزات ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق به وهل يشترط
التصريح بالتحدي وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم والحق انه لا يشترط بل يكفي قرائن الاحوال
انتهى وما ذكرناه جواب اخر من جانب من اشترط التصريح بالتحدي ولما كان الاخبار عن الغيب واقعا
من مدعي النبوة فذلك الاخبار يكون دليلا على النبوة ولا احتمال لكونه كرامة وان كان واقعا عن من
لم يدع النبوة مع محافظة الحدود يكون كرامة وشتان ما بين المدعي للنبوة وغيره فلا اشكال بهذا
هنا كما صدر عن بعض الناس قوله فانهم لو عارضوه بشيء معتد به وان عارضوا بما ليس بشيء كما
نقل عن مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل لا امتنع خفاؤه
كيف لا وقد نقل من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء كمعارضة مسيلمة بامر وبقوله
والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطابخات طبخا فالآكلات اكلا وهذا كما ترى مع كونه سرقة
ضحكة لاولي الالباب فلو عارضوه بما يعتد به لنقل كما نقل ذلك عن المسيلمة قوله سيما والطاعنون
واصل استعمال سيما بلا لكن قد يحذف كما حكاه الرضي وقول الدماميني اني لم اقف عليه لا يسمع
فان نقل الشيخ الرضي كاف في ذلك لكنها مرادة ولهذا لا يتفاوت المعنى والواو التي تذكر بعدها
اعتراضية ذكره الرضي ايضا وقيل عاطفة على مقدر كانه قيل لا سيما المعروضون عنه والطاعنون وهذا
ضعيف والكلام في لفظة ما واعراب ما بعده قدم توضيحه في اوائل سورة البقرة في قوله سيما وقد راعى
في ذلك ما يعجز عنه الاديب الخ والطعن هو القدح في الشيء باسناد ما هو معيب اليه بزعمه والذب
بمعنى الدفع قوله والثالث انه عليه السلام لو شك في امره الخ وهذه المعارضة مع كثرتهم وكمال
فصاحتهم من جملة معجزاته عليه السلام فان مواجهة الواحد الجم الغفير من البلغاء الكاملين في
البلاغة الحريصين على الغلبة وان لم يغلبوا بالحروف ضاربوا بالسيوف ليس الا الثقة بالله تعالى
وعدم اضرارهم مع تهالكهم على ذلك ليس الا بعصمته تعالى وهذا كما قال في سورة هود في قوله تعالى
فكيدوني جميعا ثم لا تنظرون وهذا من جملة معجزاته فان مواجهة الجم الغفير من الجبابرة القتال
العطاش الى اراقة دمه بهذا الكلام ليس الا الثقة بالله تعالى الى اخره وهذا مراد المص هنا وان كان
فيه نوع اجمال وقد اوضحنا مراده وليس مراده انه عليه السلام لم يشك في امره حتى يقال ان عدم
الشك لا بد على في دعواه لا يعتبر دليلا على صحة مدعاه لجواز ان يكون جزمه غير مطابق للواقع بل مراده
على ما قررناه مواجهة الجم الغفير بالدعوة الى المعارضة بهذه المبالغة المؤدية الى المقاتلة ليس الا الثقة
من الله تعالى وعدم الاضرار ليس الا بعصمته وهذه الحالة تصديق من الله تعالى وهذا معنى المعجزة فقوله
لو شك في امره الخ بيان سبب جسارته عليه السلام على تلك المواجهة لا ان تيقنه لحقية ما عنده

غني زاده

معجزة وبهذا البيان اندفع ما قيل انه انما يدل على صحة نبوته عليه السلام ولو ثبت عصمته عن الخطأ
وهو فرع ثبوت نبوته عليه السلام فاثباته به مصادرة قوله فيدحض بدال وحاء مهملة وضاد
معجمة منصوب معطوف على ان يعارض مضارع دحض يدحض كمنع يمنع بصيغة المبني للفاعل
مثل قوله تعالى حجتهم داحضة الاية بمعنى الزائلة وهو مستعار من دحض الرجل قوله ثم شاع
حتى صار حقيقة فيما ذكر قوله دل على النار مخلوقة الآن اي دلالة غير قطعية وهذا مذهب اهل السنة
خلافا للمعتزلة ودليلهم قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها الاية فتعارض الدليلان فبقي قصة آدم
وحوا عليهما السلام سالما عن المعارضة وتمام تفصيله مذكور في علم الكلام وقد سبق الاشارة الى النار
اعدت بالذات للكفار واما عصاة الموحدين فلا يخلد فيها ولا يعذب باشد العذاب ولا بالعذاب
المهين بل عذابهم للتنقيح والاستعداد دخول المقام الامين اذ الطاري على صاحب الدار ليس مثله
في لزوم سكناها وتلبسه بما فيها التطفله عليها وكذا قيل ولذا ما لا يخفى قوله عطف على الجملة السابقة
اي مجموع قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا الاية والمعطوف مجموع قوله تعالى وبشر الذين
امنوا الى قوله خالدون اذ هذا من قبيل عطف القصة على القصة وهو بعطف جمل متعددة
مسوقة لمقصود على مجموع جمل اخرى مسوقة لغرض اخر فلا يطلب فيه التناسب في الخبرية
والانشائية ولا المشاركة في آحاد جملها بل يطلب التناسب بين القصتين والى هذا التفصيل
اشار المص بقوله والمق عطف حال من الا للاشارة الى ان المعتبر في عطف القصة على القصة
تناسب القصتين في الغرض المسوق له كل واحد من القصتين وهنا كذلك اذ بين الغرضين
تناسب تضاد اذ حال من آمن الايمان بالقران في الدنيا والتنعم بنعيم الجنان في العقبى وحال
من كفر الانكار بالقران والعذاب بالنيران في دار الانتقام والايمان والتنعم ضد الكفر والتألم
قوله على ما جرت الخ اشارة الى ربط هذه الاية بما قبلها والمراد بالجملة هنا معناها اللغوي لا ما اصطلح
عليه النحاة ولهذا فسرنا الجملة بالمجموع في الموضعين قال النحرير التفتازاني وحاصله انه عطف
مجموع على مجموع لا باعتبار عطف شيء من هذا على شيء من ذلك وقد يقع مثل هذا في المفردات كما
قيل في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن ان الواو الوسطى لعطف مجموع الصفتين
الاخيرتين على مجموع الاوليين وقال قدس سره هذا من قبيل عطف القصة على القصة اي
مجموع جمل متعددة على مجموع جمل اخرى وهذا وجه وجيه وانما الاشتباه في المثال اي مثال
صاحب الكشاف فان قولك زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمروا بالعفو والاطلاق فان
قوله زيد يعاقب بالقيد والارهاق يشتمل على جملتين كبرى وهي زيد يعاقب الخ وصغرى وهي
يعاقب الخ وقولك بشر عمروا بالعفو والاطلاق جملة واحدة عطفت في الظاهر على ما ليس يصح
عطفها عليه من احدى الاوليين والجواب انه اشار بما ذكره الى قضيتين متقابلتين
فكانه قال زيد يعاقب بالقيد والارهاق فما اسوء حاله وما اخسره فقد ابتلي ببلية كبرى وبشر عمروا

بالعفو والاطلاق فما احسن حاله وما ارجحه انتهى ولا يخفى ان مثل هذا التوجيه يمكن في اكثر مواضع
يظن عدم صحة العطف فيه اذ تصحيح العطف بالتقديرات في كل موضع مما لا يستتر في امكانه
فالوجه ان صاحب الكشاف اشار بهذا المثال الى ان عطف القصة على القصة لا يشترط كون
المتعاطفين جملا متعددة بل يكفي كون احدهما متعددة ويؤيده ان الفاضل الخيالي جوز كون
عطف نعم الوكيل على حسبي في قول المحقق التفتازاني وهو حسبي ونعم الوكيل عطف القصة على
القصة بلا ملاحظة الاخبارية والانشائية انتهى ولعله اخذ ذلك الجواز من قول صاحب الكشاف
زيد يعاقب للاخ بكون نعم الوكيل جملتين على تقدير وان كان وهو حسبي او حسبي جملة واحدة
نعم من قول صاحب الكشاف وان علم كون المتعاطفين جملا متعددة ففهم ايضا من اشارة
بهذا المثال جواز ما ذكرنا فلا يرد على الفاضل الخيالي ما اورده ارباب الحواشي من ان شرط العطف
في عطف القصة كون الطرفين جملا متعددة الخ فسبب صحة عطف القصة على القصة لما كان
متحققا في الصورة فما المانع من ذلك قوله تنشيطا اي ترغيبا لاكتساب ما ينجي وهو الايمان
والعمل الصالح الاوفق لقوله تعالى لها ما كسبت كما بينه المص هناك لكسب ما ينجي من الهلاك
والشقاء المؤبد وتثبيطا اي تاخيرا ومنعا عن اقتراف اي عن اكتساب ما يردي اي يهلك
اهلاكا لا منجاة منه قوله لا عطف الفعل على الفعل اي مع فاعله وحاصله لا عطف الجملة الفعلية
لاختلافهما خبرا وانشاء وهذا لكمال الانقطاع بينهما يمنع العطف فيصار الى عطف القصة بلا
ملاحظة الخبرية والانشائية قوله فيعطف بالنصب عطف على يطلب وقيل لعطفه على يجب قوله
او على فاتقوا عطف على قوله على الجملة السابقة باعادة الجار لطول ذكره ولما كان هذا العطف غير
صحيح بحسب الظاهر اما اولا فلانه لا بد من ارتباطه بالشرط المذكور اي فان لم تفعلوا العطف على
جزائه والربط خفي واما ثانيا فلانه يلزم منه عطف امر لمخاطب على الامر لمخاطب اخر من غير تصريح
بالنداء حاول بيان وجه بحيث يندفع به الوهمان المذكوران فقال لانهم في حاصلان المخاطب
بالامر الاول وان الكان الكافرين المعارضين ظاهرا لكن في الحقيقة خطاب للرسول عليه السلام لان
معنى اتقوا فانذرهم بالنار فيتحد المسند اليهما في المتعاطفين فارتفع الاشكال الثاني واما دفع
الاشكال الاول فلان قوله تعالى فاتقوا ليس بجزاء حقيقة بل كناية عنه كما توضيحه فحاصل جوابه
ان قوله فاتقوا انذار للكفار وقوله وبشر امر بتبشير المؤمنين وكل منهما مرتب على عدم المعارضة
بعد التحدي كما قرره من ان تبشير المؤمنين كتخويف الكافرين مترتب على عدم معارضة الكفرة
اذ ح يثبت كون القران معجزا ويتحقق صدق النبي عليه السلام فيكون تصديقه سببا للتبشير
بالثواب وتكذيبه للانذار بالعقاب وهذا القدر من الربط المعنوي كاف في عطفه على ذلك الجزاء
وان لم يكف في جعله جزاء ابتداء وهذا اذا اريد بالمؤمنين المؤمنين من المعارضين بعد التحدي واما
اذا اريد بهم مطلق المؤمنين ففي هذا الربط خفاء وان اريد المؤمنون الذين امنوا بلا معارضة

فعدم

قال بعض المحشين لانم اشتراط تعدد الجمل في الطرفين البتة بل النظاير العهود وعدم اشتراطه والتعدد الذي ذكره قدس سره تعسف انتهى وبالجملة تحقق التناسب الى لا وهو التناسب في الغرض المسوق له كونه مصحح للعطف بين جمل متعددة وبين العطف بين الجملتين على منه زيد يعاقب الخ لحكم بحيث لا بد له من بيان فارق منه

كما ان اشار اليه بقوله يستدعي ان يخوف اي النبي عليه السلام هؤلاء الكفرة كانه قيل فانذر هؤلاء الكفار بعد ظهور الحق والصواب وبشر هؤلاء المؤمنين كما قال وبشر الاية منه

فعدم الربط اجلى واخرى قوله ومن آمن به استحق حيث عطف على قوله فمن كفر به المتفرع على
ظهور الاعجاز يشير الى ان المراد بالمؤمنين المؤمنون من المعارضين المحجوجين مع ان الظاهر
المتبادر مطلق المؤمنين الى يوم الدين فلا جرم ضعف هذا الاحتمال لانه مع ما فيه من التعسف
البعيد الذي لا يليق بالنظم المجيد يستلزم بحسب الظاهر التخصيص المذكور ومن هذا ظهر
خلل ما قيل ان هذا العطف يشتمل على جهات من الحسن منها قرب المعطوف ومنها رعاية الجهة
اللفظية والوهمية بين بشر وفاتقوا لانه في معنى فانذر والجهة العقلية لاتفاقهما في السببية
فان ما ذكره وجه صحة العطف وهو موجود في الوجه الاول كما ذكرنا ثم انه لو سلم ما ذكره من تعدد
الجهة الجامعة لا يقاوم التكلف الذي التزم فيه كما ترى فالوجه الاول في غاية من العلو والبهاء
ولصعوبة هذا العطف على الناظرين ذهب صاحب المفتاح الى انه عطف على قل مقدرا قبل
يا ايها الناس اعبدوا فيكون ح مثل قوله تعالى وقل اني انا النذير المبين كما انزلنا على المقتسمين
حيث اسند الانزال الى نفسه عليه السلام وهو فعل الله تعالى لقربه واختصاصه كما ان اسناد الملائكة
الفعل الى انفسهم في قوله قدرنا انها لمن الغابرين لذلك الاختصاص فلا اشكال بانه لا يصح قل
ان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا لوروده مثل هذا في التنزيل الحميد كما عرفته ولا يحتاج في دفعه
الى ان يقال والمعنى قل ان كنتم في ريب مما نزل الله علي او بتقدير القول اي قل قال الله تعالى ان كنتم
وليت شعري كيف تجاسروا على تغيير النظم الكريم بتغيير كثير مع ان اسناد الفعل الى غير ما هو له
شايع في كلام البلغاء لا سيما في كلام الله الاعلى تفكر فان العقل يتحير ومن هذا القبيل قوله تعالى
وما انا عليكم بحفيظ اي وما انا منذر والله هو الحفيظ عليكم قال المص هناك وهذا الكلام ورد
على لسان الرسول عليه السلام وقال صاحب التلخيص هو عطف على محذوف قبل قوله وبشر
اي انذر الكافرين بالنار وبشر الذين امنوا ولا يبعد ان لا يكون الواو للعطف فيكون كلاما
مبتدأ مسوقا للامر بتبشير المؤمنين اثر ترهيب المشركين لما ذكره من جري العادة الالهية
من ان يشفع الترغيب وصاحب التلخيص يضطر الى ان يقال ان جملة انذر جملة ابتدائية
وبشر عطف عليه قوله وانه امر الرسول عليه السلام هذا ان قيل ان الخطاب مختص به عليه السلام
كما هو الظاهر المتبادر فيعلم حكم عالم كل عصر او كل احد يكون الخطاب له خطابا لامته ما لم يكن
خصيصا به عليه السلام وقد صرح به المص في قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الاية او عالم
كل عصر فيدخل عليه السلام دخولا اوليا وفيه اشارة الى ان الخطاب المشافهة عام للمعدومين
فضلا عن الموجودين الغائبين وقدم الكلام فيه في قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا وليس التعميم
مختص بمذهب المالكي او كل احد في فعلى التقديرين يكون الخطاب على غير اصله وهو كونه لمعين
فيكون الخطاب فيهما لغير معين فيكون ضمير الخطاب المستتر في بشر مجازا مرسلا او استعارة مصرحة
والعموم الشمولي مستفاد من القرينة والا فيفيد الشمول البدلي فيراد به فرد غير معين وقد اوضحنا

هذا المقام في شرح الرسالة العلمية بعون الله الملك العلام قوله ولم يخاطبهم اى المؤمنين كما خاطب
الكفرة اى بحسب الظاهر على تقدير تخجيا لشانهم فان من حصل له ما يسره الاعلام بارسال الخبر
اليه ادخل في التعظيم من اعلامه بنفسه لاسيما ارساله بالرسول الاكرم الافضل فلا اشكال بان
لذة المخاطبة بما يسره ابلغ في التعظيم ولو خوطبوا به لكان تعظيما ايضا ولذا قال المص في تفسير
قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا اجبر الكلفة العبادة بلذة المخاطبة وقوله وايذانا بانهم لا من جملة
العلة فلا ريب في ان المجموع لا يحصل الا بالطريق المذكور واما خطاب الكفار فخطاب المعاتبة قوله
وايذانا بانهم احقاء بالمدح جمع حقيق بمعنى كثير الاستحقاق ويهنوا من التهنئة مضارع مجهول مثل
يبشر والعطف تفسير له لان التهنئة يراد به البشارة ايضا والا فاصل معناه التبريك وهو غير
التبشير فيكون لازم معناه قوله وقرئ وبشر الخ وعطفه على اعدت لكون بشر في قوة اعدت
الجنة للمؤمنين فالمسند اليهما متقابلان فيكون الجامع وهميا فيكون اعدت للكافرين استينافا
بيانيا كانه قيل لمن اعدت وما اعد لغيرهم او استيناف نحوي اذ في تقرير السؤال نوع ركاكة ولا منشأ
للسؤال عن المعطوف ظاهر وانما حمله على الاستيناف اذ الحال لا يسوغ في المعطوف قوله والبشارة
بكسر الباء اسم مصدر في الصحاح بشرت الرجل ابشره بالضم بشورا من البشرى وكذلك الابشار
والتبشير ثلث لغات والاسم البشارة والبشارة بالضم والكسر والبشارة بالفتح الجمال والخبر السار المراد
بالخبر الاخبار لا الكلام الخبري بقرينة فاخبروه الخ فالبشارة اسم مصدر كالسلام بمعنى التسليم وهذا
اى كون البشارة بمعنى الاخبار السار الخبر هو الصحيح وقيل انها في اللغة مطلق الخبر لكنها غلبت في الخير
نقل عن الراغب انه قال البشرة ظاهر الجلد والادم باطنه قيل وفي كلام ابن قتيبة عكسه وتبعه بعض
اللغويين وبشرته اخبرته بسار بسط وجهه وذلك ان النفس اذا سرت انتشر الدم فيها انتشار
الماء في الشجر فيبسط الوجه وغصونه قوله فانه الخ بيان وجه تسميته وسره ما ذكر آنفا قوله فانه يظهر
قرينة على ان مراده الخبر السار الذي يحدث السرور للمخبر في الحقيقة مع كون المخبر به غافلا عما اخبر به
وكذا قوله ولذلك قال الفقهاء الخ يدل على ان مراده ذلك فلا فرق بين كلام المص والكشاف ولم يذكر
الصدق لان السرور حصل بمجرد الاخبار السار صادقا كان او كاذبا وزواله بعد ظهور خلافه فيما اذا كان
كاذبا لا يضر والقول بان تغير بشرة الوجه لا يحصل بدون الصدق خلاف الوجدان الصادق اذ البقاء
ليس شرطا في تحقق البشارة اللغوية مع ان السرور لا يزول لعدم ظهور كذبه نعم كون السرور تاما انما
هو بصدقه فمن شرط كون الخبر صادقا فقد اعتبر فرده الكامل لا لكونه شرطا في اللغة اذا اختصاص البشارة بالصدق
اصطلاحي فقهي وبيان الشيخين ليس على اصطلاحه وانما ذكر مسئلة العتق توضيحا لدلالة اللفظ على
السرور وكون المخبر به غافلا عما اخبر به حيث فرقوا بين قوله من بشرني وقوله من اخبرني الخ ولو قيل
المراد بالسرور السرور التام وهو لا يكون الا بالصدق فلا يحتاج الى ذكر الصدق ومن ذكره لمزيد التوضيح
لم يبعد لكن التعميم الى جميع الافراد هو المناسب لمقام التعريف قوله فاخبروه فرادى الخ فيه اشارة الى انهم

لواخبروه

لواخبروه جميعا عتقوا كلهم لانهم بشروه جميعا وانما لم يتعرض له لان كون المخبر به غافلا عما اخبر به
وشرط ذلك واضح فيما ذكره قوله فرادى جمع فرد على خلاف القياس وقيل جمع فردان وفردى مثل
سكارى جمع سكران وسكرى والانثى فردة وفردى كما في المصباح ولو قال اخبرني عتقوا جميعا سواء
اخبروه بعد علم مولاهم او لا خلافا لمالك فانه قال من اخبرني عتق الاول فان المراد البشارة
كما يشهد به العرف والجمهور قالوا ان الاخبار في المتعارف ذكر الكلام الخبري ويراد به معناه سواء
افاد العلم او لا وقد يذكر الكلام الخبري ولم يقصد به افادة مضمون الجملة ولا انه عالم به فيراد به
معنى اخر مناسب للمقام لكن ليس ما نحن من هذا القبيل ولما كان اكثر الاختلاف بين الحنفية
والشافعي وهم كانوا متفقين في هذه المسئلة قال ولذلك قال الفقهاء اى الحنفية والشافعي
ولم ينبه على خلاف المالك لما ذكرنا من ان معظم خلاف الشافعي مع الائمة الحنفية كما لم ينبه على موافقته
في المسئلة الاولى لما عرفته فههنا ان المسئلتان بناء على المذهبين والاعتراض بمثل هذا في غاية
السقوط وتسويد الصحائف بالخطوط قوله واما قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم فعلى التهكم اى انه
استعارة تبعية تهكمية لان البشارة عام في الاخبار السوء ايضا وما وقع في تلخيص الجامع
من ان البشارة في اللغة اسم الخبر بغير بشرة الوجه مطلقا الا انه غلب استعمالها في الخبر السار
وصار اللفظ حقيقة فيه حتى لا يفهم منه غيره يؤيد جانب الاستعارة ولا ينفيه كما زعم وتقرير
الاستعارة انه نزل التضاد وهو الانذار ههنا فانه ضد التبشير وان الحاصل للكفار الانذار لكن
نزل ذلك الانذار منزلة التبشير بواسطة التهكم والاستهزاء ولما نزل ذلك التضاد منزلة
التناسب بواسطة التهكم شبه الانذار بالتبشير فذكر اسم المشبه به وهو التبشير واريد المشبه
اى الانذار ثم اشتق من التبشير بمعنى الانذار الفعل فقيل فبشرهم بعذاب اليم والقرينة المفعول
والعلاقة المشابهة بالتاويل المذكور وليس العلاقة ووجه الشبه بين التبشير والانذار هو التضاد
اى كون كل منهما ضدا للآخر فانا اذا قلنا للانذار هو التبشير واردنا التصريح بوجه الشبه لم يتات لنا
ان نقول في التضاد او في مناسبة الضدية بل انما يصح ان نقول هو اى الانذار بشارة في القاء
السرور ومعلوم ان الى صار في المشبه هو ضد السرور اى الالم والحزن لكن نزلنا منزلة السرور
بواسطة التهكم في النظم الكريم او بواسطة التمليح في غيره لاشتراكهما في الضدية قوله او على طريقة
قوله اى قول الشاعر وهو عمرو بن معدي من قصيدة طويلة اولها وخيل قد دلفت لها بخيل اراد
بالخيل جماعة الفرسان ودلفت بمعنى دنوت وقربت للحرب تحية بينهم التحية ما يحيا به احد المتلاقيين
الاخر ويعظمه كالسلام ونحوه وجعل الضرب تحية ليس الا للسخرية قيل ومنها ان ينزل ما يقع موقع
شئ بدلا عنه منزلته بلا تشبيه ولا استعارة كما في الاستثناء المنقطع وما يضاهيه سواء كان بطريق
الحمل كما في قوله تحية بينهم او بدونه كما في قوله فاعتبوا بالصيلم وليس هذا من المجاز لذكر طرفيه مرادا
بهما حقيقتهما ولا تشبيها لان التشبيه يعكس معناه ويفسده ومنه يعلم انه لا يصح فيه الاستعارة

ابن كمال پاشا

والباء في بخيل للتعدية

ایضا لابتنائها علی التشبیه انتهی قوله ولا تشبیها له ضعیف لان التشبیه ممکن بینهما کما یمکن
بین التبشیر والانذار والجبان والاسد بل الاستعارة ایضا ممکن کما اختاره البعض فی زید اسد
وقد سلف البیان فی تفسیر قوله تعالی صم بکم عمی والقول بان الشاعر جعل افراد التحیة نوعین
متعارفا وهو الکلام الجاری فیما بین الناس لقصد الاکرام وغیر متعارف وهو الضرب الوجیع
یؤید جانب الاستعارة اذ شان الاستعارة کذلک کما حقق فی محله فجعل الضرب الوجیع تحیة انما
هو بواسطة التهکم فیکون استعارة ایضا علی التهکم فلا یحسن التقابل بلفظة او اللهم الا ان
یقال ان البیت من قبیل الاسناد المجازی اذ اسناد ضرب وجیع الی التحیة اسناد الی غیر ما هو
له کما ان اسناد وجیع الی الضرب مجازی ففی البیت اسنادان مجازیان فیکون ح ایقاع التبشیر مرادا
معناه الحقیقی علی بعذاب الیم مجازا عقلیا اذ المجاز العقلی اعم من ان یکون فی النسبة الاسنادیة او غیرها
من النسب الایقاعیة فکما ان اسناد الفعل الی غیر ما حقه ان یسند الیه مجاز فکذا ایقاعه الی غیر ما
حقه ان یوقع علیه مجاز لانه جاز عن موضعه الاصلی فیکون مثل اجریت النهر فلا وجه لانکار هذا
فی النظم الجلیل وان امکن المناقشة فی البیت فح یکون فی الایة الکریمة وجهان الاول الاستعارة التهکمیة
وهو الارجح الابلغ والثانی المجاز العقلی فیحسن التقابل بین الوجهین ویحصل السلامة عن التکلیف
الذی اورده المحشون **قوله** من الصفات الغالبة ای لا یحتاج فی استعمالها الی تقدیر موصوف بحیث
لا توصف ولا یوصف به کالاسماء الجامدة الحطیئة بالحاء والطاء المهملتین مصغرا وفی اخره الهمزة واسمه
جرول بن اوس والحطیئة من حطئه اذا لطمه لقربه وقصره وحقارة منظره وقیل ان رجله
کانت محطوة ای لا اخمص لها وقیل غیر ذلک وکان ادرک خلافة عمر رضی الله تعالی عنه ولم یسلم
و بنو لأم طائفة من قبیلة طی کذا قیل قال مولانا خسرو وقال ابن الاثیر سبب قول الحطیئة ان النعمان
دعی بحلة من حلل الملوک وقال للوفود وفیهم اوس بن حارثة بن لأم الطائی احضروا فی غد فانی
ملبس هذه الحلة اکرمکم فلما کان الغد حضروا الا اوسا فقیل له لم تتخلف فقال ان کان المراد غیری
فاجمل الاشیاء بی ان لا احضر وان کنت المراد فسأطلب فلما جلس النعمان ولم یر اوسا قال اذهبوا
الیه وقولوا احضر آمنا مما خفت فحضر والبس الحلة فحسده قوم من اهله فقالوا للحطیئة اهجه ولک
ثلثمائة ناقة فقال کیف اهجو احدا کل ما فی رحلی حسبی شسع نعلی منه وانشد کیف الهجاء وما تنفک
صالحة من آل لأم بظهر الغیب تأتینی قوله تأتینی خبر ما تنفک وبظهر الغیب متعلق به علی ان الباء
للملابسة ای تأتینی ملتبسة بالغیب فاقحم الظهر مبالغة فیه حیث جعل له ظهر یستند الیه ویتقوی
والشاهد فی صالحة حیث ذکرها بلا موصوف والمراد بها فی البیت الوطئة الصالحة ای الحسنة قیل
والظهر مقحم مبالغة او استعارة بمعنی خلف الغیب وفیه مبالغة ایضا قیل وذکر فی مجازات الاثار النبویة
ان هذا القول مجاز ای قوله علیه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنی مجاز لان المراد بذلک ان المتصدق
انما یجب علیه الصدقة اذا کانت له قوة من غنی فالظهر هنا کنایة عن القوة فکان المال للغنی بمنزلة الظهر

الذی علیه اعتماده ولذلک یقال فلان ظهر فلان اذا کان یتقوی به ویلتجئ الیه فی الحوادث انتهی والحاصل
ان الظهر لیس بمقحم وعن ههنا ذهب بعضهم الی ان الظهر ههنا لیس بمقحم وشنع فقال فمن قال انه مقحم
ثم بین له فائدة الکنایة لم یصب انتهی والظاهر ان مراده الترديد بین کونه مقحما وبین عدم کونه
مقحما بل کنایة لانه بالنظر الی اصل المعنی لا یحتاج الیه فیکون مقحما لتحسین اللفظ وبالنظر الی افادة
المبالغة لا یکون مقحما بل یکون کنایة والبعض یدعی ان الاقحام بحسب اللغة لا ینافی الکنایة بحسب
البلاغة توضیحه انه لا حاجة الی لفظ الظهر لحصول المعنی الاصلی للکلام بدونه لکن زید فیه لیکون کنایة
فتحصل هذه الفائدة فالقائل الذی هو صاحب الکشف مصیب فی ذلک انتهی وهذا البیان یقتضی
ان یکون الظهر اطنابا لا مقحما وشتان ما بینهما فالوجه ما قررناه اولا فاحفظ هذا البیان فانه ینفعک
فی کل موضع ذکر فیه لفظ الظهر **قوله** وهی الصالحة ما سوغه الشرع ای جوزه واباحه تفعیل من ساغ
الشیء اذا سهل دخوله فی الحلق قال تعالی ولا یکاد یسیغه ثم تجوز به عن الاباحة لانها سهل التناول
ثم عم فطلق السهولة مشترکة فالمراد بالتجوز استعارة ویحتمل کونه مجازا مرسلا بعلاقة الاطلاق والتقیید
ذکر المقید وارید المطلق ثم ارید به المقید الاخر اما مجازا فیکون المجاز بمرتبتین او لکونه فردا من المطلق
ثم شاع وصار حقیقة عرفیة قوله وحسنه بمنزلة الفصل یخرج المباح الذی لا یترتب علیه ثواب ولا عقاب
فبقی المندوب والوجوب واما المباح بمعنی الاذن الشرعی فشامل للوجوب واخویه ولم یکتف باحسنه
الشرع مع انه اخصر لیکون التعریف مشتملا لمنزلة الجنس والفصل معا وفیه تنبیه علی ان الحسن ما حسنه
الشرع وهو مذهب الاشاعرة وقد فصل فی فن الاصول وتأنیثها علی تأویل الخصلة او الخلة بفتح الخاء
وتشدید اللام بمعنی الخصلة فالترديد لمجرد التحبیر فی العبارة والمراد ان ما سوغه الشرع وان کان مذکرا
لکنه عبر بالتأنیث لتأویله بالخصلة وهذا هو الملایم لکونها من الصفات الغالبة وقیل بان قدر موصوفها
الخصلة ای الخصلة الصالحات ثم للغلبة ترک ذکره ولا یخفی ضعفه وانما یقال ان التاء للنقل من الوصفیة
الی الاسمیة اذ التاء من المنقول عنه علی ما فهم من تقریره وقیل لانه قد یوصف وهذا مخالف لما سلف
من هذا القائل حیث قال فاجروه مجری الاسماء الجامدة فی عدم جریه علی الموصوف ولما قال بعض المحشین
یعنی صارت بحیث توصف ولا توصف به الا ان یتکلف ویقال ان الکلام محمول علی الاکثر لا علی الکلی
ولا یخفی بعده **قوله** واللام فیها للجنس المراد به لام الاستغراق ای جمیع ما یسوغ ویحسن ان یفعله المکلف
بالنظر الی حاله کالغنی والفقر والصحة والمرض والحضر والسفر والحر والعبد والذکر والانثی وغیر ذلک
مثلا فیفعل الغنی جمیع ما یجب علیه کالزکوة والحج مع الصلوة والصوم والفقیر یفعل الصلوة والصوم
وقس علیه ما عداهما من المریض والصحیح والحر والعبد قال المص فی سورة آل عمران فی قوله تعالی
یا ایها الذین امنوا اتقوا الله حق تقاته حق تقواه وما یجب منها وهو استفراغ الوسع فی القیام
بالمواجب والاجتناب عن المحارم کقوله تعالی فاتقوا الله ما استطعتم الایة اشار الی ان لکل مکلف حق
تقوی یغایر لمن عداه وبهذا یندفع کثیر من الاشکال منها ان المراد بالصالحات لیس جنس الجمع مطلقا

والالكفى الاقل وهو ثلثة من الاعمال او الاثنان ولا الجنس كله لامتناع ان يؤتى به احد وان قصد
التوزيع عاد المحذور وهو ان يكفى من كل ثلثة اعمال او اثنان بل اقل بناء على انقسام الاحاد على
الاحاد وجه الاندفاع هو ان المختار ان المراد الجنس كله لكن لا بالنسبة الى كل فرد فرد بل الى كل مكلف بالنظر
الى حاله والقرينة على هذه الارادة قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم الاية وما ثبت في الشرع لا حرج في الدين
فيجب على المكلف جميع ما يجب عليه بالنظر الى حاله اليقين هذا في الوجوب الشامل للفرض واما المندوب
فلا حرج فيه والغني والفقير والامراء والعلماء سواء فيه فعلم ان الاستغراق المشار اليه بالجنس عرفي لا
حقيقي نحو جمع الامير الصاغة والقول بان ارادة البعض متعين فيكون للعهد الذهني ضعيف لانه
ان اراد بالنسبة الى كل فرد بالنسبة الى حاله فلا يخفى فساده اذ المجموع بالنظر الى حاله معتبر البتة وان
اراد بالنسبة الى كل مكلف بدون تقييد بالنظر الى حاله فذلك البعض متفاوت في المكلفين فيؤول
الى الاستغراق العرفي اذ لا احد يجب عليه بعض الاحكام بدون ملاحظة حاله فاذا لوحظ حاله يكون ذلك
البعض كلا بالنظر اليه على انه يجوز ان يوجد واحد من المكلفين يجب عليه كل الاحكام باسرها فلا يتناول
العهد الذهني له والمؤمن الذي لم يعمل اصلا او عمل عملا واحدا او آمن ومات قبل ان يعمل او بلغ ومات قبل
ان يعمل فمعرفة كونه مبشرا من موضع اخر والفرق بين المفرد المحلى بلام الاستغراق والجمع المحلى بلامه واستغراق
المفرد اشمل من استغراق الجمع والكلام عليه مذكور في المطول مفصلا وليس هنا محل تفصيله **قوله** وعطف
العمل اي عطفه في ضمن عطف عملوا على جملة امنوا وانما اختار هذه المسامحة لان البيان المذكور انما
يحصل به قوله لهم تبا اسم فاعل والمراد بالحكم التبشير بقرينة قوله في استحقاق هذه البشارة والبشارة
وان تقدمت لكن تعلق الحكم بالمشتق يفيد علية مأخذ الاشتقاق فهي متقدمة بالذات ولو اريد
بالحكم الحكم بان لهم جنات الاية لاستغنى عن هذا التكلف قوله هذه البشارة باعتبار كون البشارة بها
واطلاق الحكم يشعر بذلك اذ لا حكم في التبشير معلل حتى يعلل به الا بتأويل مجموع الامرين اي الايمان والعمل
والمراد ان السبب العادي بمقتضى الوعد الالهي في استحقاق هذه البشارة على وجه الكمال بحيث لا يشوبه
مؤاخذة ولا معاتبة مجموع الامرين واما الايمان وحده وان كان منجيا سببا لاستحقاق البشارة المذكورة
لكن يخاف عليه سبق العذاب في الدار الحجاب فلا يوجد في الايمان وحده سبب استحقاقها على وجه الكمال
لا مطلقا فلا اشكال بانه مذهب المعتزلة وانه تبع فيه الزمخشري كيف لا وقد صرح المص في كتابه ان الايمان
منج وحده كما هو مذهب السنة والقول بان العمل جزء من الايمان عند الشافعي وهو مذهب المص ضعيف
لان مرادهم الايمان الكامل الى يرى الى قوله وفيه دليل على ان الاعمال الخ فانه صريح في الايمان هو التصديق
عندهم والعمل خارج عنه **قوله** فان الايمان الذي عبارة عن التحقيق اي التصديق على وجه اليقين
اذ هو مصدر حققه اذا صدقه كما في القاموس وقيدنا باليقين اذ الظن الغالب لا يعتبر في الايمان
عند الشافعي فقوله والتصديق عطف تفسيري له ولو عكسه لكان اظهر واكتفى به لانه ركن اعظم
لا يحتمل السقوط والقرينة على ان الاقرار ركن عنده ما ذكره صريحا في قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب

من قوله ولعل الحق هو الثاني الخ وعدم ذكره هنا لما ذكرنا ويحتمل ان يكون اشارة الى قول آخر وهو
ان التصديق بالغيب كاف والاشارة الى القولين في الموضعين من عادة الشيخين فلا وجه للاشكال
بان هذا مخالف لما اختاره فيما سبق والبعض حمل التحقيق على التصديق بالقلب والتصديق
على الاقرار اللساني وهذا جيد اذ صح استعمال ذلك بل التصديق من افعال القلب اصل واس اي موقوف
عليه لصحة الطاعات والمبرات والعمل الصالح ويدخل فيه التروك كالبناء عليه وانما قال كالبناء عليه
مع قوله اصل من غير تشبيه لان البناء الحقيقي غير متحقق فيه بخلاف الاصالة في الايمان واما اس ففيه
تشبيه بليغ للمبالغة فيه ولو ترك التشبيه هنا ايضا لكان له وجه لكن اختير التشبيه هنا تنبيها على الفرق
بين المطلبين ولا غناء بفتح الغين المعجمة والمد الفائدة اي لا فائدة ولا اعتبار بانس اعتبارا معتدا به
فالنفي راجع الى الكمال مثل قوله عليه السلام لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد وهذا كثير شايع والقرينة
على ذلك قوله وفيه دليل على انها خارجة الخ فانه صريح في ان الاس وحده كاف وقد صرح به في بعض المواضع
كما سلف بيانه اي وفيه اي في عطف العمل على الايمان دليل على انها اي الاعمال خارجة عن حقيقة الايمان
الشرعي المنجي عن العذاب المخلد والكافي في دخول الجنة وهذا مع كونه معلوما مشهورا عند اهل السنة
قد صرح المص طاب الله ثراه في بعض المواضع فما وجه من قال ان اراد خروجه عن مسمى الايمان المنجي
في الشرع فممنوع وان اراد خروجه عن الايمان اللغوي فقليل الجدوى فما معنا اعتبار المعنى اللغوي هنا
فهل هذا الا تعصب ولا يناسب مثل هذا في العلوم الشرعية لا سيما في اساسها والمراد خروج مطلق
العمل الشامل للمندوب كما عرفته فيكون اشارة الى رد بعض المعتزلة القائلين بدخول جميع الاعمال
وان اريد خروج الاعمال الواجبة كما هو بعض المعتزلة فالدلالة على ذلك اما بان يقال انه يلزم من عدم
اعتبار العام في الايمان عدم اعتبار الخاص فيه اذ انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص فلا يعرف وجه
قول من قال انه لا يلزم من عدم اعتبار العام في الايمان عدم اعتبار الخاص فيجوز عطف العمل العام
على الايمان لمغايرته له وخروجه عنه مع دخول خواصه فيه وهي الواجبات انتهى كما ان انتفاء الجوهر وخروجه
عن ماهية شيء يستلزم خروج كل اخص من الجوهر من تلك الماهية كذلك خروج العمل العام عن الايمان
يستلزم خروج كل اخص من الايمان وكذا ان تقول ان المراد بالعمل الصالح هو الواجبات لكونها فردا
كاملا منه فوجه الدلالة ح ظاهر **قوله** اذ الاصل لا يعطف على نفسه وان عطف في بعض المواضع كعطف
الدين على الملة فباعتبار التغاير الاعتباري لنكتة دعت اليه لكنه خلاف الاصل قيل هذا ناظر الى كون الايمان
نفس الطاعات لان المعتزلة نقل عنهم انهم يدعون نقل الايمان في الشرع الى فعل الطاعات كما قرر في كتب
الاصول وهذا مع كونه غير مشهور عنهم لا يلايم قوله وفيه دليل على انها خارجة عن مسمى الايمان فالوجه ان ذكره
تمهيد لقوله وما هو داخل فيه لانه ناظر الى كون العمل جزءا منه فرده بانه لو كان جزءا منه لما عطف عليه وهذا
دليل اقناعي ظني ولنا دليل يفيد اليقين مذكور في علم الكلام واصل ان لهم بان لهم لان التبشير يتعدى
بالباء وفي محله بعد الحذف قولان فقال سيبويه والفراء انه منصوب بنزع الخافض الخ وقال الخليل والكسائي

انه مجرور باضماره فلا اشارة الى هذا الاختلاف رد في توجيه الاعراب قوله والجنة المرة من الجن اى مصدر
بناء المرة سياتى وجه اختياره ومدار التركيب اى التركيب من الجيم والنون ومعنى مداره لا ينفك عنه
كالجنين لكونه ولدا مستورا في بطن امه والجنان بفتح الجيم اى القلب والجنون لكونه ستورا العقل والجنة
بضم الجيم والجن وهذا مثل ما قال فيما مضى ولو استقريت الالفاظ وجدت كلما فاؤه نون وعينه فاء
والا على معنى الذهاب لكنه تفنن ههنا فقال ومداره لا ومراده ولو استقريت الالفاظ وجد كلما فاؤه جيم
وعينه نون دالا على معنى الستر قوله سمي به اى بالجنة تذكيره لكون التاء مصدرية الشجر المظلل صفة
بيان للواقع او احتراز عن الشجر الواقع في محل لا يكون له ظل او لعدم التفات اغصانه كما هو
الظاهر من قوله المظلل لالتفات اغصانه اى اتصال بعضها ببعض للمبالغة بجعل الذات عين المصدر
حيث سمي الشجر القائم بذاته بالمصدر كانه ستر ما تحته سترة واحدة وهى ابلغ من الستر تدريجا وانما
قال كانه لانه لا يستره سترة واحدة في الواقع بل يشبه ذلك فلما كان في الستر تاما كاملا سمي بالمصدر
مجازا كانه تجسم من الستر فكان عين ستر وقيده بالواحدة للاشارة الى معنى التاء والى منشأ المبالغة
التامة في التعبير بالمصدر مبالغة وفي تعبيره بالتاء مبالغة اخرى قوله قال اى زهير كان عيني في غربي
مقتلة من النواضح تسقي جنة سحقا والغرب الدلو الكبير والمقتلة بصيغة اسم المفعول من تفعيل
القتيل الذى بمعنى الناقة التى كثر استعمالها حتى سهل انقيادها النواضح جمع ناضح وهو البعير الذى
يستقى عليه ويستعمل في اخراج الماء من الابار سحقا بضمتين جمع سحوق وهى النخلة الطويلة لا
المرتفعة جدا بالغ في تتابع دموع عينه وقال كان عيني كائنتان في دلوين عظيمين لناقة مذللة
من السواقي تسقي جنة اى نخلا سحقا طوالا اختار الغرب وهى الدلو العظيمة وثناها اشعارا بدوام
الانسكاب بتعاقبهما في المجئ والذهاب اذ لا تزال تصب واحدة وترسل اخرى وذكر المقتلة لانها
تخرج الدملاء ووصفها بانها من النواضح المتمرنة على العمل واورد الجنة الدالة على الكثرة والالتفاف
والنخل المفتقرة الى الماء الكثير والسقي الوفير لا سيما السحق منها كذا بينه شراح الكشاف قيل وفي جعل
عينيه في الغربين دون ان يجعلها غربين كناية لطيفة كان ما ينصب من الغربين ينصب من العينين
ومحل الاستشهاد جنة حيث اطلق على الشجر بدون الارض قوله ثم البستان عطف على الشجر لما فيه
من الاشجار لا بيان وجه التسمية من اطلاق اسم الحال على المحل والبستان كما يطلق على الارض التى
فيها الاشجار يطلق على الاشجار وحدها وورد في شعر الاعشى بمعنى النخل خاصة كما ذكره الجواليقي كذا قيل
واصله بالفارسية بوى ستان وبوى الرائحة الطيبة وستان بمعنى المكان والناحية فخفف بحذف
الياء والواو وخص بالاشجار التى تقطر برود النسيم بطيب الازهار ثم عرب ونقل بهذا المعنى ثم
توسعوا فيه واطلقوا على الاشجار نفسها ومن هذا البيان علم ان مراد المص من عدول قول الزمخشري
الجنة البستان من النخل والشجر لا ليس الرد على الزمخشري بل تنقيح مرامه باوضح العبارات نعم ظاهر
عبارته يوهم الاقتصار على احد معنيين وعن هذا ذهب بعضهم ان قول المص سمي الشجر المظلل

رد على العلامة حيث قال والجنة فان المفهوم منه ان تكون الجنة موضوعة للبستان ابتداء
قوله المتكاثفة اى المتلاصقة الملتفة لكثرتها والظاهر ان المتكاثفة مستعارة من الكثافة المقابلة
للطافة والرقة قوله ثم دار الثواب اى دار النعيم ومقام كريم لا للدار الاخرة والتعبير بدار الثواب
اى دار الجزاء للاشارة الى كونها في مقابلة الايمان والاعمال الصالحات بمقتضى وعده تعالى وان كان
تفضلا ورحمة منه تعالى في حد ذاته قوله لما فيها من الجنان بيان وجه التسمية والمناسبة بين المنقول
والمنقول عنه المراد من الجنان جمع جنة بمعنى البستان الذى هو الارض مع الاشجار بشهادة سوق
الكلام حيث قال سمي به الشجر المظلل ثم البستان ثم دار الثواب في الظرفية من قبيل ظرفية الكل للجزء
وان اريد بها الاشجار فقط بناء على ان البستان يطلق عليها ايضا كما عرفته فيكون ظرفية المحل للحال
وقيل سميت بذلك لا لما فيها من الجنان المشتملة على الاشجار المستترة ما تحتها بل لتستر ما فيها من النعم التى
لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ما هو مستور عنا وان كان موجودا الآن فيكون
التسمية بالجنان من قبيل تسمية الشئ باحوال ما يقع فيها وهو خلاف الظاهر ولعل التمريض لهذا او نعمها
غير متناهية وما وجد منها اقل قليل مما لم يوجد بعد ويمكن ان يقال ان دار الثواب لكونها غائبة عنا وانها
موجودة الان سميت بها فلا حاجة الى ذكر من ان اصله هو الشجر المظلل ثم سمي به البستان ثم دار الثواب
وكذا ان كان وجه التسمية لكون نعمها غائبة عنا لا وجه لاعتبار النقل فيها ويمكن وجه التمريض هذا ايضا
لكن رجح ما اختاره لاشعاره بان دار الثواب مشتملة على الاشجار والانهار المثمرة والمروحة وايضا يلائم
ما ذكره قوله تجري من تحتها الانهار لكن اشجار الجنة هل هى باقية اشخاصها بعينها او بتجدد امثالها ففيه
تردد افنان جمع فن بمعنى النوع او جمع فنن بمعنى غصن قال المص في قوله تعالى ذواتا افنان قوله
وجمعها الخ والجنة من الاسماء الغالبة على دار الثواب الان غلبتها لم تصل الى حد العلمية كالصالحات
فيجمع تارة ويوجد اخرى نحو قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة الاية يراد به الجنس وينكر مثل
في هذه الاية ويعرف مثل قوله تعالى تلك الجنة التى الاية ويقع صفة للاسم الاشارة كما في هذه الآية وانما جمعت
ونكرت في هذه اشارة الى كونها متعددة ومتفاوتة درجة قوله لان الجنان على ما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى
عنهما تأييد للاول وفي كل واحدة مراتب لا بيان للتفاوت قيل وانما جمعت بهذا المعنى لانها كما تطلق على
المجموع تطلق على اماكن منها وعلى قدر المشترك بينهما ولولاه لم تصح الجمعية انتهى وهذا مثل العالم فانه
اسم للمجموع وعلى قدر المشترك فكما ان جمع العالم ليشمل كل ما تحته من الاجناس كذلك جمع الجنة ليشمل كل
درجات بلا توهم ان القصد الى فرد منها لكن كون الجنة موضوعة للمجموع وعلى قدر المشترك كما فهم من ذلك
النقل غير مصرح به في كلامهم والعهدة على ذلك القائل ثم هذه العلة علة مصححة لا موجبة الا يرى ان دار العقاب
مع كونها متعددة متفاوتة كما نطق به قوله تعالى لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم لم يجمع جنة
الفردوس وهى الجنة التى هى وسط الجنان واعليها كما في الحديث قال المص في اواخر سورة الكهف والفردوس
اعلى درجات الجنة واصله البستان الذي يجمع الكروم والنخل وجنة عدن العدن الاقامة يطلق على المجموع

وعلى درجة مخصوصة وهي المراد ههنا وهذه الجنان السبع على ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه
اسم لدرجة مخصوصة وقد يستعمل كل واحدة منها في مطلق الدرجة والظاهر ان التفاوت على حسب
الترتيب الذي ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فالاعلى جنة الفردوس كما عرفت ثم جنة
عدن وهكذا الى عليين وقد يراد بالعليين المكان الذي هو محل كتاب مرقوم فذلك المكان اما السماء الرابعة
او السابعة وكلاهما مرويان عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما او هي قائمة العرش اليمنى او سدرة المنتهى
او اعلى الامكنة وقد يطلق على الكتاب الجامع كما فصل في سورة المطففين وههنا اسم لدرجة من الجنان
قوله على حسب تفاوت الاعمال لا وفيه اشارة الى التوزيع بقاعدة ان الجمع اذا قوبل بالجمع يقتضي انقسام
الاحاد على الاحاد لكن لا بمعنى ان لكل من المؤمنين جنة واحدة اذ القرينة قائمة على خلافه بل بمعنى مقابلة
كل احد من المسلمين بما يختص به من الاعمال قوله على حسب تفاوت الاعمال والعمال اشارة اليه تأمل المص
في قوله تعالى نتبوأ من الجنة حيث نشاء اي نتبوأ كل منا في اي مقام اراده من جنة الواسعة انتهى حيث
الجنة بجنة واحد المخصوصة به والتخصيص بقرينة العقلية والنقلية شايع في اصطلاحهم ومن زعم
ان حمل الجنات على الجنان الثمانية لا يلايمه مقابلة الجمع بالجمع لان مقتضاها الانقسام والتوزيع وقد روعي
ذلك في قرينها السابق ولا مجال لرعايتها هنا لعدم العهدية في توزيعها فقد زعم قيل ولا يلزم منه ان لا
يحتوي كل من الثمان على جنان صغاير كما حتوا كل من الافلاك السبع على افلاك صغار بين في علم الهيئة
بل المراد من المراتب تلك الجنات الصغار فلا يرد ما قيل يفهم من ظاهره ان لا يكون في واحدة منها جنات
ونص الكتاب ناطق بخلافه حيث قال تعالى جنات عدن تجري من تحتها الانهار انتهى وفي الحديث فيقول يا ابن
ادم ما يصر بيني منك ايرضيك ان اعطيك الدنيا اي قدرها ومثلها معها الحديث وفي رواية قال الله تعالى
هو لك وعشرة امثاله فاذا كان لواحد من اهل الجنة عشرة امثال الدنيا فكثرة الجنان وعظمها مما لا يعرف
كنهه فالمراد بصغار الجنان بالاضافة الى الجنان السبع او الثمان **قوله** واللام اي اللام في لهم للاستحقاق
هذا تمهيد لما ذهب اليه المعتزلة من اثابة الله تعالى واجب عليه وان استحقاق الثواب لذاته فاشار الرد
بقوله لا للذاته ثم استدل عليه بقوله فانه لا يكافي النعم السابقة اي الموجبة للعبادة وتلك خلق الانسان
على احسن النظام وخلق اباءه وسائر ما يحتاج اليه فهو كاجير اخذ الاجر قبل العمل فهو لا يستحق بعبادته
اجرا وثوابا لذاته فح يكاد ان يستشكل اذا كان الحال على هذا المنوال فمعنى الاستحقاق اشار الى دفعه بقوله
بل بجعل الشارع له والجزاء والاستحقاق بمقتضى وعده فلذا قال تعالى جزاء من ربك عطاء حسابا اي جزاء
بمقتضى وعده عطاء تفضلا منه اذ لا يجب عليه شيء واجتماع المتقابلين باعتبارين مما لا كلام في مساغه
قوله بل بشرط ان يستمر الخ الضمير في عليه راجع الى ما ترتب عليه الثواب من الايمان والعمل الصالح والاستمرار
عليه بعدم صدور ما ينافيه بعدم تخلل الردة معاذ الله تعالى فان تخلل الردة بطل اعماله الصالحة عندنا وعند الشافعي
لا يبطل وبقي موقوفا فان آمن بعده فالعمل الصالح باق كما كان كانه لم يتخلل الردة والا فحبطت اعمالهم
فلا يقيم لهم يوم القيمة وزنا فعلم منه ان مراده بالاستمرار عليه ليس عدم الردة فانه قد عرفت لا يضر مطلقا

فمعنى قيد اللام للاختصاص
لا للاستحقاق لكان
ولم يتعرض
اسلم من التكلف

بل الموت وهو مؤمن والبحث عن صحة قول المؤمن ان شاء الله ليس ههنا محل التام **قوله** فاولئك حبطت
اعمالهم هذه الاية تدل على ان الموت على الكفر محبط للعمل ولا خلاف فيه لاحد وما قال الامام من ان القول
بالاحباط باطل لان من اوتي بالايمان والعمل الصالح استحق الثواب الدائم فاذا كفر بعده استحق العقاب
الدائم ولا يجوز وجودهما جميعا ولا اندفع احدهما بالاخر اذ ليس زوال الباقي بطريان الطاري اولى من
اندفاع الطاري بقيام الباقي فمأول بان القول بالاحباط بحسب العقل كما فهم باطل من كلام الكشاف
حيث قال وركز في العقول ان الاحسان انما يستحق عليه المثوبة والثناء اذا لم يعقبه بما يفسده
واما الاحباط بحكم الشرعي فثابت كيف ينازع الامام فيه مع النص بعبارته ناطق به ولا يبعد ان يقال
ان مراده ان القول بالاحباط بالردة مطلقا سواء كان باقيا على ردته حتى يموت او آمن بعدها
باطل كما ذهب اليه الائمة الحنفية بل احباطه بها لا يكون بالموت على الكفر لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن
دينه الاية وكذا اشار بايراد هذه الآية الكريمة الى هذا الرد بطريق التلطف والايما وهذا التوجيه اولى
اذ لا حسن لان يقال ان الاحباط باطل بالعقل بل ثابت بالشرع والمحبط هو الله تعالى فان مآل القول بالحسن
والقبح العقليين وهذا عام ليس مختص بهذا المقام **قوله** ولعله سبحانه وتعالى لم يقيد اي الحكم بالثواب
على الايمان والعمل الصالح بالاستمرار عليه بالمعنى الذي ذكرناه في حل مرامه استغناء بها اي بهذه الاية لانه لما
كان المراد بالثواب الثواب الكامل بحيث لا يشوبه المؤاخذة فتفسير قوله بما فسرناه ليس فيه خلل كما زعم
حيث قال ومن قال اي لم يقيد الحكم بالثواب على الايمان والعمل الصالح له فقد اخطأ من وجهين احدهما
انه حمل كلام المص على مذهب المعتزلة له كيف يخطي ذلك وقد حكم في النظم الجليل بالثواب على الايمان والعمل
الصالح كما عرفت وجهه ثم قال والثاني انه لا استغناء عن قيد الثواب على العمل الصالح بتلك الاية اذ لا تعرض
فيها بالعمل الصالح والاستمرار عليه قوله فاولئك حبطت اعمالهم اشارة الى الثواب على العمل الصالح والاستمرار
عليه بالبقاء على الايمان وانت خبير بان الاستغناء انما يتم اذا علم تقدم نزول هذه الاية على قوله تعالى وبشر الذين
امنوا الاية ولعل المص اطلع على ذلك **قوله** اي من تحت اشجارها لما كان لفظة الجنة متعارفا استعماله
في دار الثواب وهي اخر ما نقلت هي اليه وانه اسم للعرصة وما عليها من الرياض والاشجار والابنية والغرف
احتيج الى تقدير مضاف اذ لا حسن في جري الانهار تحت العرصة بل النضرة في جري الانهار في اسفل اشجارها
او غرفها وقصورها فلا ينحصر تقدير المضاف على اشجارها واما اذا اريد بالجنات الاشجار اما بناء على المعنى
الثاني او بناء على البستان يعم الاشجار فقط كما قيل وان كان الظاهر خلافه فلا تقدير مضاف وكذا لا يحتاج
الى صنعة الاستخدام وقوله اي من تحت اشجارها اشارة الى ان الجنة عبارة عن مجموع العرصة والاشجار
لا الاشجار وحدها وان تقدير الاشجار اولى لانها جزء المعنى المراد قيل ويحتمل ان منابعها من تحت الجنان
وقد قال ابو البقاء من تحت ارضها انتهى وروى الطبراني عن ثمرة مرفوعا الفردوس ربوة الجنة واعلاها
واوسطها ومنها تفجر الانهار الاربعة وروى ابن مردويه عن ابي امامة مرفوعا ان اهل الفردوس يسمعون
اطيط العرش كذا في شرح المشكوة لعلي القاري عليه رحمة الباري فاذا انبع من تحتها صح ان يقال تجري من تحتها

الانهار لكن الينبوع ليس من تحت الجنان كلها لما سمعته وجه قول ابي البقاء انها تجري ارضها مانعة
عن رؤيتها فح لا كلام في حسنها وتلذ الاعين بها قوله قوله كما نراها اي الانهار جارية تحت الا توضيح
لما ذكره بالتشبيه اذ تشبيه المعقول الغائب بالحاضر المشاهد جاء يرى المعقول محسوسا لكن الكاف
ليست داخلة على المشبه به اذ المشبه به جري الانهار النابتة لها والمشبه جري الانهار تحت
اشجار الجنة وفيه تنبيه على ان المص حمل الجنات على البستان الذي هو مجموع العرصة والاشجار لا
لا الاشجار وحدها والا لما احتاج الى تقدير المضاف فمن حملها لم يصب قوله على شواطئها اي على جوانبها
وهي المراد من تحتها فانها تحت بالنسبة الى فروع الاشجار واغصانها وجانب بالنسبة الى اصولها
قوله تحت الاشجار فيه نوع رمز الى من في قوله تعالى تجري من تحتها الانهار زائدة وقد صرحوا بانها ابتدائية
حتى اوردوا عليه بان من الابتدائية تقتضي ان يكون ابتداء الجري من تحت الاشجار وما قيل
في دفعه ان المراد تجري من مكان كائن تحت الاشجار على التوسعة والتجوز لا يدفع الاشكال بالمرة
وفي اللباب ومن لابتداء الغاية وقيل زائدة وقيل بمعنى في وهما ضعيفان انتهى ولم يبين وجه
الضعف وكونه زائدة هو المنفهم من كلام المص اختيارا لمذهب الاخفش اوكونه بمعنى في
اوكونه لابتداء الغاية لا يخلو عن اضطراب كما عرفته قوله وعن مسروق بزنة منصور علم لمسروق بن
الاجدع التابعي الاخدود شق مستطيل في الارض وانها تجري على سطح الجنة منضبطة بالقدرة
والوقف على الانهار وهذا الاعتبار اولى هنا من الاحتمال الذي اشار بقوله كما تراها جارية تحت الاشجار
في هذا العالم حيث اشار الى ان لها اخدودا والاول ادل على القدرة التامة قوله واللام في الانهار
للجنس اي للجنس من حيث وجوده في ضمن بعض فرد ما وهو العهد الذهني عبر عنه بالجنس لانه من افراد
الجنس عند المحققين وليس مراده الجنس من حيث هو اذ الجري ليس من عوارض الماهية من
حيث هي هي وهو ظاهر وكونه من قبيل الرجل خير من المراة سهو ولا الجنس من حيث تحققه في ضمن
جميع الافراد اذ لا يجري تحتها جميع ما صدق عليه مفهوم النهر الا ان يقال ان المراد جميع انهار الجنة
فح يكون مآله العهد كما سيجيء وفي الكشف اي غير منظور فيه الى الاستغراق وعدمه كما هو مقتضاه مثل
اهلك الناس من الدينار والدرهم اي الحجران المعروفان من بين سائر الاحجار وكما يستعمل للعموم
في المقام الخطابي ولا اقل ما هو مقتضاه في المقام الاستدلالي وقد يستعمل من غير نظر الى الخصوص كما في المتن
وكما في هذه الاية وهو كثير ايضا ولا يخفى ما فيه من المخالفة لما هو المشهور وكذا اللام في الماء الجاري في
المثال المذكور للعهد الذهني حيث اخذ بوصف المعلومية في الذهن وتميزها من بين سائر الماهيات
في الذهن بخلاف المنكر وهذا البحث قد استقصي فيه الكلام في تعريف الحمد قول الطيبي في قول الزمخشري انه
للحاضر في الذهن انت تعلم ان الشيء لا يكون حاضرا في الذهن الا ان يكون عظيم الخطر معقودا به الهمم
اي تلك الانهار التي عرفت انها النعمة العظمى واللذة الكبرى محمول على وجود القرينة على ذلك والبيان
بالحصر تنبيها على كثرة فقصد المبالغة فعبر بالقصد والاعتراض عليه بان احدا لم يشترط ما ذكره

اذ الاصل ان يلي اداة التشبيه المشبه به وقد يليه غيره نحو قوله تعالى واضرب لهم مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء الاية

ع قيد رد على العصام الدين

في العهد الذهني غير مناسب لوضوح ان ظاهره ليس بمراد وكيف يقال انه ذهل عن مثل ادخل
السوق واشتر اللحم مع اشتهاره ومن هذا القبيل ولقد امر على اللئيم يسبني قوله او للعهد لان
والعهد اصل لا يصار الى غيره اذا تحقق قرينة عليه فاذا تحقق قرينة عليه هنا فلا يسوغ غيره
والا فلا يجوز اعتباره فتأمل في جوابه والمعهود هو الانهار المذكورة في الاية المذكورة من سورة
القتال مدنية على الاصح فح لا عهد وقيل انها مكية فح يكون قرينة على العهد وبهذا البيان ينكشف
الجواب عن الاشكال المذكور لم يتعرض المص كون اللام عوضا عن الاضافة كما في الكشاف لان مآله
مآل العهد صرح به حسن چلبي في حاشية المطول واما القول بان كون اللام عوضا عن المضاف اليه
مذهب الكوفيون وهو مذهب مرجوح ضعيف لان ابن هشام صرح في مغني اللبيب بان ذلك مذهب
الكوفيين وبعض البصريين وقد استعمله الزمخشري والمص في مواضع كثيرة فلا وجه لانكاره هنا قال المص
في قوله تعالى فان الجحيم هي المأوى اي مأواه فان اللام فيه ساد مسد الاضافة وكذا صرح به في قوله
تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وقوله تعالى واشتعل الرأس شيبا ونظائره كثيرة فالقول هنا بان المص
سكت عنه لعدم ارتضائه في غاية من السخافة على ان ترك الوجه الذي ذكر في الكشاف لكونه مزيفا
عنده ليس بكلي قوله والنهر بالفتح والسكون اي بفتح الهاء وهو العالية وسكون الهاء ايضا هكذا
فسره بعضهم ولم يرض بحمل العبارة على فتح النون وسكون الهاء لانها لغة غير عالية وهذا احسن لكن العطف
بالواو يؤيد الاحتمال الثاني وجعل الواو بمعنى او خلاف الظاهر لكن الاول يوافق قوله تعالى وفجرنا خلالهما نهرا
قوله المجرى الواسع اراد به الاخدود قوله فوق الجدول من تتمة التعريف كالنيل نهر مصر والفرات نهر
بغداد اي اخدود هما الذي يجري فيه الماء قال الزمخشري ان الفتح فيه افصح وهو في الاصل بمعنى الشق
فاطلق على المشقوق وهو المكان ولذا فسره المص بالمجرى والجدول اصغر الانهار كذا صرحوا ففي تعريف
المص النهر خلل اذ الجدول كما عرفت من افراد الانهار غايته انه اصغر الانهار ولو قيل ان الجدول اخدود هو
اصغر من الانهار لتم المرام قيل كالنيل والفرات هما نهران عظيمان وهو يحتمل ان يكون تمثيلا للنهر او للبحر ان لم
نقل انه مخصوص بالملح كما هو المشهور في الاستعمال قال الراغب اعتبر من البحر تارة ملوحته فقيل ماء بحر اي ملح
وابحر الماء ملح وقال بعضهم البحر يقال في الاصل للملح دون العذب وبحران تغليب وكلام المص حيث قال
والنهر دون البحر صريح في انهما لا يجتمعان وان النيل والفرات نهران لا بحران والتركيب للسعة اي تركيب
ما اوله نون ثم الهاء ثم الراء لا يخلو عن معنى السعة فان النهار اسم لضوء واسع ويقال انهرت الدم اي اسلته
بكثرة واما النهر بمعنى الزجر فالمراد به زجر بليغ كما فسره الراغب ففيه سعة معنوية قيل ومنه الرهن لان
فيه سعة للراهن والمرتهن فالمراد من التركيب التركيب من هذه الحروف مطلقا قوله والمراد ماؤها
الاولى ما حل فيها سواء كان ماء او لبنا او خمرا او عسلا اذ المذكور في الاية المذكورة هي الانهار الاربعة وكذا
المراد في الجنس فان الانهار التي تجري في اسفل انهار الجنة ليست انهار الماء فقط والجواب بان الكلام
محمول على التغليب او المجاز بذكر المقيد وارادة المطلق اي مطلق ما حل فيه بعيد وان صح في نفسه وكذا

الجواب بان الماء اصل يحصل به حيوة كل شئ فلذا خصص الذكر به لا يخلو عن تكلف قوله على الاضمار اى
على تقدير المضاف اى تجرى من تحتها مياه الانهار او ماء الانهار فتانيث تجرى على المعنى لان المراد به
الجنس او المجازاى مجاز مرسل بطريق ذكر المحل وارادة الحال قوله والمراد بها ماؤها على هذا ظاهر واما على
الاضمار ففيه تسامح اذ على تقدير المضاف لا يراد بالانهار ماؤها او المجارى انفسها فلا مجاز فى الحذف
ولا فى الكلمة وانما المجاز فى الاسناد ولهذا قال والاسناد الجرى اليها اى المجارى وهى الانهار انفسها مجاز
عقلى وهذا ابلغ من اخويه فيستحق التقديم لكن اختار طريق الترقى فذكر اولا تقدير المضاف ثم
ترقى وذكر كون الانهار مجازا مرسلا وهو ابلغ من ذلك ثم ترقى فجوز كون الاسناد مجازا عقليا وهذا
ابلغ من ذلك فان فيه المبالغة فى شدة الجريان كان شدة الجريان الماء وبلغت مبلغا تاما بحيث سرى الى
المجارى انفسها فجرت **قوله** صفة ثانية لجنات اى صفة مادحة لها كالصفة الاولى وهى تجرى فيكون منصوب
المحل واختير الفصل مع تحقق جواز العطف تنبيها على استقلالها بجيالها وانها صفة مدح غير تابعة لصفة
اخرى قدمه سلامة عن الحذف او خبر مبتدأ المحذوف اى الذى كلما رزقوا او هى كلما رزقوا والاول ارجح
والقرينة على تعيين المحذوف الذكر فيما قبله وسبب الترجيح كون الكلام مسوقا لتبشير المؤمنين
والجملة المحذوف المبتدأ مستانفة او من باب قطع النعت بالرفع فيكون حذف المبتدأ واجبا والقول
بان جواز القطع مشروط بان يعلم السامع اتصاف المنعوت بذلك النعت كما يعلم المتكلم لانه لو لم يعلم
فالمنعوت محتاج الى ذلك النعت ليميزه ولا قطع مع الحاجة مدفوع بانه لو سلم ذلك الشرط فعدم علم
السامع غير مسلم لا سيما النبى عليه السلام ولو سلم فتمكن العلم كاف فى مثل هذا المقام وفائدة حذف المبتدأ
الايجاز مع تحقق التناسب بين الجمل الثلث فى الصورة لكونها اسمية لكونها جوابا لسؤال كانه قيل
ما حالهم فى تلك الجنان فاجيب بان لهم فيها ثمار لذيذة عجيبة وازواجا نظيفة وهم فيها خالدون كذا قيل
لكن هذا انما يتم اذا كان استينافا متعينا وليس كذلك بل هو مرجوح بالنسبة فلا يتحقق التناسب بينهما
ووجهه ان كونهم مرزوقين بالثمار اللذيذة متجدد فاختير صيغة التجدد بخلاف الاخيرين فانهما ثابتان دائما
فاختير الصيغة الدالة على الدوام والثبات وتقدير هو او هى بان يكون ضمير الشان او القصة ضعيف
لانه لا يجوز حذف هذا الضمير وايضا اذا لم يدخل النواسخ لا بد ان يكون مفسره بجملة اسمية نص على جميع
ذلك فى الرضى واما القول بان القدر ضمير الشان او القصة لا ضمير الذين ولا الجنات لان كلما ظرف زمان
لنصبه على الظرفية فلا يصح ان يكون خبرا عن جثة مدفوع بان الخبر جملة قالوا فهى جملة خبرية او الخبر فى الحقيقة
هو الامر المأخوذ من تلك الجملة ففى قولك زيد قائم ابوه هو القائم نقله قدس سره عن بعض شراح التسهيل
وايضا التأويل المذكور شايع فى كلامهم لان الجملة الخبرية فى تاويل المفرد والتأويل هنا هم قائلون هذا الذى
رزقنا من قبل فى كل حين رزقوا شيئا ومنشأ الاشكال توهم كون كلما رزقوا خبرا وحده ولم ار احدا انه
ذهب اليه **قوله** او جملة مستانفة فلا يكون لها محل من الاعراب فظهر ان المقصود بيان وجه الاعراب
وجودا وعدما والفرق بين هذه وبين ما سبق من كون كلما رزقوا جملة محذوفة المبتدأ مع جعلها مستانفة

باعتبار ارجاعه الى الجنات لا شتمال كلما رزقوا ضمير المؤمنين والجنات

هو ان الجملة على كونها مستانفة لا محل لها من الاعراب وعلى كونها جملة محذوفة المبتدأ لها محل
من الاعراب وهذا الاعتبار شايع لدى اولى الالباب وان جعلت الجملة المحذوفة المبتدأ صفة مقطوعة
فالفرق بينهما واضح فلا وجه لما قيل ان الكلام يعود الى تلك الجملة المحذوفة المبتدأ فان جعلت صفة
او استينافا كان تقدير الضمير مستدركا وان جعلت ابتداء كلام بحيث لا يكون صفة ولا استينافا
فليكن كذلك بلا حذف ولا حاجة بان يقال تقديرهم يقوى شان الاستيناف وتقديرهى يقوى
شان الوصفية وان كان وجها صحيحا فى نفسه لكنه يمكن الاشكال بان تقديرهى كونه مقويا لشان
الوصفية ليس بواضح وان سلم ذلك فى شان الاستيناف **قوله** كانه لما قيل لهم الخ بيان منشاء
السؤال لكن كون هذا منشأ لخصوص السؤال بان ثمارها الخ خفى جدا اذ الثمار لم يذكر بعد لا صريحا
ولا ضمنا ولا اقتضاء حتى يتوجه السؤال المذكور فالاولى تقدير السؤال هكذا ما حالهم فى تلك الجنات
فاجيب بان لهم ثمار كلما رزقوا الاية فح يكون عطف ولهم فيها ازواج وهم فيها خالدون فى غاية
الحسن والبهاء لانهما من تتمة الجواب واما على ما قرره المص فقوله ولهم فيها ازواج مطهرة زيادة
فى الجواب او محمولا على الاستيناف او معطوفا على قوله تجرى او حال من ضمير لهم فى قوله بان لهم
جنات كما نقل عن البحر والكل تكلف قيل والاستيناف الارجح عندهم كما ذكره صاحب الكشف
وغيره انتهى فى تاخيره من باب الترقى الى الوجه الجزيل ثم الاجزل كما م توضيحه فى قوله والمراد بالانهار
ماؤها الخ والخلد بفتحتين القلب والنفس والمراد هنا القلب سياتى الاشارة اليه والى وجه التسمية
فى اخر الاية وازيح بزاء معجمة وحاء مهملة مجهول ازاحه بمعنى ازاله قيل وفى قوله وقع استعارة تبعية
او مكنية كانه جعل ما خطر للسامع من التردد مما يقع فى الدار الدنيا ونحوها من العباد كما يقال لما
لا شبهة فيه لا غبار عليه فقوله فازيح ترشيح انتهى ووجهه غير ظاهر لذوى النهى **قوله** وكلما نصب
على الظرف وهذا بالاتفاق وناصبها قالوا الذى هو جوابه معنى وجاءتها الظرفية من جهة ما فانها حرف
مصدرية كما اشار اليه المص بقوله ومعناه كل حين الخ او اسم نكرة بمعنى وقتا وكلامه يحتمله ايضا
وكونها شرطية يؤيد كون ما دماء مصدرية توقيتية لان ما المصدرية شرط من حيث المعنى فلذا
احتاجت الى جملتين مرتب احديهما على الاخرى ولا يجوز ان يكون ما شرطية كذا فى المغنى قيل فان قيل
يجب بيان الفرق بين كلما وكلمات الشرط فى الحكم بان العامل فى كلما ما وقع موقع الجزاء والعامل فى كلمات
الشرط هو الشرط قلنا قد فرق الرضى بينهما بان كلما مضاف الى الجملة التى تليه والمضاف اليه لا يعمل
فى المضاف بخلاف كلمات الشرط بقى هنا كلام فتأمل انتهى لعل الكلام ان اضافة الكل قبل دخول ما
ولا كلام فيه والكلام فى كلما واضافته غير ظاهرة لا سيما اذا كان ماؤه اسما نكرة بمعنى وقتا قوله
ورزقا مفعول به اى مفعول ثان لرزقوا لانه يتعدى الى مفعولين مثل قوله تعالى وكلوا مما رزقكم الله
حلالا طيبا الاية فيكون بمعنى مرزوق لا مصدرا فانه اذا اريد به مصدر يكون مفعولا مطلقا لا مفعولا به
فانه وان فهم من رزقوا ولا فائدة فى ذكره كثير فائدة لكنه ذكر اظهارا للفخامة بايراده نكرة وتمهيدا

لما قاله هذا الذى رزقنا الاية و قد جوز فيه المصدرية وكونه مفعولا مطلقا والمص اشار الى رده
بقوله مفعول به و بقوله رزقوا مرزوقا قوله ومن الاولى الخ ولما امكن ان يقال انه يلزم ح تعلق
الحرفين بمعنى واحد بلا عطف و بلا ابدال احدهما من الاخر بفعل واحد و هذا ليس بجائز عند الثقات
من النحاة اشار الى توجيهه فقال واقعتان موقع الحال فيه نوع تسامح اذ كون الحرف واقعة
موقع الحال لا معنى له والمراد وقوع متعلقيهما موقعها فيكونان ظرفين مستقرين فذو الحال الاولى
رزقا وصاحب الحال الثانية ضميره المستكن فى الحال فلا اشكال اصلا ويمكن توجيه قول صاحب الكشاف
ان الظرف لغو متعلق برزقوا بان من الاولى متعلق به مطلقا والثانية متعلقة به مقيدا بكونه
من الجنات واستوضح بقول النحاة اكلت من ثمره من تفاحه و هذا وجه حسن فى مثل هذا لكن المص عدل
عنه لا لعدم حسنه بل لاختياره الوجه الاحسن قوله واصل الكلام اى مرجعه وما يؤول اليه الكلام وانما
احتيج اليه لان ظاهر كلامه يوهم ان للشئ الواحد مبدئين مع انه لا يجوز على الحقيقة اشار الى دفعه
فبين ان الرزق مقيد بكونه مبتدأ من الجنات وابتداؤه منها قيد بابتدائه من ثمرة فمبدأ الرزق الجنات
ومبدأ ابتداء الرزق من الجنات الثمرة فالمبدأن للشيئين قيل لا وجه له لان المبدأ كما عرفت معناه
ما يتصل به الامر الذى اعتبر له امتداد محقق او متوهم وللشئ اتصالات شتى كاتصاله بالمكان نحو
سرت من البصرة والزمان نحو من اول يوم وبالفاعل وبالكل المأخوذ منه بل للمكان المحدود المربع مثلا
ابتداء من كل حد من حدوده الاربعة فالابتداء فى منها مكانى ومن ثمرة كلى كما فى اعطى من المال الى
ان قال فارتكاب المص للتأويل من غير داع لا يخلو من الخلل انتهى وانت تعلم ان كون الجنة مبدأ للرزق
انما يحسن بملاحظة كون الثمرة مبدأ لابتدائها له بخلاف نحو سرت من البصرة من اول يوم اذ الجنة فى
الحقيقة ظرف للرزق لا مبدأ له يعرف بالتأمل ولا يلتفت الى ما قيل ان المشهور ان من الابتدائية
والتبعيضية لغوان والتبيينية مستقرة وهذا مخالف له لانه ان اراد به كليا فغير مسلم وان اراد به
الاكثريا فلا يضرنا نقل عن البحر انه قال من فى قوله منها لابتداء الغاية وفى من ثمرة كذلك لانه من قوله منها
اعيد معه حرف الجر وكلتاهما متعلق برزقوا على جهة البدل وهذا البدل من بدل الاشتمال انتهى ولم
يتعرض له المص لان المشهور كون البدل مقصودا بالنسبة دون المبدل منه ولم يرض كون الجنة
غير مقصود فانها نصب عين الابرار وقرة عين الاخيار لكن ما فى البحر يؤيد ما قلت من ان كون الجنة
مبدأ للرزق مع انها مكان الرزق انما يحسن بملاحظة كون الثمرة مبدأ لابتدائها له قوله حين كلما اشارة
الى ان ما مصدرية حينية والجملة بعده صلة له فلا محل لها من الاعراب والاصل كل وقت رزق ثم عبر
عن معنى المصدر بما والفعل ثم انيبا عن الزمان اى كل وقت رزقا كما انيب عنه المصدر الصريح فى جئتك
خفوق النجم وايضا فيه اشارة الى ان كلما يفيد التكرار لانه للعموم كما بين فى موضعه ويحتمل ان يكون
ما اسم نكرة بمعنى وقت فلا تحتاج على هذا الى تقدير وقت والجملة بعده فى موضع خفض على الصفة
لكن يحتاج الى تقدير عائد فيها اى كل وقت رزقوا فيه ولهذا لم يلتفت اليه المص وعلى كلا التقديرين

لان ما اشار اليه بهذا المذكور فى هذه الاية ينبغى ان يكون المرزوق لا الرزق الذى هو المعنى المصدرى ومن هنا ظهر ضعف كون رزقا مصدرا

قال تعالى ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا

فاضافة كلما الى الجملة التى تليه كما فهم من كلام الرضى لا يعرف له وجه وما ذكرنا بعضه مذكور فى مغنى
اللبيب نعم قال شارح المنار لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية
ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فيظهر صحة ما قاله الرضى فى كون ما مصدرية
اذ المراد بقوله ليصح الخ ليصح ان يكون مجموع ما والفعل مضافا اليه واما كونه اسما نكرة فلا وجه له
وانت خبير بان قول ابن هشام بينه وبين قول الرضى نوع مخالفة فليتأمل فى بعض النسخ
او مرة بعد حين وهما متلازمان وفى بعض النسخ لم يوجد او مرة قوله مرزوقا اشارة الى ان الرزق
بمعنى المرزوق مجاز تسمية للمفعول بالمصدر ثم شاع فصار حقيقة عرفية فيه قدمه مع انه مؤخر
لانه ذو الحال فحقه التقديم لكن لكونه نكرة اخر قوله مبتدأ بكسر الدال ضميره راجع الى المرزوق وفتح الدال
افصح لان المرزوق ما يقع عليه الابتداء لا ما قام به الابتداء لكن اكثر ارباب الحواشى اختار كسر الدال
بزنة اسم الفاعل ولا يظهر له وجه قيد الرزق اى المرزوق بكونه مبتدأ من الجنات لان الحال قيد للعامل
وقيد ابتداؤه منها اى من الجنة بابتدائه من ثمرة لكون الاول كما بيناه قيل فلم يتعلق الحرف
الثانى بما يتعلق به الاولى حتى يحتاج الى القول بالتقييد ويؤيده قول المص فصاحب الاولى الخ
فانه صريح فيما ذكره لان تعدد صاحب الحال يقتضى تعدد العامل فالعامل فى الحال الاولى رزقوا
وفى الثانية الحال الاولى ومن ظن بعضهم ان القول بالتقييد لازم فى كلام المص وليس كذلك
لان ابتداء الرزق من الجنات وابتداء ابتداء الرزق من الجنات من الثمرة فظهر ضعف ما قاله
ذلك النطاق انه لما كان كلاهما لفظ مبتدأ ولم يكن للرزق الواحد ابتداءان بل ابتداء واحد لزمه
القول باعتبار الاطلاق والتقييد ليحصل التعدد فى الابتداء كيف وكلامه صريح فى ذلك حيث قال
قيد الرزق بكونه مبتدأ من الجنات وابتداؤه منها بابتدائه من ثمرة يعنى ان ابتداءه من الجنات على
الاطلاق وابتداؤه من ثمره على تقييد ابتدائه بكونه من الجنات انتهى ولم يتفطن ان الاطلاق
والتقييد اذا كان متعلقيهما واحدا وكلام المص صريح فى تغاير متعلقيهما قوله يعنى ان ابتداءه
من الجنات الخ يشعر ان ابتداء الرزق من الجنة على الاطلاق وابتداء الرزق من الثمرة لكن على التقييد
وهذا سهو عظيم ولم يكتف بقوله كلما رزقوا من ثمرتها رزقا بدون ذكر الجنة ليكون الكلام ايضاحا بعد
ابهام وهو اوقع فى النفوس واكثر مواضع الاطناب من هذا القبيل وتخصيص الثمرة
بالذكر لمناسبة الانهار اذ الاثمار تسقى بها وتخصر بها بطريق جرى العادة لا سيما كان المعنى على
ما اختاره وهو الصواب تجرى من تحت اشجارها الانهار اى ماؤها وكونه اشارة الى ان عامة مأكولهم
مأكولهم الثمار والفواكه لانهم لا يمسهم جوع ولا نصب يحوجهم الى القوت ضعيف لما ذكرناه من
سبب التخصيص ولما قال المص فى سورة الواقعة لما شبه حال السابقين فى التنعم باكمل ما يتصور
لاهل المدن الخ فتأمل وايضا ظهر مما ذكر فى سورة الواقعة ان التنعم بالفواكه مشترك بين السابقين
واصحاب اليمين واما سائر النعم وان كان مشتركا بينهم لكن بعض النعم غالب التنعم به احوال السابقين

والاخر احوال اصحاب اليمين كما يظهر على من راجع الى بيان المص في تلك السورة فظهر وجه اخر
لتخصيص الثمرة بالذكر قوله ويحتمل ان يكون فعلى هذا يكون الظرف الاول اى منها لغوا متعلق
برزقوا اذ لا مانع منه كما في الاحتمال الاول والثاني مستقرا وقع حالا من رزق والتقدم لنكرة
صاحب الحال والثمرة يجوز حملها على النوع والجنات الواحدة اى مرزوقا هو نوع من الثمرة كالرمان
مثلا او فرد من النوع واما الاحتمال الاول فالمراد بالثمرة على هذا النوع لا الفرد كتفاحة مثلا لان
ابتداء الرزق من البستان من فرد يقتضي ان يكون المرزوق قطعة منه لا جميعه ليصح الابتداء وهو
سمج جدا كذا قالوا والاولى حمل الثمرة على النوع على الاحتمالين اذ الثمرة في معنى الجمع بناء على ان التاء
للوحدة النوعية لانها يناسب المبالغة فيكون طريقه طريق انقسام الاحاد على الاحاد وايرادها
نكرة مفردة دون جمع للتنبيه على انهم في كل حين رزقوا من نوع الثمار لا من كل الانواع لانه خلاف
العادة قوله كما في قولك رأيت منك اسدا فيه اشارة الى ان من تجريدية فح يرد عليه انه ح
يفوت المبالغة المقصودة من التجريد اذ الاجمال والتفصيل يفيد المبالغة في التفسير لا الصفة
التي قصد بالتجريد بلوغها الغاية في الكمال والصحيح انها ابتدائية اى رأيت اسدا كائنا منتزعا منك
قال بعض الافاضل هذا مبني على ان يكون مثالا لكون من بيانا متقدما كما هو الظاهر لكن يجوز ان يكون
مثالا لمجرد التقديم فلا يلزم ان يكون ما في المثال ايضا بيانية حتى يخالف ما هو المشهور انتهى وهذا
اقل مؤنة وان كان خلاف الظاهر حتى نقل عن المحقق التفتازاني انه قال ان هذا الكلام من الكشاف
على ان من الذي للتبيين راجع الى من للابتداء ونقل عنه قدس سره هذا الكلام صريح في ان من
التجريدية عند الكشاف للبيان وان كان الصحيح انها للابتداء لئلا يفوت فائدة التجريد وهو تعسف
ايضا اما الاول فلان جعل الزمخشري كونها للبيان مقابلة للابتداء ينافي ما ذكره المحقق واما
ما ذكره قدس سره فلاعترافه ان الصحيح ان من التجريدية من فروع الابتداء وسبب ما وقعوا فيه المثال
المذكور فلما حمل ان يكون مثالا لمجرد التقديم زال الاضطراب فمن في النظم الجليل للبيان وفي المثال
المذكور للتجريد اذ لا قرينة على انتزاع الرزق من الثمرة بل هي في نفسها رزق بل لا حسن له حسن
التجريد في المثال المذكور والقول بان معنى الابتداء قرينة عليه اذ لا يمكن ابتداء الشيء من نفسه
الا بطريق الابتداء ليس بشيء لان هذا ليس من ابتداء الشيء من نفسه بل ابتداء حصول
العام من خواصه فلو اعتبر التجريد وجعل من للابتداء يكون الامر كذلك لكن فيه دور صريح ومن هذا
البيان اندفع شبهة اخرى لو كانت البيانية ابتدائية لزم تعلق الحرفين بفعل واحد اذ لا حمل على
البيان ولا حاجة الى دفعها بانه ح يكون ظرفا مستقرا كما مر قوله تقدم رد لما قيل من انها كيف يكون
للبيان وليس قبلها ما يبينه فاجاب بان له مبينا اخر عنه وقدم المبين للاهتمام وان المبين في حكم
التقدم وانما جعلها متعلق لمحذوف ظرفا مستقرا لاتفاقهم على ان من البيانية لا تكون الا ظرفا مستقرا
كذا قيل قوله وهذا اى لفظ هذا ولا يبعد ان يكون اشارة الى هذا الذي ذكره في النظم اشارة الى النوع

والمعنى كما فصل في قول لي فلان صديق منه منكم
رؤيته الاسد منتزعة منك
هنا ان اوصرت في الاسد بحيث
بالشبه منك اذ ومنك اسدا اخ
بحيث يمكن ان يجرد

شهاب

مارزقوا الا ما تقدم في الجنة وقد اكلوا في فانه محال وكذا ليس اشارة الى ما في الدنيا لانه معدوم ثم
اوضحه بقوله كقولك مبشرا الى نهر جار فان الموصوف بعدم الانقطاع هو النوع لا الشخص بعينه
وبهذا القرينة يراد به الاشارة الى النوع المتحقق في ضمن فرد فالاشارة اليه حقيقة لكن الصواب
كونه مجازا لانه وان سلم وجوده في الخارج في ضمن الفرد الموجود بناء على رأي من ذهب الى وجود
الكلي الطبيعي لكنه ليس بمبصر ودعوى انه محسوس في ضمن الفرد المحسوس خارج عن الانصاف وسلوك
الى الاعتساف والعلاقة الكلية والجزئية قوله المستمر بتعاقب جريانه استمرار النوع باستمرار
تعاقب جريان افراده لا بتعاقب جريانه ففيه مسامحة لظهور المراد قوله وان كانت الاشارة الى عينه
اى او اشارة الى الشخص المعين وهذا مراده لكن غير العنوان للتنبيه على ضعف كما نبه عليه بتأخيره
وجه الضعف ما اشار اليه بقوله فالمعنى هذا مثل الذي الخ بتقدير مضاف وايضا معنى المثل الاتحاد
في النوع فيؤول الى الاشارة الى النوع ففيه مجاز في الحذف كما ان في الاول مجاز مرسل والمجاز المرسل
ابلغ وقد رجح كونه اشارة الى عين الثمرة بان هذا اذا لم يذكر معه الوصف يكون اشارة الى المحسوس
دون النوع لكونه مهية كلية ولو بواسطة فرده والقياس على ذلك المثال قياس مع الفارق
اذ ذكر فيه الوصف اى الماء فصار كقولنا هذا النوع لا كقولنا هذا فقط والكلام في الثاني دون
الاول ولعل المص لم يسلم ذلك لان الاعتماد على القرينة فاذا تحققت القرينة على ارادة النوع
حمل عليه سواء ذكر فيه الوصف الذي يقتضي النوع او لا الا يرى انه اذا ذكر الوصف الذي ينتظم
مع ارادة الشخص يحمل هذا على الاشارة الى الشخص المعين وما نحن فيه القرينة قائمة على ارادة النوع
اذ الاستقامة المعنى على ارادته واضحة والتقدير خلاف الظاهر والجريان بفتحات مصدر جرى الماء
جريا وجريانا قيل ووقع في بعض النسخ بدله جزئياته والاولى اولى ولم نطلع على تلك النسخة والحكم
بمعنى قوي فالسين للتاكيد يقال قوله كقولك ابو يوسف ابو حنيفة اشارة الى وجه اخر وهو
جعل عينه مبالغة بلا تقدير مضاف لكن اما بطريق التشبيه البليغ او بطريق الاستعارة نحو زيد اسد
وقدم الكلام فيه على وجه الشيخ في تفسير قوله تعالى صم بكم عمي الاية قوله من قبل هذا في الدنيا لما قدمه
كانه مختار عنده لكن في كل حين رزقوا مرزوقا قولهم هذا الذي رزقنا من قبل هذا في الدنيا يظن انه
بعيد قوله فان الطباع الخ انما يلائم اول مرة او مرات معدودة وبعد كون طباع اهل الجنة مألوفة
بثمر الجنة لا يحسن ان يعتبر ذلك مع ان كلما لافادة العموم يقتضي ان يكون ذلك منهم في كل حين
بل في غير متناه ولا يخفى ضعفه والقول بان مراده الترقي يأبى عنه قوله فلا ظهر فانه كان مخالفا لذلك
التوجيه لكن الاحسن ما ذكر قوله جعل ثمر الجنة من جنس ثمر الدنيا اى من نوعه في الاسم لا في اللذة والمراد
بيان الحكمة في تشابه ثمارها بثمار الدنيا قوله فان الطباع مائلة الى المألوف اى من الماكولات بتوهم
ضارا ومهلكا بالذات بلا معالجة السم ونحوه فيندفع بهذا ما قيل من ان لكل جديد لذة حتى نقل عن النحرير
التفتازاني انه قال في بحث التشبيه من شرح المفتاح ان قولهم لكل جديد لذة ليس على العموم

بل في المألوف الذي يمال اليه يحصل بالتكرير لذة جديدة كمعاودة الاطعمة الشهية انتهى ومنه
يظهر الجواب عن اشكال التجير اذ الثمار من المأكولات الشهية وقوله والحديث المعاد مثل في الكراهة
مع كونه قياسا مع الفارق كما يشهد التجربة ليس هذا ايضا على اطلاقه اذ الحديث المستطاب كالاطعمة
الشهية يحصل بتكريره لذة جديدة احلى من اختها نقل البعض شعرا يدل على ما ذكره وهو قول الشاعر
لكل جديد لذة غير انني وجدت لذيذ الموت غير لذيذ انتهى والاولى ان يقال لكل جديد لذة غير انني
وجدت مفارقة الاحباب ومجالسة الاغيار وصحبة الاشرار والابتلاء بانواع المضرات غير لذيذ
مع انها من اصناف الجديد وهذا ما يستفاد من كلام الفصحاء والشعراء قديما كما نقل ذلك البعض لكن
لا حاجة الى ذلك لما ذكرنا من تحققه في المفرحات والمشتهيات قوله ويتبين عطف على يميل اى
وليظهر لها مزية اى فضيلة ثمر الجنة وشرافتها والمزية الفضيلة قيل ولا يبنى منه فعل الا انه ذكر
في حواشي الجوهري انه يقال امزيته عليه اى فضلته وفي الاساس تمزيت عليه وتمزيته فضلته
انتهى قوله وكنه النعمة اى حقيقتها فكان ما عداها ليس بنعمة ومعنى كونها كنه النعمة انه كان حقيقة
النعمة مجهولة ونعم الجنة تصفها وتعرفها لا سيما ثمرها كقولهم وجه فلانة تصف الحال وفيه مبالغة
في وصف ثمر الجنة بكونها نعمة جسيمة لذيذة وكونه بمعنى الغاية وبمعنى الوقت وبمعنى القدرة
بعيد ههنا فان هذه المعاني لكنه غير مشهورة الاستعمال وان سلم ثبوتها في اللغة الفصيحة وقوله كذلك
في قوله لا يكون الا كذلك اى غير مألوف فلاجل ذلك جعل ثمر الجنة من نوع ثمر الدنيا قوله او في الجنة عطف
على قوله في الدنيا لان طعامها الاضافة للاستغراق فيدخل الثمر دخولا اوليا لكن في العرف الطعام
يقابل الفواكه والمتبادر معنى العرف متشابه الصورة سواء كان متخالف الطعم او لا والى الاول اشار
كما حكي عن الحسن اثر اخرجه ابن جرير عن يحيى بن كثير بهذا اللفظ الصحفة كالقصعة اسم ما يشبع
الخمسة وجمعه صحاف في اتيان الصحفة التي يشبع الخمسة باحد اهل الجنة لمجرد التكريم قوله فيقول
ذلك اى هذا الذي رزقنا من قبل وهذا القول منهم قبل الاكل ولهذا قال فيقول الملك كل الخ مع ان
قوله كلما رزقوا منها الاية يشعر بان هذا القول منهم بعد الاكل الا ان يقال ان المعنى كلما رزقوا كلما
اعطوا منها الخ هذا الذي رزقنا من قبل اى اكلنا منه وفيه نوع لطافة قوله والطعم مختلف نص في
اختلاف الطعم قوله او كما روى انه عليه السلام اشار الى عدم اختلاف الطعم كذا قيل لكنه ليس بصريح
فيه ان الرجل اللام للعهد الذهني وفي حكمه المرأة ليتناول اللام للابتداء الثمرة ليأكلها ويشعر هذا
ان التناول قد يكون لغير الاكل ولعله لاعطاء غيره تكريما او اظهارا للمودة وتأكيدا للمحبة كما حكي عن الحسن
انه احدهم يؤتى بالصحفة فان الآتي كما يكون الملك لا مانع ايضا ان يكون غيره لكن الامر فيه سهل ذلك قوله
مثلها اى مثل الثمرة الاولى في الطعم وهو الملائم لقوله يبدل الله مكانها مثلها وهذا الحديث اخرجه
ابن جرير ايضا موقوفا وفي المستدرك من حديث ثوبان مرفوعا لا ينزع رجل من اهل الجنة من ثمرها
شيئا الا خلق الله مكانها مثلها وقال انه صحيح على شرط الشيخين كذا قيل فالاولى للمص ان يذكر

هذا الحديث قوله فلعلهم اذا رأوها الخ قيل متعلق بقوله او كما روى انه عليه السلام الخ لدفع انه
كيف يصح هذا القول منهم حين الرزق وانما يعلم التشابه بعد الاكل وحاصله ان تشابه الصورة
منشأ لقولهم وقيل كلما اطعموا وهو صرف عن الظاهر من غير ضرورة اليهما وايضا كلام المص حيث
قال لتميل النفس الخ وما نقل عن الحسن حيث قال فيقول الملك كل الخ كالصريح في ان هذا القول
قبل الاكل والحاصل ان معنى كلما رزقوا كلما اعطوا وخصصوا اذ الرزق في العرف تخصيص الشيء بالحيوان
للانتفاع به وتمكينه منه كما قال المص في قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون ومعنى رزقنا من قبل اعطينا
واكلنا فليتأمل فيه قوله والاول اظهر لمحافظته على عموم كلما اى كون المعنى من قبل هذا في الدنيا
اظهر من الثاني وهو كون معنى من قبل من قبل هذا في الجنة لمحافظته على عموم كلما بخلاف الثاني اذ لا
يستقيم عليه هذا القول في الثمرة المرزوقة في المرة الاولى في الجنة وانما قال اظهر لان الثاني وجها
ظاهرا حتى قيل انه يتجه على الاول انه يلزم منه انحصار ثمار الجنة في الانواع الموجودة في الدنيا والاليق
ان يوجد فيه ذلك مع غيره من الانواع التي لا عين رأت ولا اذن سمعت كما اشار اليه بقوله فلا
تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين الاية وكما ورد في الحديث القدسي قال تعالى فيهما من كل فاكهة
زوجان قال المص صنفان غريب ومعروف انتهى فظاهره انه اعترف بان في الجنة ثمرا ليس
ليس في الدنيا فكيف يحسن بل يصح ان يقال ان المراد من قبل هذا في الدنيا وعن هذا قال السيوطي
الثاني عندي ارجح لان فيه توفية بمعنى حديث تشابه ثمار الجنة لقوله بعده متشابها فانه في رزق
الجنة اظهر واعادته الى المرزوق في الدنيا بعيد عن الانصاف قوله لمحافظته على عموم كلما جوابه ان معناه
كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا بعد المرة الاولى الخ كما قيد المص قوله تعالى واوتيت من كل شيء بقوله
يحتاج اليه الملوك وقيد ايضا قوله تعالى وجاءهم الموج من كل مكان الاية من سورة يونس بقوله
يجيء الموج منه ونظائره كثيرة وقد قيل ما من عام الا وقد خص البعض منه وقد اشار اليه المص
بقوله والاول اظهر وما ذكرنا ههنا وما سبق قرينة قوية على هذا التخصيص قوله فانه يدل اى دلالة
ظنية اقناعية ولا قطعية لما ذكر قوله والداعي لهم الخ اى المفضي لتكرارهم هذا القول فرط
استغرابهم اى عدهم غريبا عجيبا فالسين ليس للطلب فان بناء الاستفعال للعد وتبجحهم
بتقديم الجيم على الحاء افتخارهم وكمال سرورهم بما وجدوه من التفاوت العظيم في اللذة الجسيم
وفيه تصريح بان قولهم هذا الذي الخ بعد التناول والاكل وما سبق من قوله لتميل اليه النفس اول
ما رأت يدل على ان ذلك القول قبل التناول وكذا ما حكي عن الحسن من قوله فيقول ذلك فيقول
الملك كل الخ وتوجيهه ان كلا الامرين واقع بحمل كلما رزقوا على التمكن من الانتفاع به وعلى الاكل منه بالفعل
اما بعموم المجاز او بالجمع بين الحقيقة والمجاز كما هو مذهب المص قوله والتشابه البليغ عطف على
التفاوت ظاهره الاشارة الى تفسير هذا الذي رزقنا بهذا مثل الذي رزقنا ولا بأس اذ الاكتفاء
شايع في بيان مرامهم على ان التشبيه البليغ بين شخصين يستلزم ذلك التشبيه بين النوعين

استلزاما عربيا لتحقق النوع في ضمن الجزئي والاعتراض بان هذا مخالف لقوله وهذا اشارة الى
نوع ما رزقوا ضعيف جدا ولقد اغرب من قال ان هذا اشارة الى اعترافهم باعادة اشجار
الدنيا وثمارها كاعادة انفسهم فيكون تعجبا من قدرة الله تعالى والى ان ارض الجنة تنبت
ينبت فيها ما ينبت من الاعمال في الدنيا فان هذا قول ليس له سند ومثل هذا لا يعرف الا
بالنقل مع انه يرد عليه انه ان اشجار الجنة وثمارها هل هي مخلوقة ام لا كالسبيل الى الثاني اذ الجنة
مخلوقة الان واشجارها كذلك كما قال فيما سبق الجنة سمي به الشجر المظلل الخ فاين الدلالة على ما
اوهمه واما ثمارها هل هي مخلوقة ام فاذا كانت مخلوقة هل ينتفع بها ام لا **قوله** اعتراض اي جملة
معترضة عند من جوز كون الاعتراض في اخر الكلام فالاعتراض عند هؤلاء المجوزين
ذلك ان يؤتى في اثناء الكلام او في اخره او بين كلامين متصلين او غير متصلين بجملة او اكثر
لا محل لها من الاعراب لنكتة سواء كانت دفع الايهام او غيره وهذا الاصطلاح مذكور في مواضع
من كلام الشيخين فيشمل التذييل وهو المراد كما نبه عليه بقوله اعتراض يقرر ذلك اذ التذييل تعقيب
جملة بجملة تشتمل على معناها للتوكيد ونكتته ان قولهم هذا الذي رزقنا من قبل مطابق للواقع وان
منشأ قولهم اعطاؤهم به على وجه التشابه التام في الصورة كما اشار اليه المص بقوله والتشابه البليغ
في الصورة وهذا على تقدير قولهم هذا مثل الذي رزقنا من قبل فظاهر واما على تقدير الاول فلانه
لما كان التشابه بين الشخصين يستلزم التشابه بين النوعين كما م وقيل وهذا يقرر ايضا اذا كان
المعنى هذا النوع الذي رزقنا من فان التشابه بين الافراد يقرر كونها افراد جنس واحد انتهى
ولا يخفى ما فيه ولم يجوز العطف على قالوا لانه يلزم تقييده بما قيد به قالوا من الظرف مع انه لا استقامة
هنا واما العطف على مجموع الشرط والجزاء فلا يستقيم ايضا اذ الضمير مرتبط بالجملة الشرطية واما
الاستيناف او الحالية بتقدير قد وان ساغ ذلك لكن الاعتراض لافادة التقرير واستغنائه
عن تقدير احسن واولى **قوله** والضمير على الاول راجع اي الضمير في به على الاول اي على ان يراد
هذا الذي رزقنا من قبل اي من قبل هذا في الدنيا سواء كان المراد بهذا النوع او مثل الذي رزقنا
كانه جواب اشكال هو ان التشابه يقتضي التعدد وتوحيد ضمير به ينافيه بانه راجع الى ما رزقوا
المفهوم من قوله هذا الذي رزقنا من قبل وهو وان كان متحدا متعدد معنى فان المراد نوع ما رزقوا
في الدنيا والاخرة جميعا فجنس هذا المرزوق باعتبار تحققه في المرزوق في الجنة يشابه نفسه باعتبار
تحققه في افراد المرزوق في الدنيا وحاصل كون افراده متشابهة فان قيل الجنس لا يؤتى به
قلنا الاسناد باعتبار تحققه في ضمن الفرد الشخصي وهو شايع في كلامهم فالاسناد مجاز عقلي ان قيل
ان الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج والا فحقيقة عقلية والاشكال بان المرزوق فيهما جميعا
غير مأتي به في الاخرة جوابه ما نقل عن الكشف من قوله ان المراد من المرزوق في الدنيا والاخرة
الجنس الصالح المتناول لكل منهما لا المقيد بهما فانه حينئذ اخص من كل منهما والاتيان بالجنس

قوله ما ينبت من الاعمال في موقعه لان
ما ينبت في الجنة لا ينبت الا بمقابلة
التوحيد والمعارف والعبادات فلا يخالف
ما ذكره المص وان اراد ان المعارف
والطاعات تجسمت انفسها فما ينبت
في الجنة تلك الطاعات كما هو مذهب
البعض فيمكن حمل كلام المص عليه
لكن المعتمد هو الاول
منه

حاصل

حاصل في ضمن الاتيان في اي نوع كان لاستحالة انفكاك النوع من الجنس وهذا ما اعتمد اكثر ارباب
الحواشي عليه في دفع الاشكال المذكور ولا يخفى ما فيه اذ الجنس الصالح المتناول لكل منهما وان صح
نسبة الاتيان اليه في الاخرة من حيث تحققه في ضمن نوع ما لكن تلك الصحة من حيث ذاته وهو
ليس بمقصود لا من حيث تحققه في ضمن نوع المرزوق في الدنيا والاخرة وهو المراد كما هو مقتضى
السوق فالاشكال باق بعد الا يرى ان الحيوان الذي هو جنس صالح متناول لكل نوع حين
تحققه في ضمن الانسان بحسب ذاته لا من حيث تحققه في ضمن نوع الانسان فالاشتباه نشأ
من اخذ الجنس بلا شرط شئ حين تحققه في نوع ما والمراد اخذه بشرط شئ كما عرفت وقد يجاب
بان معنى الاتيان بهما في الجنة اتمام الاتيان بهما في الجنة انتهى ومراده باتمام الاتيان اتمام مجرد
الشخصية الاتيان فالمرزوق فيهما اتمام اتيانهما في الجنة فالجنة ظرف لاتمام اتيانهما لا لنفس
الاتيان وهو منشأ الاشكال فلا محذور اذ الاتيان بالنوعين لما تم بالنوع الاخير اعني المرزوق
في الاخرة صح انه اتى بالمرزوق فيهما في الاخرة اي اتمام اتيانه بمعنى مجرد الشخصية فلا اشكال بان
هذا ليس بشئ لان الجنة لما كانت دار الخلد والابد لا يتصور الاتمام وهذا وان كان تكلفا اذ ذكر
الاتيان وارادة اتمامه بعيد لكن الاشكال يندفع بالمرة بملاحظة القيد الذي اعتبرناه فلا يرد
بكون الزمان واحدا وهو زمان اتيانه في الجنة بملاحظة اتمامه فالمرزوق فيهما جميعا مأتي اتمامه
بكونه اثنين في الجنة فالتعبير بالماضي حينئذ لتحققه وقوعه لا للتغليب فانه لا يرضى عنه اللبيب واجيب
ايضا بانه فليكن المعنى والتوابه في الدارين ولا يلزم ان يكون المعنى والتعابه في الجنة وفيه اذ قوله
متشابها يأبى عنه فان اتيانه ليس متشابها الا في الجنة دون الاتيان في الدنيا ورد البعض بان
اتيان ما في الدنيا ليس استقبالا حتى ينتظم مع الاتيان في الجنة اراد به ان التوابه مستقبل عبر
عنه بالماضي لتحققه وقوعه فالاتيان في الدنيا ماض محقق فلا ينتظم الاتيانان بلفظ واحد
ثم قال والجواب ان التعبير الاستقبالي المعبر عنه بالماضي بالنظر اليهما تغليب وغفل ايضا عن عدم
انتظام متشابها باتيان المرزوق في الدنيا فخير الاجوبة اوساطها كما ان خير الامور اوساطها
قوله فانه اي الجنس مدلول عليه لها فيكون مرجع الضمير مذكورا معنى مثل قوله تعالى اعدلوا
هو اقرب للتقوى ومراده الاشارة الى صحة كون الجنس مرجعا مع عدم كونه مذكورا لفظا ونظيره
قوله تعالى ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما اي بجنسي الغني والفقير ولو اعتبر اللفظ لقيل اولى به
اي المشهود عليه لما ثبت في كتب العربية ان الضمير الذي مع او يوحد لان او لاحد الشيئين
كقوله تعالى وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلمه فالنظير في هذه الاية لما نحن فيه
باعتبار ارجاع الضمير باعتبار المعنى دون اللفظ لكن عكس ما نحن فيه اذ ثني الضمير في بهما لما دل
عليه الكلام من تعدد الجنسين مع ان مرجع احد الامرين غنيا او فقيرا الا من ان الضمير الذي
مع او يوحد وضمير يكون مفردا والمعنى يكن المشهود عليه غنيا او فقيرا فترك افراد الضمير لئلا

يتوهم ان اولويته بالنسبة الى ذات المشهود عليه فنبه على انه باعتبار الوصفين ليعم المشهود
عليه وغيره وفيما نحن فيه افرد الضمير مع ان ظاهر المرجع اثنان وفي النظير ثنى مع ان ظاهر المرجع
واحد كذا قالوا قوله فنبه على انه باعتبار الوصفين مخالف لما تقرر عندهم من ان الضمائر يراد بها
الذات دون الصفات واعتبار الوصف في اسماء الاشارة الا ان يقال ان الضمائر وان كان
مقتضى اصله ان يراد بها الذوات لكن قد يراد بها الصفات عند قيام قرينة لكن هذا خلاف
المشهور قوله اى بجنسي الغني والفقير اشار الى ان ضمير بهما راجع الى ما دل عليه المذكور وهو
جنسا الغني والفقير لا اليه اى لا الى المذكور والا لوحده ويشهد عليه انه قرئ فالله اولى بهم كذا
قاله المص في سورة النساء وجه الشهادة انه لو لم يكن المراد بهما جنسي الغني والفقير لما حسن الجمع
فيه وهذا ايضا كناية ايمائية حيث رجع الضمير الى الجنسين المفهومين من بيان احوال المشهود
عليه انتهى والمشهور في بيانه ان مرجع الضمير هنا ما تقدم ذكره معنى والتعبير بالكناية الايمائية غير
متعارف قوله وعلى الثاني الى الرزق اى ضمير به على تقدير كون معنى من قبل هذا في الجنة راجع الى الرزق
اى المرزوق لا الى الجنس كما في الاول لانه لا يوجد صارف عن ظاهره والمعنى واتوا بالمرزوق في الجنة متشابه
الافراد في التعبير بالماضي لتحقق وقوعه ففيه استعارة تبعية باعتبار الزمان قوله فان قيل التشابه
ظاهره انه اشكال على الاحتمال الاول كما يشعر به قوله كما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قلنا حاصل
جوابه ان التشابه بكونه تماثلا في الصفة مسلم لكن كونه مفقودا بين ثمرات الدنيا والاخرة غير مسلم كيف
وان الصورة من جملة الصفات والتشابه بينهما حاصل في الصورة التي له ولا يشترط فيه ان يكون
من جميع الوجوه قوله هذا اى خذ هذا فصل الخطاب قوله وان للاية محملا اخر اى تفسيرا اخر وهو ان
المراد ما رزقوا قبل هو المعارف والطاعات التي يستلذ به ارباب العقول السليمة المتفاوتة في اللذة
لان منهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات ومنهم السابقون المقربون ومنهم اصحاب اليمين قوله
بحسب تفاوتها اى المعارف والعبادات زيادة ونقصا كيفا او كما اخلاصا اشارة الى ذلك فمستلذات
اهل الجنة التي رزقوا بها فيها متفاوتة ايضا ففي كلامه اشارة اليه وان كان المقصود غيره فلا يلزم من
ذلك تخصيص ذلك بالثمرات فان سائر الانعامات والكرامات ايضا من قبيل ثواب الطاعات والمص
طاب الله ثراه اشار الى ذلك بقوله ان مستلذات اهل الجنة الخ فانها عام للثمرات وسائر الكرامات ولقد غفل
عن هذه الاشارة العلية من اعترض عليه بانه لا يساعده تخصيص ذلك بالثمرات قوله فيحتمل ان يكون المراد
من هذا الذى رزقنا انه ثوابه بتقدير مضاف والمعنى هذا المرزوق في الاخرة ثواب المرزوق في الدنيا ومن
غفل عن تقدير مضاف اى ثوابه في قوله الذى رزقنا قال يأبى عنه قولهم من قبل لان ذلك انما هو في الجنة
لا في الدنيا مع ان المص صرح المراد من هذا الذى رزقنا انه ثوابه فالمشار اليه بهذا المرزوق في الجنة والمراد
بالموصول هو المرزوق المعنوى في الدنيا فلما لم يصح الحمل بان المرزوق في الدنيا اعني المعارف هو المرزوق
في الاخرة وهو المستلذات اشار الى دفعه بان فيه مضافا محذوفا ولو قيل ان بعض العلماء ذهب الى ان

الاعمال

الاعمال والمعارف تجسمت وتكون عين ما رزقوا في النشأة الاخرى واليه اشار من قال ان ارض
الجنة قيعان ينبت فيها ما ينبت من الاعمال انتهى فح يصح الحمل المذكور بلا تقدير مضاف لكان اتم
بيانا واحسن سبكا وقد صرح البعض بما ذكرنا في قوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى انما يأكلون
في بطونهم نارا الاية قوله ومن تشابههما تماثلهما الخ عطف على قوله من هذا اى فيكون المراد من
تشابههما المشار اليه بقوله واتوا به متشابها ما هو المعنى الحقيقي كما صرح به في السؤال وهو تماثلهما
في صفة الشرف وعلو الطبقة ووجه الشبه بينهما معنوى لا حسى وانما ذهب الى ذلك لان الاعمال والمعارف
في الدنيا اعراض لا صورة لها ووجه الشبه ما يشترك المشبه والمشبه به فيه والمراد بالطبقة في قوله علو
الطبقة الرتبة والمنزلة مستعارة من طبقات البيت واصل الطبق كون الشئ على مقدار شئ
اخر ومنه المطابقة وعلم من تقرير المص امران الاول انه على هذا التفسير معنى هذا الذى رزقنا من
قبل في الدنيا بتقدير مضاف كما في الاحتمال الاول في التفسير الاول والثاني ان مرجع ضمير به على هذا
المعنى الجنس المرزوق في الدارين كما في الاحتمال الاول المذكور فان قيل اطلاق الرزق على المعارف
والاعمال هل هو حقيقة او مجاز قلنا الظاهر انه حقيقة كما نقل عن ابن الاثير في النهاية ان الارزاق
نوعان ظاهرة للابدان كالاقوات وباطنة للقلوب كالمعارف والعلوم واليه اشار المص بنوع ما في قوله
تعالى ومما رزقناهم ينفقون قوله نظير قوله ذوقوا ما كنتم تعملون اى جزاء ما كنتم تعملون قوله ما يستقذر
من النساء اى من نساء الدنيا يستقذر بمعنى يكره اما بحسب الحس كالحيض والنفاس او بحسب المعنى
كسوء الخلق قوله ويذم من احوالهن بحسب الطبع سواء كان مذموما بحسب الشرع او لا قوله كالحيض
مثال للمستقذر ولا يذم شرعا والدرن اى الوسخ حسي ومعنى مثال للمستقذر ويذم شرعا ان جاوز الحد
ودنس الطبع مثال لما يستقذر معنى لا حسا كما في الاولين وهو ان يكون في طبعها ان لا تجتنب عن الفجور
وحاصله افراط القوة الشهوية قوله وسوء الخلق تعميم بعد التخصيص اذ سوء الخلق عبارة عن جانب
الافراط والتفريط في القوى الثلثة اعنى القوة الملكية والقوة الغضبية والقوة الشهوية التي هي
منشأ الاخلاق الردية الذميمة وانما خص دنس الطبع اى الفجور والفحشاء بالذكر لانه اشنع احوال
الانسان قوله ويذم فهو انه عطف تفسير له لان القذر قد يختص بالنجس ولذا قال الازهرى القذر
النجس الخارج من بدن الانسان فعطف عليه يذم ليتعين المراد منه والظاهر خلافه اذ القرينة
المعنوية قائمة على المراد منه قوله فان التطهير الخ جواب اشكال بان فيما ذكره المص جمعا بين
الحقيقة والمجاز فان التطهير حقيقة عن المستقذرات الحسية وفيما عداها مجاز فاجاب بانه
شايع الاستعمال في العرف العام في الاقسام الثلثة بل في العرف الخاص فالظاهر انه مشترك
بينها اشتراكا معنويا فكما انه حقيقة في القسم الاول كذلك حقيقة في القسمين ايضا على انه لو سلم
ان التطهير في عرف الشرع حقيقة في ازالة النجاسة الحسية والحكمية كالجنابة وفي عرف اللغة وعرف
الاستعمال يتبادر الذهن منه الى الطهارة عن النجاسة وهي تدل على انه مجاز في النزاهة عن قذر

وبذاذة الانسان وسوء العاشرة
مع زوجها بخلاف الاولين

الاخلاق و دنس الطبع فوجه عمومه الى الاقسام الثلثة اما بالتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز كما هو
المختار عندا ئمتنا الحنفية والقرينة على ذلك كون المقام مقام التمدح وهو يقتضي كمال التطهير
ولا يحصل الكمال الا بتحقق مجموع الاقسام الثلثة ثم المراد بالتطهير خلقها كذلك فهو من قبيل ضيق
فم البئر واختير على الطاهرات للمبالغة اذ الطهارة بالتطهير ابلغ منها بدونه **قوله** وهما لغتان فصيحتان
اى اذا اسند الفعل او شبهه الى الجمع المؤنث يجوز ان الفعل مفردا مؤنثا لتاويله بالجماعة وجمعا مؤنثا
نظرا الى ظاهر الجمع كما قال يقال النساء فعلت او فعلن الجح نقل عن الرضى انه قال جعل ضمير جمع القلة
وهو النون لانك لو صرحت بعدد القلة اى من ثلثة الى عشرة كان مميزه جمعا نحو ثلثة اجذاع وجعل
ضمير جمع الكثرة ضمير الواحدة المستكن في نحو انكسرت الجذوع لانك لو صرحت بعدد الكثرة لما فوق العشرة
كان مميزه مفردا نحو ثلاثة عشر جذعا انتهى وهذا وجه الاستعمال كذلك وجها مصححا لا موجبا الا يرى
ان الازواج في الاية الكريمة جمع قلة جعل ضميرها مفردة وجمعا وقول المص وهما لغتان فصيحتان اشارة
الى ما رد ما ذكر في شرح الرضى او الى توجيهه بنحو ما ذكرنا **قوله** واذا العذارى بالدخان تقنعت واستعجلت
بالدخان تقنعت واستعجلت نصب القدور قلت هو من قصيدة لابن ابن ربيعة العقبي الحماسي العذارى
جمع عذرا بمعنى البكر الملة بفتح الميم الرماد الحار الحار يقال مللت الخبز واللحم ملا وامتللتها اذا القي في الرماد
ليطبخ والمعنى واذا الابكار مع فرط حيائهن صبرن على دخان النار حتى يصير كالقناع لوجوههن ولم يصبرن
الى طبخ الطعام والقين في الرماد الحار قدر ما يعلل نفسها به من اللحم لتمكن الحاجة والضر منها والمراد وصف
شدة القحط الى ان بلغ امر العذارى الى هذه المرتبة مع فرط حيائهن وخص العذارى بالذكر لفرط
حيائهن وشدة انقباضهن ولاجتنابهن عن كثير مما يبتذل فيه غيرهن وبناء تقنعت للاتخاذ من
القناع وهو ما يستر به الرأس اى اتخذن الدخان قناعا حين مباشرتهن للطبخ في الرماد الحار صابرات
على اذى الدخان والظاهر انه من التشبيه البليغ اى اتخذن الدخان كالقناع ويحتمل الاستعارة المكنية
والتخييلية وفي جعل نصب القدور مفعول استعجلت مجازا عقليا اذ الاستعجال وقع على القاء اللحم في الرماد
الحار وجواب الشرط قوله دارت بارزاق العفاة مغالق بيدي من قمع العشار الجلة المغالق قداح
الميسر وسميت لان الجزور تغلق عند ها رتهلك والعفاة جمع العافي سائل المعروف والقمع جمع قمعة
وهي القطعة من السنام والعشار جمع عشراء الناقة التي اتت على حملها عشرة اشهر والجلة جمع
جليل بكسر الجيم وتشديد اللام كصبية بكسر الصاد وسكون الباء جمع صبي والمعنى اذا اشتد القحط
دارت القداح في الميسر بيدي لاقامة ارزاق الطلاب من اسنمة النوق السمان الكبار الحوامل التي قرب
وضع حملها وكل ذلك مما يضن بها ويتنافس فيها فاذا كان حال البكر من شدة القحط هكذا من مباشرة
امور ثلثة ينافي حالهن فما ظنك بغير العذارى وفي مثل هذه الشدة دارت مغالق بارزاق العفاة
بيدي لها وفيه وصف نفسه بالجود والكرم على وجه المبالغة والبراعة ومحل الاستشهاد قوله تقنعت
بافراد ضمير العذارى واكتفى بالاستشهاد الافراد اشارة الى ان الجمع لكونه على مقتضى الظاهر لا حاجة

اصله عذارى بتشديد الياء فالياء الاولى
مبدلة من الالف قبل الهمزة كما تبدل
في سربال فيقال سرابيل ثم حذفت احدى
اليائين وقلبت الكسرة فتحة تخفيفا
فانقلبت الياء الفا

الى الاستشهاد

الى الاستشهاد كما وقع في الكشاف كذا قالوا ومطهرة عطف على مطهرات اى وقرئ مطهرة بتشديد
الطاء وكسر الهاء من باب التفعل فعله اطهر واصله تطهر والعمل فيه مشهور ومطهرة بفتح الطاء وكسر
الهاء ابلغ من المبالغة او من البلاغة من طاهرة فلذا اختير في النظم دونها **قوله** للاشعار الجاء نسبة
الفعل الى القادر القوي يدل على كون الفعل كاملا فانه لا يصدر عن القادر المطلق الا الكامل المطلق
ولما عرفت انه من قبيل ضيق فم البئر لا اشكال بانه يوهم ان لهن نوع نقصان فازاله الله تعالى
عنهن **قوله** والزوج يقال بالاشتراك اللفظي للذكر والانثى اى لكل واحد من القرينين المتزاوجين
مثلا زيد زوج وحده بسبب قرينته بهند وكذا الهند ويقال للزوجين معا كما يقال لاحدهما فيستوي
فيه المذكر والمؤنث وازواج جمع زوج ذكرا او انثى والمراد في النظم الاخير وفي جمعه ازواج دون زوجات
فيه اشارة خفية لطيفة الى نكتة بهية يعرف من له سليقة ومن هذا على ان التعبير عن الانثى بزوجة
ليس بفصيح مثل فصيح زوج **قوله** فان قيل فائدة المطعوم الخ وهذا استفسار من فائدة هذه الامور
لدفع خلجان بعض اذهان القاصرة وحاصل السؤال والاستفسار ان ما فهمنا من هذه الامور ما ذكر
ولا شك انتفاء الفائدة المذكورة في مطاعم الجنة وغيرها مع انا نعلم قطعا ان لهذه الامور فائدة عظيمة
في الجنة الباقية فتلك الفائدة ما هي فاجاب المص بان فائدة مطاعم الجنة وغيرها التلذذ التام بلذة
عظيمة صافية عن شوائب الكدر ويكفي في صحة الاطلاق الاشتراك في بعض الصفات وقوله مطاعم الجنة
الى قوله انما تشارك نظائرها الدنيوية في بعض الصفات وهو التلذذ الغير المشوب بالآلام وتشارك
نظائرها الدنيوية في اللذة بحسب الصورة فان نعم الدنيوية لدفع الم الجوع والعطش ودغدغة النطف
بالاكل والشرب والنكاح بخلاف نعم الاخرة **قوله** على سبيل الاستعارة اذ التشابه بينهما حاصل في الصورة
التي هي مناط الاسم كما م فهذا التشابه علاقة بينهما فاطلاق الثمار على المطعومات الحقيقية استعارة
لا حقيقة ويؤيده قول سيد المفسرين ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ليس في الجنة من اطعمة الدنيا
الا الاسامي اى لا المسمى فاذا اطلق اسم على شيء مغاير لمسمى ذلك الاسم لكنه مشابه به يكون اطلاق
ذلك الاسم على ذلك الشيء على سبيل الاستعارة لا محالة ولاشارة ابن عباس الى ذلك قال المص على
سبيل الاستعارة والتمثيل والذهول البعض عن تلك الاشارة الرشيقة قال بان تسمية نعم الجنة
باسماء نعم الدنيا على سبيل الاستعارة مما لم يقل به احد من علماء العربية واهل اللغة على انه الاستقراء
التام في عدم ذلك القول مشكل والناقص غير مفيد وعدم العلم لا يفيد العدم **قوله** لا تشاركها في تمام
حقيقتها ولا يلايم حصر ابن عباس رضي الله تعالى الاسماء حيث ليس في الجنة من اطعمة الدنيا الا
الاسماء قيل انه اذا اشتبه شيء بشيء الا انه بينهما تفاوت في اللذة والجرم والبقاء فالظاهر ان اطلاق
اسم المشبه به على المشبه حقيقة قيل المعرفة بالتفاوت وعنده من عرفه استعارة وهذا لا نظير له اذ اللفظ
ان استعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة او مستعمل في الغير الموضوع له فمجاز وما ذكره لم نطلع عليه
في كلام احد من الثقات لكن يرد على ما اختاره المص انه يلزم ان لا يكون لمطعومات الجنة لفظ حقيقي له

ولايخفى ضعفه لان الصواب ان مطعومات الجنة ومناكحها تسمى باسماء مطاعم الدنيا ومناكحها فلا يلزم
من تسميتها باسمائها حقيقة اتحاد المسمى كالفاظ المشتركة فانها موضوعة لمعان مختلفة بل المتضادة
فليكن هذه كذلك اذ الاسماء المذكورة في النظم الجليل لاطعمة الجنة كرمان ونخل وفاكهة ولحم طير وعسل ولبن
وخمر وغير ذلك حملها كلها على الاستعارة والتمثيل خارج عن الانصاف وما الباعث على ذلك وقول ابن عباس
ليس في اطعمة الجنة الا الاسماء يلايم ما ذكرنا على انه ان اتم ما ذكره لاقتضى كون اطلاق الحرير والسندس
والاستبرق على البسة الجنة مجازا وكذا الاساور والفضة استعارة ولايخفى انه تعسف عظيم مع ما يرد
عليه من ان هذه المذكورات ليس لها الفاظ موضوعة لها على هذا التقدير قوله دائمون لايموتون
ولايخرجون قوله في الاصل الثبات المديد اي في الاصل موضوع لمفهوم كلي ومشترك بين الدوام
واللادوام اشتراكا معنويا ولانزاع بيننا وبين المعتزلة في استعماله لمطلق الثبات دام او لم يدم
وللدوام وللبقاء الطويل المنقطع وانما الخلاف في ايها الحقيقة التي يحمل عليها عند الاطلاق ويفسر به
فما ذكر في الكشاف من قوله الخلد الثبات الدائم والبقاء اللازم الذي لا ينقطع يدل على انه حقيقة
في الدوام الذي لا ينقطع مجاز في غيره لكن ما قاله في الاساس خلد بالمكان واخلد اطال به الاقامة
وما في الدار الا اصم خوالد وهي الاثافي فانه يدل على انه حقيقة في طول الاقامة مطلقا وظاهره انه
مخالف لما في الكشاف وقد ذهب بعضهم الى انه لا يعارضه ما في شهاب الاساس لكن المخالفة ظاهرة
كما اختاره بعض المحققين وعند اهل السنة ما ذكره المص قوله ولذلك قيل الخ ولما كان هذا البحث لغويا
استدل البعض على مدعاه بالاستعمال الموثوق به فقال ولذلك اي لاستدلال انيا لا لميا للاثافي وهي
الاحجار التي مثلا تنصب عليها القدر لطبخ ما فيه والاحجار مطلقا او احجار الابنية كما هو الظاهر
لانهم عللوه ببقائه بعد انهدام المنازل ودروس اثارها ولا بأس في العموم قوله خلد بفتحتين وهو
القلب ولايشترط الاطراد في التسمية فلا اشكال بان القلب كما دام ما دام الانسان حيا بقي
سائر الاعضاء ايضا كالرأس مثلا فلم لم يسم بالخلد على انه اشرف الاعضاء بسبب صلاح سائر الاجزاء
وفسادها والبعض قال ومعنى بقائه على حاله مدة الحيوة انه باق على حركة لايسكن لا انه لايتغير اصلا
قال ارسطاطاليس القلب اول عضو يتحرك ومن الحيوان اخر عضو منه انتهى وما قاله ليس
بمسلم قول ارسطاطاليس ليس معتدا به في العلوم الشرعية على ان القوة المتصرفة تتحرك دائما لاتسكن
لا يقظة ولا نوما كما في المطول وفي هذا الاستدلال رد للمعتزلة حيث ذهبوا الى ان الخلود حقيقة في
الدوام ولهذا ادعوا ان مرتكب الكبيرة اذا مات بلا توبة يكون وعيده دائما لقوله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الاية بناء على زعمهم ان الخلود حقيقة في الدوام وهو مردود
بما ذكره المص فالخلود في هذه الاية بمعنى المكث الطويل قوله والاصل الخ اي الضابطة الكلية ان اللفظ
اذا استعمل في اكثر من معنى واحد فان كان الحمل على الاشتراك المعنوي ممكنا فلا يصار الى الاشتراك اللفظي
والمجاز وهنا كذلك قوله فاستعمل فيه اي في الاعم او في الدوام بذلك الاعتبار اي باعتبار الاعم وفيه اشارة

وسميت خوالد لانها تبقى في الديار ما دام الديار باقية واهلها ساكنة وتبقى ايضا بعد ارتحال اهل الديار

الى ان استعمال العام في الخاص حقيقة باعتبار انه فرد منه لان معنى استعمال الكلمة في المعنى ان يكون
الغرض الاصلي طلب دلالتها على ذلك المعنى وقصد ارادته منها وانت اذا اطلقت العام على الفرد منه
فانما اردت به الحقيقة والتعدد فيما يكون متعددا باعتبار الوجود فلفظ الخلود لم يستعمل حين
اطلاقه على الدوام مثلا الا فيما وضع له لكن قد وقع في الخارج على الدوام واما اذا اطلق العام على الخاص
باعتبار الخصوص فيكون مجازا وللاشارة الى ذلك قال رحمه فاستعمل فيه بذلك الاعتبار كاطلاق الجسم
للانسان فان اطلاقه على الانسان من حيث عمومه حقيقة ومن حيث خصوصه مجاز فلا اشكال
بان العام لا دلالة له على الخاص باحدى الدلالات الثلث فليتأمل قوله لكن المراد به الدوام استدراك
من مفهوم الكلام اي الخلود مستعمل في المعنى الاعم كما عرفت وجهه لكن ليس المراد المعنى الاعم من حيث
هو بل هو المراد من حيث تحققه في ضمن فرد خاص وهو الدوام بقرينة خارجية وهي الايات الدالة
على دوام اهل الجنة واكلها وسائر نعمها وكذا السنن المؤيدة لذلك ومن تلك الايات الدالة عليه قوله
تعالى اكلها دائم وظلها وقوله تعالى جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الانهار خالدين فيها
ابدا الاية حيث اكد الخلود بالتأبيد وغير ذلك ومن السنن الدالة على الدوام خلود لاموت الحديث وفيه
رد على الجهمية الذاهبين الى ان الجنة والنار تفنيان واهلهما بعد تمتع اهل الجنة بقدر اعمالهم وعذاب
اهل النار بقدر سيئاتهم ومنشأ شبهتهم المزخرفة ان البقاء وصف له تعالى فلا يتحقق في المخلوق
وايضا قالوا انه تعالى لا يخلو من ان يعلم عدد انفاس اهل الجنة ام لا والثاني جهل والاول لا تحقق
الا بانتهائها وهو بعد فنائهم انتهى وجوابه انه تعالى يعلم عدد انفاس اهل الجنة واكلها الغير المتناهية
قولهم والاول لا يتحقق الا بانتهائها ممنوع لان المعقول المتميز لا يجب ان يكون له حد ونهاية يمتاز به
عن غيره بالحد والنهاية وانما كذلك ان لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية لان وجوه
التمييز لا تنحصر في الحد كذا في المواقف وشرحه وللنار رسالة في تحقيق هذه المسئلة لا يستغني طالب الحق
عنها والجواب عن الاول انه تعالى واجب الوجود ممتنع العدم فمعنى بقائه تعالى انه لا ابتداء لوجوده ولا
انتهاء له في ذاته لغيره وبقاء اهل الجنة والنار ليس كذلك لانه بارادته تعالى مع امكان عدمهما في كل
لحظة في حد ذاتها قوله فان قيل الابدان الخ هذه الشبهة على قاعدة الفلاسفة لدفعها والتنبيه على ضعفها
والمراد بالاجزاء المتضادة العناصر الاربعة اذ كيفية النار هي الحرارة واليبوسة وهما متضادان
لكيفية الماء التي البرودة والرطوبة وعليه فقس ما عداه ومعنى كونها معرضة للاستحالات انها قابلة
للتحول والانتقال فاذا انقلب بعضها الى بعض يتفتت الاجزاء التي كانت متماسكة قبل الانقلاب
مثلا اذا انقلب الماء نارا يتفتت الاجزاء التي كانت متماسكة بالرطوبة التي في الماء وكذا حال اليبوسة
والحرارة والبرودة لان كلا منها مدخلا في تماسك الاجزاء فلا يعقل خلودها في الجنان فكيف يقال ان
الخلود في النظم الجليل بمعنى الدوام والابد وهذه الشبهة والمغلطة جارية بعينها في الخلود من النيران
واجاب بتسليم ان الابدان مركبة من الاجزاء العناصر لكن تركيبها في الاعادة ليس كتركيبها في البداية

ومن السنن ما ورد في صحيح مسلم عن ابي هريرة وابي سعيد رضي الله تعالى عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ينادي مناد ان لكم ان تصحوا فلا تسقموا ابدا وان لكم ان تحيوا فلا تموتوا ابدا الحديث

والدنيا فانه تعالى بعيدها بحيث لا يعتورها اى يعرض لها ويتعاقب عليها الاستحالة بان يعرض لها
التغير ويتبدل الاحوال لما دل النصوص النقلية والعقلية ان احوال النشأة الاخرى لا تقاس
على احوال هذا العالم قوله متقاومة متفاعلة من القيام كما نقل عن المصباح يقاومه اى يقوم
مقامه متساوية فى القوة كبيان له معنى ومعنى القوة مبدأ التغير التاثر من اخر فى اخر قيل
وفى نسخة متفاوتة من قولهم تفاوت الشيئان اذا اختلفا والنسختان متقاربتان فى المعنى اذ
المراد ان كيفيتها متباينة وقواها متساوية التفاوت بضم الواو مصدر بمعنى المفاعلة وفى ادب الكاتب
انه يجوز فيه كسر الواو وفتحها على خلاف القياس ولا نظير له التعرض لتفاوت الكيفية لتمهيد بيان متساوى
القوة مخالفا لهذا العالم فان افساد الابدان فى الدنيا بواسطة غلبة بعض العناصر على بعض
بواسطة قوة وغلبة كيفية واحالته سببها الاخر بناء على جريان عادة الله تعالى فى هذه النشاة
على ذلك لان الارادة العلية تعلقت بفناء هذا العالم وايجاده تعالى دارا نعيما وملكا كبيرا فاذا جاء
وقت هذه الدار اعاد ابدان الانسان على وجه قرره المص وهذه الكيفية الدائمة انما هى بحفظه تعالى
وعدم كون بعض العناصر اقوى من بعض انما هو بارادته تعالى بناء على ربط المسببات بالاسباب
ولو كان بعضها اقوى من بعض لكان قادرا على حفظ الابدان ايضا وما ذكره المص طريق اهل السنة
وليس متبينا على اصل فلسفى من كل وجه نعم لو قال فى الجواب ان هذه الشبهة غير واردة لانا نقول
ان الابدان متركبة من العناصر الاربعة بل الاجسام كلها مركبة من الجواهر الفردة والاجزاء التى
لا تتجزى وان الحوادث كلها مستندة الى القادر المختار لكان اخصر واعذب لكن المص طاب الله ثراه
اختار فى مواضع من تفسيره كون الاجسام متركبة من العناصر الاربعة مع كونها حادثة
ومع كون الاجسام البسيطة مركبة من الجزء الذى لا يتجزى لدليل لاح وسياق الكلام هنا على
مذاقه وانت تعلم تأويله قوله واعلم انه الخ لم يذكر الملابس لما ذكر فى مواضع اخر والمراد بكون المعظم
مقصورا على المذكورات ليس قصرا حقيقيا بل اضافى فان فيها الذات الخ دون ذكره فى اللذة
كالولدان والغلمان واما الاصوات الحسنة الحسية فليس دون المذكورات فى اللذة قيد اللذات
بالحسية اذ اللذات المعنوية كرؤية الله تعالى واللذة الحاصلة اعظم النعم وكذا رضوان الله تعالى
والتلذذ بالمعارف والتسبيح والتحميد والتهليل اعظم من نعم اللذات الحسية كما فى هذه الدار
فاسئل عن هذه اللذات الروحانية الاخيار الاحرار وقيل الملابس ليست من المعظم عنده لان المراد به
ما به بقاء الشخص او النوع وهذا غريب اما اولا فلان نعم الجنة للتلذذ فقط لا لغير ذلك وقدم بيانه
سؤالا وجوابا آنفا واما ثانيا فلان الملابس مما به بقاء الشخص او نوعه لا سيما فى البلاد البارده
اشد البرودة وايضا دخالها فى المساكن على سبيل التغليب لا يرضى عنه اللبيب ملاك الامر بكسر الميم
وفتحها ما يقوم به ويتم ويكمل به كانت منغصة بالغين المعجمة والصاد المهملة اى مكدرة غير صافية بمنزلة
التفسير له عن شوائب الالم جمع شائبة والشوب الخلط ومعنى قوله ليس فيه شائبة ليس فيه شئ

مختلط به

مختلط به مغاير له وان قل ولو كان ذلك الشئ معنويا كما فيما نحن فيه فان الالم معنوى مختلط
بالنعم الجليلة التى قارنها خوف الزوال حتى قيل اشد الالم فى وقت النعم لخوف الزوال لا جرم قوله
بشر الخ جواب لما كان بها اى باللذات الحسية وهذا اولى من التفسير بالجنات ومثل ما اعد لهم
والمراد بالتمثيل انه ذكر ما يماثلها فى الصورة يقال مثلت له كذا تمثيلا اذا صورت له مثاله بالكتابة
ومنه التمثيل كقوله فتمثل لها بشرا سويا وهذا كثير فى الاستعمال وجه التمثيل بما عرفوه فى الدنيا لانه
اشتهر عندهم ونعم الجنة متشابهة به فى الصورة لا فى اللذة كما عرفت وايضا لما قال المص فيما وسمى
النعم الاخروية باسمائها على سبيل الاستعارة والتمثيل قال ومثل الخ فيكون المراد انه مجاز على الاستعارة
وقد عرفت ما فيه وما عليه بابهى اى احسن البها الحسن المفرط وازال عنهم الخ بقوله وهم فيها
خالدون اى دائمون الاولى بوعد الدوام فراده الخلود المعهود الذى يراد به الدوام قيل ان
البشارة على طريقة اهل الشرع والتمثيل على طريقة الحكماء فانهم يقولون المراد بالجنات التى تجرى
من تحتها الانهار والازواج ورزق الثمرات لذات عقلية شبيهة بالحسيات وهذا هفوة من طغيان
القلم فانهم ينكرون المعاد الجسمانى وحملها فى القران على رأيهم الفاسد يخشى عليه اثم عظيم تجاوز
الله عنا وعنه الرب الرحيم قوله لما كانت الايات الخ اشارة الى وجه ارتباط هذه الاية بما قبلها والى رد
من قال كالفراء ليس فى البقرة ما يكون المثل جوابا له فعلى هذا هو ابتداء كلام لا ارتباط له بما قبله
فبين ارتباطه بوجهين رد اله الاول قوله لما كانت الايات الخ اى سبق فى النظم الجليل تمثيلات اى
التشبيهات بانواعها بان يكون فى المفرد كما فى قوله ختم الله الاية او فى المركب كما فى ذلك القول ايضا
على تقدير اخر فان فيه استعارة فى المفرد او فى الهيئة المتضمنة للتشبيه وكذا فى قوله يخادعون الله الاية
وقوله تعالى مثلهم كمثل الذى استوقد نارا الاية والوجه الثانى ما سيأتى من قوله وايضا لما ارشدهم الى
ما يدل على ان المتحدى به الخ قوله لانواع من التمثيل اشارة الى ما ذكرنا من الانواع والاقسام التى
تحصل باعتبار طرفى التشبيه لما عرفت من ان المراد بالتمثيل التشبيه مطلقا تشبيه مفرد بمفرد وتشبيه
مركب بمركب ومركب بمفرد وعكسه وقدم جميع هذه الانواع فيما سبق سواء كان على سبيل الاستعارة لا
او غيرها وقد اشرنا الى محله قوله عقيب ذلك اى ما ذكر من الايات السابقة من قوله تعالى ختم الله على قلوبهم
الاية وتضمن المجموع من حيث المجموع لا يستلزم تضمن كل واحدة منها ومعنى عقيب اورده عقيبه متصلا
لا ان فى اخراها قوله تعالى واتوا به متشابها الاية فلا انفصال جزما قوله بيان حسنه متعلق بعقيب لانه
تعالى لما قال ان الله لا يستحيى منه دل على كمال حسنه اذ القبيح من شانه ان يستحيى فاعله او قائله منه وهذا
اوفق لظاهر كلامه وقيل لانه تعالى مع كمال علمه وحكمته اكثر منه ولم يتركه فدل على حسنه وهذا فى حد
ذاته وجه جيد لكن ليس وجها لايراد هذا القول الكريم عقيب الايات المذكورة اذ الحسن على هذا التقدير
يعلم من ذكره تعالى التمثيل بدون ملاحظة ايراد هذه الاية عقيب تلك الايات قوله وما هو لما عطف على
قوله حسنه والشرط بالجر معطوف على ما الموصولة او على حسنه او بالرفع معطوف على الحق وهو الاظهر

مبني ومعنى والضمائر الثلثة المنفصلة راجعة الى التمثيل المتصلة وهو الراجح بلا تفكيك الضمير والحق
بمعنى الحرى واللائق للتمثيل في يكون تقريرا للمعطوف عليه واما كونه بمعنى اللازم فان اريد به مصطلح
اهل العربية كما هو الظاهر فراجع الى معنى اللائق وان اريد به اللزوم العقلي فلا كلام في عدم اعتباره هنا
والمراد بالشرط فيه الموقوف عليه توقفا جعليا لا عقليا عند البلغاء وماله اللائق له ويرشدك اليه قوله
وهو ان يكون فان الضمير راجع الى الشرط او الموصول وعلى التقديرين يفهم اتحاد مآل الحق والشرط
والا فلا بد من بيانهما على حدة وسكت عن بيان حسنه لان بيانه قد اشير اليه بنفي الاستبعاد كما عرفت
وارجاع ضمير هو الى المذكور للتعميم الى الحسن لا حسن له وضمير ان يكون راجع الى الممثل به بفتح الثاء الدال
عليه التمثيل لان ما يكون على وفق الممثل له وهو الممثل به الا التمثيل الا ان يقصد المبالغة فالممثل به اى المشبه
وان كان في غاية الحقارة بالمشبه به حيث قالوا والغرض من التشبيه بيان امكان المشبه او بيان حاله
او مقدارها او تقديرها لكنه اصل في ايراد المشبه به من حيث كونه عظيما او حقيرا الى غير ذلك ولا اشارة
الى هذا البيان قال من الجهة التي له اى لا من جهة اخرى لان الممثل له اى المشبه له اعتبارات كثيرة وليس
اللازم الا موافقة المشبه به اياه في نحو الحقارة والعظمة من الجهة التي تعلق به التشبيه مثلا تشبيه
عبادة الاصنام ببيت العنكبوت باعتبار الوهن والضعف والمشبه في هذا الاعتبار في غاية الحقارة
فالواجب ان يكون المشبه به ايضا كذلك قوله دون الممثل بكسر الثاء المثلثة اسم فاعل وهو الضارب نفسه
واما الممثل له بفتح الثاء وما ضرب له المثل اى المشبه وهو عبادة الاصنام في التصوير المذكور قوله يساعد
فيه الوهم وهو القوة التي يدرك بها المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة سلطان القوى
الدراكة فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات القوة العاقلة كما
فيتنازعان فيها ويحكم عليها بخلاف احكامها ولما ابرز المعقولات في صور المحسوسات بتشبيهها اياها
ارتفع ذلك التنازع وساعد الوهم العقل ومعنى مساعدة الوهم العقل هو ان العقل قوة للنفس بها
تدرك المعاني والكليات سواء كانت محسوسة الجزئيات اولا اذا ذكر معنى ادركه وضرب له الوهم
مثلا جزئيا يحكيه ويشبهه به فقد ادعى انه من افراده الموجودة في الخارج وبذلك يتخيل انه محسوس
مشاهد وانه لا يبس لحلة من حلله اخذها من خزانة الوهم فتبين بذلك وثبت تحققه في نفس
الامر وهذا مساعدة الوهم له قوله ويصالحه عليه ومعنى مصالحته له ان ما يدركه كل منهما مغاير لما يدركه
الاخر لادراك الوهم لما ينتزع من الجزئيات المحسوسة والعقل للمعاني والكليات فبادعاء ان احدهما
عين الاخر تصالحا على الاشتراك فيه عند النفس التي قبضت بذلك والمراد بجب المحاكاة المعقول
بالمحسوس وتشبيهه به فلا يميل اليها ليصير من جنس ما يقتضيه طبعه كذا حينئذ ولا يخفى ان القوة
الوهمية وسائر القوى الباطنة مما انكره اكثر المتكلمين فتخريج اصطلاح البلاغة على اصطلاح الحكماء
وبعض المتكلمين في غاية البعد فالاولى ان يقال فان ضرب المثل اوقع في القلب واقمع للخصم الالد لانه
يريك المتخيل محققا والمعقول محسوسا كما بينه في تفسير قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الاية

وخلاصة ان المعقول الصرف لعدم تناول الحس خفي فان مثل بالمحسوس صار ظاهرا باهرا ازال عنه
ذلك الخفاء وحصل له الجلاء قوله فيمثل الحقير بالحقير هذا صريح فيما قلنا من ان شرط التمثيل ان يكون الممثل به
على وفق الممثل له على ان الضمير في ان يكون راجع الى الممثل به دون التمثيل قوله كما مثل في الانجيل غل
الصدر بالنخالة والجامع بين غل الصدر والنخالة استكراه النفوس عنهما والعراء عن الفائدة والاضرار
لكن في الاول معنوي وفي الثاني حسي والجامع بين القلوب القاسية والحصاة عدم التاثر فان
الحصاة لا يؤثر فيها النار والماء والريح والقلب القاسي لا يؤثر فيها الايات الزاجرة والاخبار الناهية
والجامع بين مخاطبة السفهاء واثارة الزنابير كونهما منشاء للاذى اذ الاثارة يؤدي الى لدغ الزنابير
لدغا حسيا والمخاطبة يؤدي الى الشتم الذي هو لدغ معنوي ليس له التيام ومثل في الانجيل ايضا لا
لا تكونوا كالمنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة كذلك انتم تخرجون الحكمة من افواهكم
وتبقون الغل في صدوركم وفيه بيان لشيوع الامثال في الكتب الالهية قوله وجاء في كلام العرب
وهو المراد بقوله وفشت في عبارات البلغاء اشارة الى بيان فشوه وشيوعه في كلام البلغاء
اسمع من قراد بضم القاف وتخفيف الراء ما يلصق بالابل ونحوها زعم العرب انه يسمع همس سير
الابل على مسيرة سبع ليال فتتحرك لاستقبالها ويقصد الطريق فاذا رأته اللصوص يتيقنوا ان القافلة
قد اقبلت وهذا بناء على زعمهم فيما اشتهر بينهم سواء طابق الواقع ام لا فلا وجه للبحث في مثل هذا
بان هذا بالالهام مع ان اثبات الالهام له من سوء الافهام واطيش من فراشة اى اخف منه وهذا
كانه مثل في الطيش اى الخفة على ما ذكر في الصحاح هو ايضا مثل في الضعف على ما نقل عن المستصفى
ولهذا قال في الكشاف وهو اضعف من فراشة واعز من مخ البعوض من العزة بمعنى الندور
لا بمعنى ضد الذل والمخ هو الدماغ والدهن في داخل العظام والبعوض فعول من البعض وسيأتي
تمام بيانه وما جاء في عبارات البلغاء اجمع من ذرة واجرأ من الذباب الى غير ذلك مما لا يكاد يحصى وعرضه
من هذا البيان الزام المنكرين وهم مشركو العرب واليهود بان القران نزل على وفق محاورات العرب
ككلمات عبارات البلغاء شاع تمثيل الحقير بالحقير كما شاع تمثيل العظيم بالعظيم وان كان الممثل من اشرافهم
واعيانهم كذلك شاع في كلام الله تعالى وانكارهم القران لا يضر ذلك اذ انكار التمثيل ليس لانكارهم القران
بل لان الله تعالى اجل من ان يضرب الامثال ويذكر الذباب والعنكبوت كما نقله المص عنهم بقوله لا كما قالت
الجهلة الى كانهم قالوا هب ان القران كلام الله تعالى لكن الامثال المضروبة ليست بمناسبة لجلال الله تعالى
فرد الله تعالى بهذا النظم الجليل انكارهم اياه ببيان حسنه وما هو الشرط فيه اخر دهم ارتيابهم في
القران بالتحدي وافحام كافة الفصحاء والى هذا اشير في الكشاف حيث قال والعجب منهم كيف ينكرون ذلك
وما كان الناس يضربون الامثال بالبهايم والطيور واخفاش الارض والحشرات والهوام وهذا
امثال العرب بين ايديهم مسيرة في حواضر وبواديهم اسهى ومراده ما ذكرناه من ان القران انزل على
اصطلاح العرب وبعد تسليم القران كما هو الظاهر من مقالهم انكارهم ذلك من اعجب العجايب واشنع

يضرب بشي النادر الوجود
منه

على ما فهم من سبب النزول
منه

المعايب والقول بان هذا اليس في مقابلة انكارهم بل هو دليل اقناعي ذكره ثانيا لاطمينان قلوب
المؤمنين بعد ان ذكر الدليل الالزامي وفي الوطر عن الزامهم ضعيف لا يعبأ به **قوله** لاما قالت الجهلة
عطف على مقدر يفهم من الفحوى اي والصواب ما ذكرنا لاما قالت الجهلة فانه وهم فاسد والعطف
على قوله وهو ان يكون على وفق الممثل له بعيد مبنى ومعنى اما الاول فظاهر واما الثاني فلان قوله وهو
ان يكون بيان شرط التمثيل قوله لاما قالت يكون ح منفي كون ما قاله الجهلة شرطا وهم لم يجيبوا الشرط
الا ان يقال ان الشرط فهم من قولهم وهو كون كون الممثل به موافقا للممثل بزنة اسم الفاعل فاذا
جنح الى يفهم من الفحوى فما ذكرنا يكون اولى قوله وعبادة الاصنام اي مثل عبادتهم لها هذا التمثيل مذكور
في سورة العنكبوت وجعلها اقل لها مذكور في سورة الحج ولا يضر عدم كونهما مذكورين في هذه قوله فيما
مر لما كانت الايات السابقة لها بيان الارتباط لانحصار التمثيل فيها **قوله** وايضا لما ارشدهم هذا
وجه ثان للارتباط ومعطوف على قوله لما كانت الايات السابقة فح يكون ان الله لا يستحيي الآية
متعلقة بقوله تعالى وان كنتم في ريب الخ وانما اخره مع ان قرب المتعلق وهو ان كنتم الآية يؤيده
لان الاول راجح اما اولا فلانه ان في الاول تقوية التمثيلات السابقة وبيان حسنها والذب عنها وفي
هذا تقوية المتحدى به وتأييد ما يزيل الريب عن المنزل لانه لما ذكر الذباب والعنكبوت ضحكت اليهود
وقالوا هذا لا يشبه كلام الله تعالى فقال تعالى ردا عليهم ان الله لا يستحيي الآية بخلاف الوجه الثاني واما
ثانيا فلان في الوجه الاول موافقة شان النزول كما اشار اليه بقوله لما قالت الجهلة الخ وربت عليه
وعيد من كفر به بقوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا الآية ووعد من آمن به بقوله وبشر الذين امنوا الآية
بعد ظهور امره امر الوحي بعجز البلغاء عن اخرهم ما طعنوا فيه من ضحك اليهود كما مر قوله اي لا يتركه لها
بيان المراد هنا وسيجيء معنى الاستحياء الحقيقي واستحالته في شانه تعالى فالمراد به هنا الترك مجازا اما مرسلا
او استعارة تبعية وسيأتي تفصيله **قوله** والحياء لغة انقباض النفس تغيرها عن القبيح اي عما يعاب
ويذم ولذا قال مخافة الذم فان للنفس اي الروح كيفيات تعرض لها تبعا لانفعالات حادثة وما لم
يكن ملكة راسخة لا تسمى كيفية فان الحياء من الاخلاق الفضيلة والخلق لا يكون الا ملكة راسخة ولهذا
قال وهو الوسط بين الوقاحة الخ اشارة الى ان الحياء خلق حميد لانه وسط بين الافراط وهو الوقاحة
والتفريط وهو الخجل وكل صفة وخلق وقع بين الافراط والتفريط فهو حميد وصاحبه سعيد وبهذا
تبين ضعف ما قال بان الراغب لم يفرق بين الحياء والخجل فان الخجل على ما فسره المص تفريط مذموم والحياء
كما عرفت وسط ممدوح فكيف يظن اتحادهما ومن لم يفرق فلعله فسره بما فسر به الحياء او مراده عدم الفرق
في انقباض النفس المشترك بينهما اشتراكا معنويا والا فالحياء من شعب الايمان والخجالة ليس كذلك
واما الحياء لاحتشام من يستحيي منه فراجع الى ما ذكره المص لان احتشامه وعظمته قد يؤدي الى
فعل قبيح فليتوهم القبيح يحصل الحياء والمراد بالقبيح في كلام المص عام للقبيح الموجود والموهوم
والوقاحة بفتح الواو بزنة كراهة وكذا الوجازة والوساطة والوثاقة والوداعة وقيل الوقاحة

بضم الواو كالوقوحة قلة الحياء ولعله اطلع عليه والمستفاد من كلام المص ان الوقاحة عدم الحياء
وتغير اللون ونحوه ليس داخلا في مفهوم الحياء لانه كما عرفت ملكة راسخة وكيفية نفسانية قائمة
بالنفس فكيف يكون الامور الظاهرة داخلة في مفهومه غايته انه امارة وعلامة على وجودها في الذهن
كالغضب والفرح وقد يوجد تلك الامارة ولم يتحقق ذلك لجواز تخلف المدلول عن الامارة كما في العكس
وبالجملة جميع الاخلاق فضيلة او رذيلة من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس وليس من الامور
الظاهرة داخلة في حقيقتها كالشجاعة والسخاوة والكبر والعجب والامور الظاهرة بسببها علامة لها وقد
تطلق هذه على تلك الامور مجازا **قوله** واشتقاقه من الحيوة رسم في جميع النسخ بواو بعد الياء كما ترسم
الصلوة ونحوها كذلك فتقرء الفاء وقيل انها واو لفظا وخطا بوزن ثمرة ولم يعل لئلا يلتبس بحية واحدة
الحيات وهو خطأ منه غره فيه ما وقع في القاموس فان هذه اللفظة لم يثبت الا شذوذا فلا وجه
لجعلها اصلا وان لم نقل باختصاص العلم والمراد بالاشتقاق الاخذ وقد عرفت ان الاخذ عام للجوامد
والمشتقات وهذا مراد من قال ان الاشتقاق لا يختص بالمشتق بل يجري في الجوامد وهو الاخذ من اصل
بنوع من التصرف فيه واما نوع التصرف فيه لفظا فظاهر واما التناسب معنى فما اشار اليه بقوله فانه
اي الحياء انكسار وهو المراد بقوله انقباض النفس اي انكسار وتغير معنوي يعتري القوة الحيوانية
وهي قوة حساسة او ما يقتضيها سيأتي من المص تفصيله فيردها عن افعالها اي القوة الحيوانية فلكونها
منشأ للافعال اضيفت اليها وايراد الجمع نظرا الى افرادها بطريق انقسام الاحاد على الاحاد وجه الرد
عن افعالها هو ان الحياة تتبعها قوة نفسانية كالاحساس ونحوه فاذا استحيى انسان كانت قواه
المحركة له لانحصارها منكسرة عما يريده فيتركه وقال الواحدي قال اهل اللغة الاستحياء الحياة لان الاستحياء
الرجل من قوة الحيوة فيه لشدة علمه بمواقع الذم والعيب والحياة من قوة الحس قيل ولقد اجاد
المص في صنعه حيث فسر الحياة اولا ثم اتى في بيان اشتقاقه بما فسر به الزمخشري تتميما للفائدة وايماء
الى اتحادهما انتهى ولا يخفى عليك ان ما يستفاد من هذا التعريف ان الحياء ما يرد الانسان عن افعاله
مطلقا حسنا كان او قبيحا ولا يخفى ضعفه لان ما ثبت في موقعه ان الحياء اي الانقباض عن الامور
الحسنة كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وترك السنن كالسواك والمشي حافيا وغير ذلك فهو مذموم
جدا لانه ليس حياء حقيقة بل في صورة الحياء ففي الحقيقة جبن وضعف في الدين او رياء وكبر
ولو قيل انه حياء حقيقة لكن من الناس دون الله تعالى ورسوله لكان افحش فسادا من المذكور فان
الحياء كما عرفت انه شعبة من الايمان كما في الحديث فهو ممدوح باسره واما في التعريف الاول وهو انقباض
النفس عن القبيح اي عن فعل القبيح ولو كان المعنى عن جهة القبيح وبسببه لا يضرنا ايضا لان قوله مخافة الذم
ينادي ان المراد بالانقباض انحصار النفس عن فعل السوء او ترك الحسن ويؤيده قوله في الخجل انحصار النفس
عن الفعل مطلقا فلا جرم انه يجب تقييد الافعال في قوله فيردها عن افعالها بالقبيحة واما الخجل فما يفهم
من كلام المص حيث جعله تفريطا للحياء كما جعل الوقاحة افراطا للحياء وكلاهما مذمومان لكن قوله مطلقا

فلاجرم انه يجب تقييد الافعال في قوله فيردها عن افعالها بالقبيحة واما الخجل فما يفهم من كلام المص
حيث جعله تفريطا للحياء كما جعل الوقاحة افراطا للحياء وكلاهما مذمومان لكن قوله مطلقا اى سواء كان الفعل
قبيحا او حسنا وسواء كان لمخافة الذم اولا كما فسره ارباب الحواشي لا يلايم ما فهم من كلامه لانه يكون اعم
من الحياء فادة الاجتماع يكون حسنا وهو خلاف المفهوم ويمكن الجواب بان هذه الكيفية الراسخة في القلب
مذموم ولو باعتبار تحققها في ضمن التحسن وبسبب كونها منشا لترك الجل وكونها منشأ لترك القبيح غير
معتدا به اذ المنشأ للحسن والقبيح فالقبيح راجح كما اذا اجتمع الحلال والحرام فالحرام غالب قوله فقيل حيي الرجل
من باب علم كما قيل نسي وحشي اعتلت نساه بفتح النون والقصر عرق يخرج من الورك ويستبطن الفخذين
ثم يمر بالعرقوب ومنه المرض المعروف بعرق النساء وحشاه وهو ما اضمطت عليه الضلوع والجمع احشاء
والسر في ذلك ما قاله البعض ان ابنية الافعال وصيغها لها معان واصلها ان يكون لوجود مأخذ الاشتقاق
والمعنى المصدري في الفاعل وقد يجيء لغير ذلك كما في رأسه وجلده اذا اصاب رأسه وجلده وللازالة كما في
قشره اذا ازال قشره وللاخذ منه نحو ثلثه اذا اخذ ثلثه وقد يكون لاصابة افة باصله سواء كان معنى
او عينا وان حصره في التسهيل بالثاني كنسي اذا اعتل نساه وهذا معنى مستقل ويجوز ارجاعه للازالة
او للاصابة او للاخذ منه لانه ينقص قوته ويؤيد الاول تمثيله له في الكشاف بقوله هلك حياء كما
يؤيد الاخير قوله فتنقص الحيوة انتهى فمعنى حيي الرجل اعتل حياته اى تنقص حياته بسبب انكسار القوة
الحيوانية نبه عليه المص بقوله كما قيل له حيث قال اذا اعتلت نساه فاد ان معنى حيي الرجل وكذا حييت
المرأة اعتلت حيوته ولو صرح به لكان افيد والانكسار مطاوع كسر لكنه معنى فيكون مجازا فيهما قوله فاذا
وصف به الباري تعالى اى اطلاق الحياء عليه تعالى لا بد من التأويل لانه وان ورد اطلاقه عليه في الحديث الشريف
بل الاية ايضا لكنه على سبيل المجاز او على سبيل المشاكلة وصحة اطلاق الاسم عليه تعالى حين ورد في الشرع اذا لم
يكن على سبيل المجاز او المشاكلة كالماكر والخادع فانهما لا يصح اطلاقهما عليه تعالى بلا تأويل وان وردا في الشرع
واليه اشار المص في تفسير الرحمن حيث قال واسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال
دون المبادي التي تكون انفعالات انتهى فلا يعرف وجه ما نقل عن السمرقندي في شرح التأويلات اختلف
اهل الكلام في اضافة الحياء الى الله تعالى فقال قوم بجوازه لوروده في الاية والحديث لانه قد يحمد منه
ما لا يحمد من الشاهد والحياء محمود فهو احق بالاطلاق وقيل لا يجوز لانه انقباض القلب وانزواؤه لما
يسوءه ولخوف العجز وهو محال في حقه تعالى فلا يجوز الا بتأويل كسائر والثاني ظاهر واما الاول فلا
يعرف له وجه اذ الظاهر انهم ارادوا جواز اطلاقه على الحقيقة بقرينة المقابلة للثاني فان عندهم يجوز
بتأويل اى بمجاز او مشاكلة وعند اولئك المجوزين يجوز اطلاقه عليه تعالى بلا تأويل ولا اظن ان احدا
ذهب اليه اذ فساده اظهر من ان يخفى الا يرى ان الرحمن والرحيم محمودان ومع ذلك لا يصح اطلاقهما
عليه تعالى بلا تأويل لان اصل معنا الرحمة رقة القلب وهو محال في شانه تعالى فاستحالة انقباض القلب
الذي هو الحياء احيى من كل البديهيات فلو قالوا لا نريد به هذا فيرجع الى القول الثاني في الخلل اما في النقل

او في المنقول قوله كما جاء في الحديث تمسك بالحديث لانه في الاية منفيا عنه تعالى فهو في الظاهر
كقوله ليس بجوهر ولا عرض لكن ليس فيها النفي الاستحياء نفسه بل الاستحياء المتعلق بالضرب فيفيد
ثبوت اصل الفعل بناء على ان محط الفائدة في النفي بل في الاثبات القيد وان لم يكن قطعيا لكن لما
احتمل نفي المقيد والقيد جميعا اتى بالحديث الصريح في ذلك والحديث الاول اخرجه البيهقي في الزهد عن
انس رضي الله تعالى عنه وابن ابي الدنيا عن سلمان رضي الله تعالى عنه والمعنى ان الله تعالى يستحيي اى
يعامل معاملة من يستحيي ففيه استعارة تمثيلية والتصدير بكلمة ان وتقديم المسند اليه على الخبر
الفعلي لتقوية الحكم والمبالغة في تحقق مضمون الجملة والتعبير بالاسم الجليل لافادة ان ذلك الاستحياء
في غاية من المبالغة لصدوره عن عظيم موصوف بجميع وصف كريم من ذي الشيبة بفتح وسكون
مصدر شاب يشيب شيبا وشيبة وقد يطلق على اللحية الشائبة ايضا لكن المراد هو الاول لانه شامل
لمن وصل الى سن الشيخوخة ولم يعرض البياض في لحيته ولان اضافة ذو الى اسم الجنس الذي هو
المصدر هو المتبادر في احتمال كون المراد اللحية الشائبة بعيد المسلم بالجر صفة ذي احتراز عن غيره
واما بدلية منه فليس بمناسب ان يعذبه بدل اشتمال من ذي شيبة اى يستحيي من تعذيبه وذلك
وقار من الله تعالى يمنع الشيب عن الغرور والطرب والنشاط ويميل الى الطاعة والتوبة ويكسر نفسه
عن الشهوات فيصير ذلك نورا يسعى بين يديه في ظلمات الحشر الى ان يدخله الجنة كذا نقل عن الطيبي
في شرح قوله عليه السلام من شاب شيبة في الاسلام كان له نورا يوم القيمة فافاد ان المراد ذلك
لان الشيب لا يعذب وان كان مصرا على العصيان اذ الادلة الدالة على تعذيب العصاة نعم الشيوخ
والشبان والغرض تحريض الشيب على التوبة وقطع النفس عن الهوى والمواظبة على طاعة المولى
لدنو ارتحاله من الدار الفناء الى دار البقاء بل العصيان منهم باعث الى اشد الغضب كما ورد في الحديث
قوله ان الله حيي حديث اخر وترك العطف لان قصده التعديد وهذا الحديث اخرجه ابو داود والترمذي
وحسنه والحاكم عن سلمان وصححه بدون قوله حتى يضع فيهما خيرا حيي فعيل بثلاث ياءات من الحياء
بمعنى الاستحياء كريم كالتأكيد لمعنى حيي يستحيي جملة مستأنفة باعادة صفة من استؤنف عنه الحديث
من قبيل احسنت الى زيد صديقك القديم اهل لذلك والسؤال المقدر هنا لماذا كان تعالى حييا
فاجيب بذلك وقيل جملة مفسرة لا محل لها من الاعراب وهذا كما ترى اذا رفع العبد اى عبد المسلم وفي اختيار
اذا وصيغة الماضي تنبيه على تحقق وقوعه وكثرة حصوله اى اذا رفع نحو السماء لانها قبلة الدعاء او الى رفع
الى جانب القبلة والجمع بينهما اخرى وفيه اشارة الى استحباب رفع اليدين الى حذاء الصدر كما يستحب
مسح الوجه بهما ايضا قوله ان يردهما اى من ان يردهما متعلق بيستحيي وجواب اذا محذوف ان جعل
شرطا او ظرف ليستحيي او لان يرد صفرا بكسر الصاد المهملة وسكون الفاء اى خاليا عن الفوائد اما باعطاء
المسؤل بعينه او بمنافع اخر دنياوية او اخروية بعدم مراعات شرط الاجابة والاستجابة والى هذا اشار
بقوله عليه الصلوة والسلام حتى يضع فيهما خيرا او دفع الغير خيرا ايضا فرد صفرا لانه في الاصل مصدر

وفيه ايضا اشارة الى ان الله تعالى مع عظمته
وكبريائه اذا كان يستحيي من ان يعذب الشيخ
الفاني فالشيخ احق ان يستحيي حق الحياء
من الله الاعلى ان يعصيه ويتبع الهوى
مع دنوه الى اللقاء والجزاء وفيه مبالغة
عظيمة الى ترغيب الاستحياء بحفظ
البطن وما حوى
منه

يستوي فيه الواحد المذكر وغيره وفي الكشاف هو جار على سبيل التمثيل مثل تركه تخييب العبد وانه
لا يرد يديه صفرا من عطائه لكرمه بترك من يترك رد المحتاج حياء منه اي الكلام محمول على الاستعارة التمثيلية
وسيجيء توضيحه **قوله** فالمراد به الترك كما الظاهر من كلامه انه مجاز مرسل والعلاقة اللزوم لكن وجه
اللزوم السببية والترك هنا ليس حاصلا بالانقباض فلفظ السبب انما هو يطلق على مسببه الحاصل
منه كاطلاق المطر على النبات الحاصل منه وان جوز اطلاقه على جنس المسبب كما ذهب اليه البعض كاطلاق
المطر على جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره من مياه الآبار مثلا فيجوز اطلاق الحياء هنا على جنس
الترك وان لم يكن ذلك الترك حاصلا بالانقباض فالوجه ما اشار اليه سابقا من قوله ترك من يستحيي
من كونه استعارة تبعية او تمثيلية كما هو الظاهر شبه تركه ضرب المثل او تخييب العبد وانه لا يرد يديه
صفرا بل يردهما مملوتان خيرا بالهيئة الحاصلة من ترك المحتاج اليه رد الفقير المحتاج حياء منه واعطى
مطلوبه باوفر ما يتمناه ويروم منه فاستعمل اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبه بها في الهيئة المشبهة
والمص اشار الى الوجهين في الموضعين كما هو عادته والبعض حاول التوفيق فقال الانتقال في كل مجاز
لغوي استعارة كان او مجازا مرسلا من الملزوم الى اللازم غايته ان يكون الملزوم في الاستعارة بطريق
التشبيه انتهى ولا يخفى ما فيه على ذوي النهى اذ الاسد مثلا كونه ملزوما والوجه لازما خفي جدا الا ان يتكلف
قوله اصابة المعروف لها الف ونشر مرتب نقل عن صاحب الانتصاف انه لقائل ان يقول ما الذي دعاه الى
تاويل الآية مع ان الحياء الذي يخشى نسبته ظاهره اليه تعالى مسلوب في الآية كقوله الله تعالى ليس بجسم
ولا جوهر ولا عرض وجوابه ما مر من ان المسلوب هنا الحياء المقيد لا المطلق ومثله يفيد ثبوت اصل الحياء
كما مر تحقيقه واجيب ايضا بانه في العرف لا يسلب الحياء الا عمن هو من شانه فلذا احتيج الى التاويل واما قوله تعالى
لا تأخذه سنة ولا نوم وما اتخذ الله من ولد وقوله وهو يطعم ولا يطعم فهو مسلوب كل منه مطلقا ولو قيل لم يلد
ذكرا ولم يأخذه سنة ولا نوم في هذه الليلة وليس بعرض قار الذات لاحتيج الى التاويل **قوله** ونظيره قول
من يصف ابلا هو من قصيدة للمتنبي مدح بها ابا العميد وقيل البيت لابي الطيب قوله استحيين بمهملتين
من الاستحياء على لغة استحى يستحي بحذف احدى الياءين لكثرة الاستعمال واللام في الماء للعهد الذهني
قوله يعرض نفسه حال من الماء او صفة له اذ الماء في قوة النكرة كرعن من الكرع وهو شرب الماء بوضع
الفم عليه والسبت بالكسر الجلد الذي سبت اي قطع شعره ودبغ استعارة لمشافر الابل لكونها طاهرة عن
الوسخ لكثرة وضعها على الماء واراد باناء من الورد المنهل الذي ينبت على حافاته الورد وجعل الموضع
المتضمن للماء لكثرة الزهر فيه كانه اناء من ورد والمعنى انه يصف كثرة مياه الامطار في طريقه وانه اين ما
ذهب رأى الماء يجري كانه يسعى لابله ليعرض نفسه عليها فالابل تستحي من رده فتكرع فيها بمشافر كالسبت
لنقائها ولينها والارض المنبتة للازهار كانها من الورد ممتلئ ماء والمقصود انها لا تشرب الماء عطشا
لكن حياء من رد الماء حيث عرض نفسه عليها والتنظير باستعمال الحياء حيث لا يتصور معناه الحقيقي بل لازمه
وهو ترك رد عرض الماء حيث شربت الماء بلا عطش فهو نظير ما في الحديث وفي القران بلا فرق وايد ذلك

بما وقع في كلام الشاعر الذي يستشهد بكلامه لكن الشعر ان كان لابي الطيب فام التاييد غير ظاهر واختير
صيغة العقلاء لان الاستحياء من خواص العقلاء واما الكرع فليس من خواصها فصيغة العقلاء اما
للمحافظة وزن الشعر او للمشاكلة وفي رواية اذا ما استجبن بجيم وباء موحدة من الاستجابة وكرعن
بسبيب بسين مكسورة ومثناة تحتية ساكنة وباء موحدة والمعنى ان الماء يعرض نفسه وذلك
يجيب والكرع بسبيب ان تشرب الابل الماء فتصوت مشافرها وسبيب اسم صوت في شرابها كذا قيل
في الاستشهاد به لكن الاول رجحه الزمخشري واختاره المص **قوله** لا فيه من التمثيل اي الاستعارة التمثيلية
وبه يظهر ان المستعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظا مفردا دالا على امور متعددة كما اختاره
النحرير التفتازاني واما المانع له فله ان يقول هذا من قبيل الاكتفاء بالجزء الذي هو المقصود وما حذف
مراد فدم تفصيله في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم الاية وقوله تعالى ختم الله على قلوبهم الاية وقد
مر توضيح الاستعارة التمثيلية في حل قوله فالمراد به الترك لا ومنه ظهر ان كون الكلام تمثيلا راجح
عنده من كونه مجازا مرسلا فقط فهو مجاز مرسل اولا ثم استعارة تبعية على ما فهم من كلامه هنا
او هو استعارة تبعية اولا اعتبرت معها استعارة تمثيلية اولا كما سلف التحقيق فيه والمبالغة اذ
المجاز لا سيما الاستعارة ابلغ وهذا من عطف المعلول **قوله** خاصة اي دون ما وقع في الحديث على
المقابلة اي المشاكلة واما المقابلة في اصطلاح البديع وهي ان يؤتى بمعنيين متوافقين او اكثر ثم
يؤتى بما يقابل ذلك فلا تناسب هنا فهي بالمعنى اللغوي والمراد بالمشاكلة المشاكلة التقديرية كما هو
الظاهر من قوله لما وقع في كلام الكفرة من قولهم اما يستحيي رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت
قيل هي غير الاستعارة لكن ظاهر انه ليس بحقيقة ووجه التجوز غير ظاهر وظاهر كلامهم ان المجوز وقوع مدلول
هذا اللفظ في مقابلة ذلك جهة التجوز والجواز ولا خفاء في انه يمكن في بعض صور المشاكلة اعتبار الاستعارة
لكن الكلام في مطلق المشاكلة سيما مثل قوله اطبخوا لي جبة وقميصا انتهى فاستفيد من كلامه ان في
صورة المشاكلة ان تحقق علاقة مشابهة او غيرها فيكون جهة التجوز تلك العلاقة فيكون المشاكلة
لتحسين الكلام والا فنفس المشاكلة تكون من العلاقة المصححة للتجوز وهو الاحسن الاولى اذ نفس
المشاكلة كونها علاقة مع انها غير معدودة منها في المشهور ضعيف فلا يلتفت اليها عند تحقق العلاقة
المعتبرة وبعضهم وجه ذلك فقال ويمكن ان يقال جهة التجوز هي المجاورة في الخيال فان خياطة الجبة
والقميص مثلا اذا كانت مطلوبة عند شخص ارتسم صورتها في خياله لكثرة ما ناجى بها نفسه فاذا ورد
صورة الطبخ في خياله بان قيل اقترح شيئا نجد لك طبخه يقارن صورة الطبخ والخياطة في خياله فجاز
ان يعبر عن الخياطة بالطبخ فيقول اطبخوا لي جبة وقميصا واما المصاحبة في الذكر فلا تصلح لان تكون جهة
التجوز لان حصولها بعد استعمال المجاز والعلاقة يجب ان تكون حاصلة قبله ليلاحظ فيستعمل المجاز
انتهى وانت خبير بان ما ذكره لا يجري في مثل قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك الاية الا بتكلف
بعيد وايضا هذا يقتضي صحة التجوز في كل موضع تحقق فيه تقارن الصور في الخيال فانه منشأ صحة

ذلك لاخصوص المشاكلة وايضا عد النكرة في الاثبات قرينة للعموم كما اعترف ذلك القائل في حاشية
المطول فالاولى ان المشاكلة نفسها من العلاقة مالم يتحقق علاقة اخرى والاكتفاء بتقدم العلاقة
على التجوز تقدم اذاتيا كتقدم الوضع على الدلالة والنكرة في الاثبات والمجاز في الزيادة ونحوهما
من العلاقات تقدمها ذاتي وفي كلام المص صريح في انه حمل الاستحياء في الاية على الاستعارة وتعرض الحديث
الشريف لتكثير الامثلة وتوفير الفوائد لا لانه لم يحمل ما في الاية على المجاز لكونه مسلوبا وقد عرفت سره
بان النفي راجع الى القيد على ما هو الاصل والغالب بل ادعى الشيخ عبد القاهر كليته مبالغة فاقتضى ثبوت
اصل الحياء ثم الظاهر من كلامه ان المشاكلة وجه مستقل لمجيء الاستحياء مع ارادة الاستعارة والمجاز حكمين فيها
فتامل في توجيهه قوله وضرب المثل اعتماله قيل هكذا في النسخ وليس بسديد لان الاعتمال هو العمل لنفسه
صرح به في الاساس ولا يلايم لقوله من ضرب الخاتم فانه اعم من ضربه لنفسه ولغيره وكذا نقل غيره
من القاموس حيث قال واعتمل عمل لنفسه ولا مجال للمنع ذلك فجوابه ان المص استعمل المقيد في المطلق
مجازا والداعي الى المجاز التنبيه على كثرة المقيد ويقرب منه ما قيل المراد من اعتمال المثل عمله لنفسه بجعله
جزءا من كلام نفسه مؤديا ما اراده من المعنى ولا ينافيه قوله من ضرب الخاتم فانه وان كان اعم من ضربه
لنفسه لكن يجوز ان يكون الماخذ عاما والماخوذ خاصا عرض له الخصوص من جهة المادة انتهى الاولى
من جهة الصورة ولا يخفى عليك ضعف هذا الوجه ما سلف وفي بعض النسخ اعتماده وهو القصد اليه
وصنعه من ضرب اللبن وضرب الخاتم وفسر الاعتماد هنا بالذكر والقصد اليه وجعل مضربه معتمدا على
مورده وهذا المعنى الاخير هو الموافق للاستعمال المشهور لكن قوله من ضرب الخاتم لا يلايمه والاعتماد على
ما نقل عن الاساس وهو عمده واعتمده قومه صنعه وما له عمل كما في النسخة الاخرى ونقل عن صاحب الكشف
انه اشارة الى اظهار المناسبة بين الموضوع الاصلي وهو الاعتماد المولم وبين ما استعمل فيه اي المقصود
من هذا التعبير بيان المناسبة بين هذه المجازات اعني ضرب المثل وضرب اللبن وضرب الخاتم وضرب اللذة وبين
حقيقة الضرب الذي هو الاعتماد المخصوص واستعمال الالة انتهى وفيه نوع خدشة لان المراد من نحو ضرب
الخاتم عمله وصنعه كما مر وهذا البيان يقتضي ان يكون معنى ضرب الخاتم ايقاعه على الصكوك والمكاتب ونحوهما مع
انه غير جار في ضرب اللبن فالصحيح ان معنى ضرب الخاتم اتخاذه وصنعه فالاستعارات التمثيلية مجاز من هذا
القبيل ومعنى اخذه منه ذلك واصله اي معناه الحقيقي وقع شيء اي ايقاع شيء على شيء اذ الوقع مصدر المتعدي
ومصدر اللازم الوقوع نظيره كالرجع والرجوع وهذا المعنى مفهوم كلي مشترك بين افراده اشتراكا معنويا
نقل عن الراغب انه قال ولتصور اختلافه خولف بين تفسيرها كضرب الشيء باليد والعصا والسيف وضرب
الدراهم اعتبارا بضربه بالمطرقة والضرب في الارض الذهاب فيها وهو ضربها بالارجل وضرب الخيمة بضرب اوتادها
بالمطرقة وضرب المثل من ضرب الدراهم وهو ذكره بشيء يظهر اثره في غيره انتهى ملخصا وهذا يؤيد عدم اعتبار
قصد الايلام فيه فمن اعتبره خصصه بالضرب باليد والعصا والسيف ونحوه ويدعي ان استعماله في غيره
مجاز مثل استعماله في قوله تعالى ضربت عليهم الذلة الاية وقوله تعالى فضربنا على اذانهم في الكهف الاية والكلام المحتمل

مشترك لا يتنوع الى انواع باختلاف محله ... الا اشتراكا معنويا كما حقق في ... المحقق صدر الشريعة

قوله يظهر في غيره فهذا مجاز متفرع على مجاز اخر ملحق بالحقيقة لاشتهاره او هو حقيقة عرفية انتهى والقول بالاشتراك المعنوي المتنوع باختلاف محله يغني عن ذلك التكلف

لكن الاشتراك المعنوي هو الظاهر كما هو الشايع في مثله والاكثرون مالوا الى كونه حقيقة ومجازا قوله
وان بصلتها المخفوض المحل لا منصوبه باضمار من اذ حذف الجار من ان وان قياس فاذا وجب تقدير
من لكونها صلة ليستحيي اقتضت كون مدخولها مجرورا بها محلا ولما كان مدخولها مفعولا غير صريح للفعل
المذكور اقتضى كون مدخولها منصوبا محلا بذلك الفعل وقد امتنع اجتماع الجر والنصب محلا في محل
كما يمتنع اجتماعهما لفظا فلا جرم اختار الخليل الاول وسيبويه الثاني كذا قيل ولو قيل مجرور محله القريب
ومحله البعيد منصوب لارتفع الامتناع بحذف اللفظ واعتبار المحلين في بعض المواضع دون بعض
اخر كما في نحن فيه لابد من بيان الفرق ولو لم يرض ما في الكشاف من انه يتعدى بنفسه وبالجار واقتصر
على الثاني لان معناه الحقيقي هو الانقباض فلا يقتضي المفعول وكان الزمخشري نظر الى انه هنا بمعنى
ترك فهو متعد فاعتبر معناه المجازي فجوز التعدية بنفسه واعتبر ايضا معناه الاصلي فجوز تعديته
بالجار اذ المجاز المخالف لاصله في التعدية يجوز فيه النظر الى اصله ولمعناه المجازي كما صرح به البعض واما
المص فاعتبر اصله فهو متعد بالجار وان كان المراد المعنى المجازي دون اصله قوله وما ابهامية لاي انها
اسم بمعنى شيء وما بعده من النكرة صفة له يزيد للنكرة ابهاما ويتفرع على الابهام التحقير كما فيما نحن فيه
والتعظيم مثل لامر ما يستحق التوقير اذ الشيء اذا كان حقيرا يكون مبهما غير ملتفت اليه وايضا اذا كان
الشيء عظيما لا يدرك كنهه ومن هذا يكون الابهام مفيدا للتحقير والتعظيم ويعرف ذلك بالقرائن ويفيد
النوعية بدون نظر الى حقارته وفخامته نحو اضربه ضربا ما وشبعا اي عموما شموليا قوله وتسد طرقا
كالتاكيد له او كالبيان له اذ النكرة تفيد العموم الشمولي بحسب التوكيد وان كان وضعه لغوا لا سيما
النكرة التي في سياق النفي كما فيما نحن فيه فعلى هذا كان الاولى ويسد عنها طرق التخصيص الا انه باعتبار
الاصل مطلق فالمعنى لا يترك ضرب المثل اي مثل كان وبعوضة عطف بيان نقل عن البقاء انها نكرة
موصوفة فقدر صفتها وبعوضة بدلا منها وغيره صفة لها واليه ذهب الفراء والزجاج والثعلب
فما بدل من مثلا ولم يذهب اليه المص كما ذهب الى كونه عطف البيان لانه يقتضي كون مثلا غير مقصود
بالنسبة وان لم يكن ذلك كليا فان قيل انه اذا افاد العموم يكون المعنى انه تعالى لا يترك مثلا اي مثل كان
فيقتضي جميع الامثال مضروبة في كلامه قلنا عام بحسب النوع لا بحسب الافراد اي لا يترك مثلا اي
مثل كان حقيرا كان او عظيما او عام خص منه البعض والمخصص هو العقل اذ من المعلوم بداهة انه تعالى
لم يضرب جميع الامثال في كلامه بل في جميع كتبه السماوية والمعنى لا يترك مثلا اي مثل اراده وهذا الوجه
اوفق لكون بعوضة بدلا اذ في الاحتمال الاول كونها عطف بيان مع عمومه حقيرا وعظيما مشكل واما على
الثاني لا يترك مثلا اي مثل كان اراده من الامور المحقرات قوله او مزيدة للتاكيد اي ما التاكيد ضرب المثل
اي ضربا حقا فيتعلق بيضرب والمراد بالزيادة ان اصل المعنى بدونها يتم ولا يختل الا انها لا فائدة لها
اصلا فان لها فائدة اما لفظا فلتزيين اللفظ واما معنوية فللتاكيد والى هذا التفصيل اشار بقوله
او مزيدة للتاكيد وبقولنا ان اصل المعنى لا يندفع ما توهم من انها اذا كانت للتاكيد فكيف تكون زائدة

اذ التاكيد عندهم ليس من قبيل اصل المعنى فانه تاييد لمعنى مستقل بمعنى غير مستقل **قوله** ولا نعني
بالمزيد اللغو جواب سؤال مقدر وتقريره واضح قوله بل ما لم يوضع لمعنى الخ اشارة الى دفع اشكال
ذكره الشيخ الرضي وهو ان بعض الحروف المفيدة للتاكيد مثل ان واللام لا تعد صلة زائدة وان اشترط
العمل عدم انتقض بالا حيث لم تعمل وبزيادة بعض الحروف الجارة حيث عملت وجه الدفع هو ان ان
واللام وضعتا ابتداء لخصوص معنى التاكيد وليس حروف الصلة كذلك بل وضعت لان تذكر مع
غيرها فتفيد له وثاقة وقوة على اى وجه كان وانما استفيد خصوص التاكيد من خصوص المحل ولما كان
ان واللام لا تفيدان الا التاكيد علم كونهما موضوعتين له واما المزيد فتارة تكون للتاكيد وتارة
تكون سببا لاستقامة وزن الشعر او الحسن او غير ذلك من تزيين اللفظ وزيادة الفصاحة بدون
التاكيد فلا اشكال بانه من اين يعلم ان ان واللام وضعتا لخصوص التاكيد ولم يوضع الحروف المزيدة له
قوله وانما وضعت اى الحروف الزائدة نقل عن بعض شراح الكشاف انها ليست بكلمة اصطلاحية حقيقة
وقيل انها كلمات لانها الفاظ موضوعة لمعنى في غيرها وهو القوة والوثاقة التي افادتها لما ذكر معها انتهى
وظاهر كلام المص يميل اليه نفي الوضع لمعنى اولا ثم اثبت الوضع ثانيا لكن النفي والاثبات ليسا بواردين
بمحل واحد لانه اراد نفي الوضع بازاء المعنى على ان يكون اللام في لمعنى صلة الوضع واستفادة التاكيد منه
لا ينافيه فانه من قبيل ما وضع لغرض المعنى لا بازائه وهو الذي اراد بقوله وانما وضعت ونظيره حروف
الهجاء فانها لم توضع بازاء معنى وان وضعت لغرض التركيب فلا غبار على كلام المص كذا قيل وهذا البيان
جيد لكن يقتضي ان لا تكون الحروف المزيدة كلمات اصطلاحية حقيقة كما اختاره البعض ويؤيده تنظيره
بحروف الهجاء والحاصل ان الفرق بين الوضع بازاء المعنى وبين الوضع لغرض المعنى لا بازائه واضح فان الاول
في الكلمة الاصطلاحية بخلاف الثاني فانه متحقق في غير الكلمة كحروف الهجاء فعدها من الكلمات من المسامحة
فانها منها حين لم تكن زائدة ولا يقال مهملة لانها كما عرفت موضوعة لغرض المعنى وان لم يكن بازائه **قوله**
وبعوضة عطف بيان لمثلا وقدم وجه عدم جعله بدلا منه فلفظة ما صفة اى انه لا يترك ان يضرب
مثلا ما اى مثل كان حما اراده تعالى وقد سبق توضيحه او مفعول ليضرب نقل عن النحرير التفتازاني
انه قال لا خفاء في انه لا معنى لقولنا يضرب بعوضة الا بضم مثلا اليه فتسمية مثل هذا مفعولا ومثلا
حالا بعيد جدا اذ الحال شانه ان يمكن تركه في الكلام لكونه فضلة بحيث يكون الكلام بدونه مفيدا ومثلا
في الاية ليس كذلك ولا مساغ لكونه حالا موطئة فان مثلا هو المقصود وانما يستقيم لو جعل بعوضة حالا
ومثلا صفة له مثل انزلناه قرانا عربيا وجوابه ان الحال ونظائره وان كانت فضلة لكن لما ذكرت
في الكلام صارت كجزء من الكلام وقد اجيب بان الحال قد يكون مقصودة بحسب المعنى والصناعة كما ذكروه
في ما شانك قائما ولولاه لم يفد الخبر فقد وطات له الخبرية ومن هذا القبيل قوله تعالى وما لي لا اعبد الذي
الاية وقوله ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى الاية ونظائره كثيرة وبه صرح في مغني اللبيب لكن بقي الكلام
في ان ما نحن فيه من هذا القبيل اولا وايضا وفي صحة تقدمها على ذوبها ومثل هذه الحال وان كانت مقصودة

من الكلام لكنها ليست مقصودة في الكلام فلا ينافي كونها فضلة والقول وبهذا ظهر ان المقدمة القائلة
بان الحال فضلة يصح الكلام بدونها اكثرية لا كلية كما توهم في غاية الضعف اذ الكلام لكونه مشتملا
على المسند والمسند اليه يفيد المخاطب فائدة تامة بحيث يصح السكوت عليه وان لم يكن الحال مقصودة
مذكورة غايته يفوت المقصود من الكلام فتلك المقدمة كلية وما قاله ناش من عدم التفرقة بين
المقصود من الشيء والمقصود في الشيء قوله لانها نكرة اى اذا كانت ذو الحال نكرة يجب تقديم الحال
عليها وفيه نظر لان تنوين بعوضة للتحقير اى بعوضة حقيرة او صغيرة فيكون موصوفا في قوة
المعرفة فلا يجب التقديم كيف لا وقد صحح كون بعوضة عطف بيان لمثلا بهذه العناية حيث قيل ان مذهب
الجمهور في عطف البيان انه لا يكون في النكرات فاجيب بان مثلا تنوينه للتحقير ففيه معنى الوصف
فبعوضة فما فوقها فيه معنى الوصف ايضا لانه يفيد معنى صغيرا او اصغر او صغيرا او كبيرا كما صرح به
في الكشف فتكون في حكم المعرفة لحصول الفائدة ثم انه اذا نصب مفعولا واحدا يكون بمعنى يذكر
ويقصد كما مر تفصيله **قوله** او هما مفعولاه اى مثلا وبعوضة مفعولا يضرب لتضمنه اى لتضمن
يضرب معنى الجعل بمعنى التصيير والمراد بالتضمين معناه اللغوي وهو كون الجعل بالمعنى المذكور في ضمنه
ان اعتبر ذلك التضمين فهو يتعدى الى المفعولين والا فالى مفعول واحد وعلى هذا جوز الاحتمالين
قيل لكن المفعول الاول بعوضة ومثلا مفعوله الثاني ولا باس بتنكير المسند اليه اذا كان مفيدا كما في
قولنا بقرة تكلمت انتهى وقد عرفت ان مثلا وبعوضة في حكم المعرفة فلا يرد اشكال الفاضل الطيبي
نقلا عن الغير هذا ابعد الوجوه لندرة مجيء مفعولي جعل وامثاله نكرتين لانهما من دواخل المبتدأ والخبر انتهى
فانه ان اراد نكرتين محققتين لا نم ذلك وان اراد نكرتين مخصصتين فكون مفعوليه هنا كذلك
غير مسلم فبهذا البيان اندفع الابعدية كما اندفع عدم الصحة وقرئت اى بعوضة بالرفع على انه اى بعوضة
تذكير الضمير لاعتبار مطابقته الخبر فانه اهم في تضمين معنى الجعل في يضرب لا يعتبر **قوله** وعلى هذا يحتمل وجوه
اخر الاول الموصولية والثاني الموصوفية والثالث الاستفهامية كما بينه والقاري روية والظاهر انه
نقلها عن الثقات ومجموع هذه الاحتمالات من حيث المجموع متحقق في قراءة الرفع ولا حصر في كلامه
وتقديم على هذا على يحتمل للاهتمام ولو سلم الحصر فبالنظر الى المجموع ولا يضره وجود بعض هذه الاحتمالات
في قراءة النصب فلا يرد ان ابن جرير ذكر انه على قراءة النصب يجوز ان يكون ما موصولة لعل وجهه
على ما قيل ان ما لما كانت في محل نصب وبعوضة صلتها اعربت باعرابها كما في قوله فكفى بنا فضلا على من
غيرنا فان غيرنا اعربت باعراب من والعرب تفعل ذلك في من وما خاصة تعرب صلتها باعرابهما او انه
على تقدير ما بين بعوضة الى ما فوقها فحذف بين ونصب بعوضة لاقامته مقامه ثم حذف الى اكتفاء
بالفاء وانت تعلم ما فيه من التكلف الذي لا يليق بشان التنزيل ولذا تركه المص واشار الى رده بحصر
هذه الاحتمالات على هذه القراءة الرفع موصولة حذف صدر صلتها اى الذي هو بعوضة ثم ايده
بقوله كما حذف في قوله تعالى تماما على الذي احسن في قراءة احسن اسم تفضيل مرفوع على انه خبر مبتدأ

عـ
لا المعنى الاصطلاحي حتى يعترض
بانه لا وجه للتضمين هنا فان يعني
الجعل كاف في المقام

محذوف اى هو احسن واما على قراءة احسن فعلا ماضيا فلا حذف وكذا الكلام في قوله وموصوفة
بصفة كذلك حذف صدر صفتها ومحلها اى محل ما النصب بالبدلية من مثلا على الوجهين موصولة او موصوفة
جوز هنا بدلية ولم يتعرض لكونه عطف البيان كانه اختار صنعة الاحتباك واما البدل فلكونه غير مقصود بالنسبة
فلا يناسب اختياره فمدفوع بانه اكثرى لا كلى نعم الاكتفاء بكونه عطف البيان في مثله اولى واحرى قوله واستفهامية
وهذا الاستفهام انكارى لكون البعوضة فما فوقها شيئا لا يضرب الله به المثل فهو انكار للوقوع اشار اليه بقوله
حتى لا يضرب له والحاصل انه ليس انكار الشيئية بل الشيئية لا يضرب المثل به فالانكار راجع الى القيد قوله بل له
ان يمثل بما هو احقر فيكون معنى فما فوقها ما زاد عليها في الجثة وهو الراجح عنده كما قدمه واما على الاحتمال الثاني
فلا يستقيم هذا فان ما فوقها عام لكل احقر حتى الذرات وجناح بعوضة فيكون من باب الترقى كما يفيده
كلمة بل في قوله بل له ان ونظيره اى في الترقى فلان لا يبالى بما يهب اى لا يعتبر ولا يعتد بما يهب ولو كان الفا فما
دينار فاى شيء دينار يعبأ به وما ديناران اى شيء ديناران يعبأ به اى لا يبالى ولا يعتبر بهما في يكون ما الاستفهامية
مبتدأ لكون ما بعده نكرة بخلاف ما اذا كان معرفة نحو من ابوك فانه اختلف سيبويه وغيره وعلى هذه القراءة
يحسن الوقف على مثلا قوله والبعوض فعول من البعض اى في الاصل صفة على فعول صار بالغلبة اسما لنوع
مخصوص من الحيوان كما قال غلب على هذا النوع لكن الظاهر الغلبة التقديرية اذ لم يعهد استعمال البعوض في غير
هذا النوع المعروف كالخموش فانه من الخمش وهو الخدش سمى به البعوض بلغة هذيل وقيل هو اصغر من قوله وهو القطع
اى هو مصدر كالقطع لفظا ومعنى فيكون النقل من قبيل نقل اسم المصدر الى ما قام به والعضب للسيف القاطع
والبعض والبضع والخدش والعضب كلها تدل على الجرح اليسير لكنه مخصوص بالوجه كما قيل واما البعض الذى
هو مقابل للكل فهو اسم جامد لا وجه لاخذ البعوض المذكور منه ولذا فعول من البعض وهو القطع احترازا
عنه قوله عطف على بعوضة في لفظة ما في فما فوقها موصولة او موصوفة منصوبة المحل او مرفوعة المحل
على قراءة الرفع ما في بعوضة والظرف اما صلتها او صفتها والعطف بالفاء لاشعار الترتيب قوله او ما
اى عطف على كلمة ما ان جعلها اسما احترازا عن كونها زائدة واما كونه ابهامية فهو اسم ايضا في الصحيح والبعض
ذهب الى حرفية فيكون احترازا عنه ايضا فما في فما فوقها موصولة او موصوفة والظرف صلتها او صفتها
وان جعل المعطوف عليه استفهاما فهو استفهام ايضا مبتدأ خبره الظرف المستقر وان جعل ما حرفا فلا يصح العطف
عليه فالاحتمالات الاول هو الراجح ولهذا قدمه ومعناه ما زاد عليها اى الفوق هنا مجاز عن الزيادة والزيادة
على البعوضة اما في الجثة وهو الظاهر المتعارف ولهذا قدمه كالذباب والعنكبوت فان جثتها اكبر من جثة
البعوض كانه قصد به له وقال المنكرون الجاهلون لله تعالى اجل من ان يضرب الامثال بالمحقرات من
الذباب والعنكبوت كما قرره المص فيما سبق وفيه دفع اشكال بانه ما فائدة ذكر ما فوقها بعد ذكر البعوض
مع انه علم حكمه على هذا التقدير بطريق دلالة النص فانه علم من عدم استحيائه تعالى ضرب المثل بالبعوضة
عدم استحيائه تعالى بضربه بما فوق البعوضة بطريق الاولى فدفع بانه من قبيل التتميم كذكر الرحيم
بعد الرحمن في الاثبات لان رده قصدا بعبارة النص اولى واقوى من الرد بدلالة النص وانما قال

والحاصل ان في يضرب احتمالين
وفي ما اربع احتمالات او وجه
وفي بعوضة وان جعل نافية ثلثة اوجه
ان جعل فما فوقها معنيين فمجموع
الاحتمالات اثنان وثلثون
او اربعون فليتأمل

كانه

كانه اذا الاطلاع على القصد قطعا مشكلا وغاية الظن والشك فلا يكون كانه اشارة الى الضعف وانما
قدمه اما اولا فلان الزيادة كما وكيفا انما هي في الجثة والجسم واما ثانيا فلان قرا احتمال الاستفهامية
في لفظة ما في مثلا ما انما يناسبه هذا المعنى كما نبهنا عليه هناك قوله والمعنى انه تعالى لا يستحيى ضرب المثل بالبعوضة
كانه اشار الى ان ما بدل او عطف بيان من مثلا واراد تصوير المعنى وخلاصته لا حل المبنى فضلا عما
هو اكبر منه فان عدم الاستحياء منه اولى واحرى كما لا يخفى فذكر عدم استحيائه تعالى من ضرب المثل بالبعوضة
مع ان ضرب المثل بها لم يقع صريحا لرد الجهلة القائلين بان الله تعالى اجل من ضرب المثل بالذباب وبالعنكبوت
حين مثل عبادة الاصنام بيت العنكبوت وجعلها اقل من الذباب بطريق الاولوية قوله او في المعنى
عطف على قوله في الجثة في الزيادة معنوية فح يكون من قبيل الترقى والمعنى انه لا يستحيى ضرب المثل
بالبعوضة التى هى مثل في الصغر كما ورد في الحقارة كيف بل لا يستحيى ضربه باحقر منها فما ظنكم بما هو اكبر منهما
كالذباب والعنكبوت اللذين وقع الضرب بهما بالفعل وبملاحظة ذلك حصل رد ما تشكوه باقوى رد وجه
تأخيره مع انه اوفق بالمحاورات لما ذكر آنفا فالفاء للترتيب الرتبى على سبيل الترقى في الاول بالنظر الى
عدم الاستحياء كما قيل وللترتيب الرتبى على سبيل التنزل في الثانى بالنظر اليه ايضا او العكس بالنظر
الى المعنى الذى جعلت البعوضة مثلا تامل قوله فانه عليه السلام ضربه مثلا للدنيا عن سهل بن سعد الساعدى
رضى الله تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو كانت الدنيا عند الله جناح بعوضة ما سقى
منها كافرا شربة ماء اخرجه الترمذى مثل عليه السلام الدنيا في الحقارة بجناح بعوضة بل ترقى فقال الدنيا
في الحقارة ليس مثل جناح بعوضة بل احقر منه فلا شيء احقر من الدنيا عنده تعالى قوله ونظيره في الاحتمالين
والمراد بالاحتمالين ما فسر به ما فوقها اى ما زاد عليها في الجثة احتمال اول قوله وما زاد عليها في المعنى
الذى جعلت البعوضة فيه مثلا احتمال ثان قوله ما روى ان رجلا الخ حديث صحيح رواه مالك والبخارى
ومسلم والحديث بتمامه في الكشاف وهو عن الاسود قال دخل شاب من قريش على عائشة رض
وهى بمنى وهم يضحكون فقالت ما يضحككم انى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من مسلم
يشاك شوكة فما فوقها الا كتبت له حسنة ومحيت بها عنه سيئة وقوله ما اصاب المؤمن لم اره
ابن الاثير في النهاية الا ان فيها المسلم بدل المؤمن وقال الطيبى لم اقف عليه على رواية بهذا
اللفظ وقال العراقى كذا قيل طنب بضم الطاء وسكون النون وهو الحبل الذى يشد به الخيمة ونحوها
والفسطاط بضم الفاء وكسرها بيت من الشعر من المعربات قوله يشاك شوكة هو كقولنا يضرب ضربة
فالمراد الحديث لا العين روى الجوهرى عن الكسائى شكت الرجل الرجل اشوكه شوكة اى ادخلت
في جسده شوكة وشيك على ما لم يسم فاعله يشاك شوكة حاصل الشوكة المرة من المصدر لا واحد
الشوك اذ وقوعها بعد الفعل يؤيده واختيار المرة من المصدر للمبالغة في الوعد والقول بانه يجوز
ان يكون اسما واحد الشوك ومنصوبا بنزع الخافض ارتكاب الحذف بلا داع مع انتفاء المبالغة المذكورة
المذكورة الغافى فما فوقها مثل ما سبق في الترتيب الرتبى اما بالترقى او بالتنزل الاستثناء من اعم

ثم النكتة في تقديم هذا والمص جعله ثانيا
لم يكونا وجها اختاره الزمخشري في ذلك لانه
لا ذكر بسبب النزول والابلغ ولانه المعنى
او وقع سبق له الكلام ولانه المطابق للمبالغة
الذى ... الوجوه كلها لا ايضا ومن الوجه الذى
وهذه الوجوه المص واخره وهو كما عرفت ان ما
نظر اليه استفهاما فمعنى فما فوقها كونه
اذا جعلت ... الذى الا ليس بمستقيم
ما زاد عليها في المعنى ... حتى يستقيم المعنى
فلا يرجح من التخصيص واحدا اقوى لانا نجد
فهذا الوجه وان كان ... مختار الزمخشري
ما ذكروه في توجيه

الاحوال اى ما من مسلم مبتلى بذلك فى حال من الاحوال الاحال كتبت له لا فالقصر اضافى لانه من قصر
الموصوف على الصفة قوله فانه لا علة لكونه نظيرا له ما يتجاوز لا فمعنى فما فوقها ما زاد عليها فى المعنى الذى يراد
بقوله يشاك شوكة وهو الالم قوله اما زاد عليها فى المعنى المذكور ايضا لكن زيادته بالنظر الى القلة اى القلة
فى الالم اذ الم الشوكة قليل بالنسبة الى الالم بالجرح بالسكين مثلا والم نخبة النملة اقل منه ففى قلة
الالم الم النخبة مفضل وزائد على الما والنخبة بفتح النون وسكون الخاء المعجمة اخره باء موحدة بمعنى
العض قوله اما حرف لا اسم اشار به الى رد كونه اسما كما ذهب اليه البعض كما يوهمه تفسير اهم لها بمهما
قيل ولم يذهب الى اسميتها احد ممن يعتد به من اهل العربية فمنقول والقول بانه عبر بعضهم بالكلمة عنها
ليشمله لا وجه له والخلاف فى حرفيتها واسميتها ليس بمشهور بل الخلاف فى انها موضوعة للشرط او قائمة
مقام ما وضع له فالى الاول ذهب ابن الحاجب والى الثانى ذهب صاحب الكشاف واختاره المص حيث قال
ويتضمن معنى الشرط والمراد بالشرط فعل الشرط اعنى يكن من شئ ويتضمن ايضا معنى الابتداء ولذا لكى
لزمها الصوق الاسم اللازم للمبتدأ اقتضاء الحق ما كان وابتغاء له بقدر الامكان ولعل المص انما لم يتعرض له لعدم
تعلق الغرض به اعنى بيان كونه مؤكدا لما به صدر وجه التاكيد ان معنى قولنا مهما يكن من شئ ان يكن بمعنى
التام اى ان يقع فى الدنيا شئ يقع معه ذهاب زيد مثلا ومعلوم ان الدنيا ما دامت باقية يقع فيها شئ
البتة فيقع ذهاب زيد لا محالة لا يمنعه شئ من الموانع والحوادث اذ الجزاء الذى علق بالمقطوع وجوده مقطوع
حصوله البتة فيحصل بسبب ذلك التاكيد ما به صدر ثم المراد بتفصيل ما اجمل تفصيل ما اجمل فى الذهن مع
سبقه ما يدل على المجمل المتعدد فان قوله تعالى ان الله لا يستحيى ان يضرب الاية يدل على ان المكلفين فى ضرب المثلا
مختلفون اما المؤمنون الكاملون فيهتدون الى طريق السداد واما الكافرون المتمردون فيصرون على الانكار
والعناد قوله يفصل ما اجمل اى اغلبيى لا كلى كما نقل عن الرضى وكثير من المحققين وقالوا تفسير سيبويه لها بمهما
يكن ليس المراد به انها مرادفة لذلك الاسم والفعل لانه لا نظير له بل المراد انها لما افادت التاكيد وتحتم الوقوع
فى المستقبل كان مال معناها ذلك وقول سيبويه معناه مهما يكن لا دون ان يقول اصله اشارة اليه لكن
النحرير التفتازانى حمل قول سيبويه معناه اصله ذلك وظاهره ضعيف فالظاهر ان مراده بيان المعنى البحث وتصوير
ان اما يفيد لزوم ما بعد فائها لما قبلها وان اصله ان يكن فى الدنيا شئ فحذف الشرط وزيدت ما وادغمت النون
فى الميم وفتحت همزة حرف الشرط قوله اى ذاهب لا محالة بفتح الميم والبناء على الفتح بمعنى لا بد منه ولا تحول عنه
وهو ابلغ منه لانه بمعنى لا حيلة فيه اصلا نقل عن الامام المرزوقى انه قال يقولون فى موضع لا بد لا محالة ويقال
حال حولا وحيلة اى احتيال وما فيه حائلة اى حيلة انتهى ومراده من نقل قول سيبويه تأييد كون اما للتاكيد
حيث قال وانه ذاهب لا محالة فافاد ان التركيب ينشو التاكيد ويفيده وتأييد كونه متضمنا لمعنى الشرط
حيث قال معناه مهما يكن من شئ واما كونه لتفصيل المجمل فلا تعرض له اثباتا ونفيا والظاهر فى مثل هذا عدم
التفصيل وقد يستدل على عدم استلزامه للتفصيل بهذا القول ولهذا قال الرضى ان جواز السكوت على مثل
قولك اما زيد فقائم يدفع دعوى لزوم التفصيل فيها وكان الاصل دخول الفاء اى الفاء الداخلة على جوابها

وجوبا الاصل عدم دخولها على جوابها لما ذكره لكنهم كرهوا لا او لما حذف الملزوم الذى هو الشرط اعنى
يكون من شئ واقيم مقامه ملزوم الذهاب وهو زيد ابقى الفاء المؤذن بان ما بعدها لازم لما قبلها ليحصل
الغرض الكلى اعنى لزوم الذهاب لزيد والا فليس هذا موقع الفاء لان موقعه صدر الجزاء فحصل التخفيف
واقامة الملزوم فى قصد المتكلم اعنى زيدا مقام الملزوم فى كلامهم اعنى الشرط كذا فى المطول قوله دخلوا
الخبر اى فادخلوا الفاء فى جزء من الجزاء وهو ما يكون لازما فى قصد المتكلم لما عرفت ان الفاء حقها ان يدخل
اللازم ففى الاية الشريفة ادخل الخبر لكونه جزء من الجزاء وكذا فى المثال المذكور ادخلوها الخبر لما ذكر لا لكون
الدخول شرطا الا يرى قوله تعالى فاما اليتيم فلا تقهر فالفاء فيه لم يدخل الخبر وكذا الكلام فى تعويض المبتدأ
اذ الواجب تعويض ما هو الملزوم فى قصد المتكلم سواء مبتدأ كان او لا لكن فى المثال المذكور والاية الكريمة
وجد المعوض مبتدأ لا لكونه شرطا قوله وفى تصدير الجملتين به اى باما احاد لام المؤمنين يقال احمدته
اى وجدته محمودا على ان همزة الافعال للوجدان ومعناه ان الفاعل وجد المفعول موصوفا بصفة مشتقة
من اصل ذلك الفعل وتلك الصفة فى معنى الفاعل ان كان اصل الفعل لازما نحو اجللته اى وجدته جليلا وفى معنى
المفعول اذا كان متعديا نحو احمدته اى وجدته محمودا كذا فى الجاربردى فاعل احاد هو الله تعالى ولا حسن
لكون المعنى المذكور فى شانه تعالى فالمراد اظهار وجدان ام هم محمودا مجازا على ان الوجدان مصدر مبنى
للمفعول والى هذا اشار من قال ان الحق انه هو المعنى المجازى اذ تعلقه بامر المؤمنين دون المؤمنين انفسهم
كما نص عليه الطيبى وغيره وفيه نوع خفاء اذ الظاهر ان تعلقه بام المؤمنين لا يقتضى المجازية اذ المص
جعل مفعول الاحاد امر المؤمنين وهو يصلح المحمودية بلا منشأ حمل المجاز ما ذكرنا من انه لا حسن لحكم
لجعل الله تعالى واجد كونه محمودا قوله وذم بليغ للكافرين ولم يقل وذم بليغ لام الكافرين للمبالغة فى
ان امرهم فى المذمومية بلغ الى نهايته حتى سرى الذم منه الى ذواتهم ولو اريد المبالغة فى شان المؤمنين
وقيل احاد للمؤمنين لكان اوفى بالمرام وفى قوله وفى تصدير الجملتين به لا صريح فى ان الاحاد والذم ناشيان
من دلالة اما على التعليق والتاكيد واما مدخلية كونه للتفصيل فى ذلك فغير واضح والقول بانه يكون
بعد الاجمال فيصير سببا للاوقعية فى النفس يفيد التقرر فى الذهن لا ما ذكر قوله والضمير فى انه للمثل قدمه
لقربه وللموافقة لقوله ماذا اراد الله بهذا مثلا قوله او ان يضرب ويؤيده ما ذكر فى سبب النزول حيث
قال الجهلة من الكفرة الله تعالى اجل من ان يضرب الامثال لا لكن مالهما واحد لاستلزام احدهما الاخر
واما رجوعه الى عدم الاستحياء فمع عدم كونه مذكورا لفظا لا حاصل له اذ عدم الاستحياء ليس من متعلقات
الحق لعدم الحكم وكذا المرجوع الى القران وان كان فى نفسه صحيحا لا يناسب هنا المقام ولا يلايم مذاق
الكلام اذ المرام دفع استبعاد ضرب الامثال بالمحقرات قوله والحق الثابت لا او هو فى الاصل مصدر حق
يحق من باب ضرب اذا ثبت نقل عن الراغب اصل الحق المطابقة والموافقة ويقال على اوجه فالاول
الموجد للشئ بحسب مقتضى الحكمة ومنه الله هو الحق والثانى للموجد بالفتح على وفق الحكمة ومنه قيل الله
حق والثالث الاعتقاد المطابق للواقع والرابع الفعل والقول بحسب ما يجب وقدر ما يجب فى الوقت

الذي يجب وليس بين هذا وبين ما قبله فرق غير التعميم قوله والثالث الاعتقاد لا والحق يطلق على
الاعتقاد والاقوال والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على المطابق بفتح الباء للواقع فلا يختص
بالاعتقاد كما اوهمه عبارة الامام الراغب فقوله الثابت له عام لهذه الاربعة ولهذا قال يعم الاعيان
الثابتة وهي الموجدة على مقتضى الحكمة من الجواهر والذوات الثابتة المقررة المحسوسة والافعال
نعم الفعل القلبي الذي هو الاعتقاد والاخلاق الصائبة اى ذات صواب فهي للنسبة مثل لابن
وهذا اولى مما قيل والصائبة بمعنى المصيبة الان فعله مزيد من اصاب الرأي فهو مصيب والافعال
مصيبة لا صائبة ولذا فسره في بعض الحواشي بالموافقة للغرض يشير الى انه استعارة من قولهم
اصاب السهم الهدف وصابه اذا وصل اليه ولا يخفى ما فيه من التكلف المستغنى عنه بما ذكرناه لعدم
القصر فيه تعريف الحق للجنس والحصر المستفاد منه اضافي واما حمل اللام على انه يفيد القصد الى انه عين جنس
الحق ومتحد به وليس مغايرا له كما حققناه في تعريف المفلحون نقلا عن الشيخ عبد القاهر فليس بمناسب ههنا
كما لا يخفى ولما كان كونه حقا مسلم الثبوت او لتمكنهم معرفة ذلك جعل الحق معرفة واما المثل لعدم كونه متعينا
جعل نكرة من ربهم حال من ضمير الحق فائدته التوبيخ بانه مع كونه الحق حال كونه من ربهم ومالكهم ومنعمهم
ينكرون ذلك وان هذا يوجب اعترافهم وتلقيهم بالقبول وهذا ماخوذ من حق الامر اذا ثبت لكونه مطابقا
للواقع او لكونه مقتضى الحكمة فلام يعم العين والعرض وبجملة الاحتمالات يكون مقابلا للباطل قوله ومنه
ثوب محقق اى محكم النسج فهو ثابت متقرر مستقرا ومثبت وانما فصله لانه من المزيدات وما قبله من الثلاثي
اولانه بمعنى مثبت وما قبله بمعنى ثابت اولانه ليس بمعنى الثابت بل بمعنى الاحكام المستلزم للثبوت قوله
كان من حقه الخ اى مقتضى الظاهر هذا وما اختير في النظم الجليل فطابق لمقتضى الحال الذي من شعب البلاغة
كما ستعرفه قوله ليطابق قرينته اى قسيمه ولذا عطف عليه قوله يقابل قسيمه عطف تفسير له والمراد بالمطابقة
مصطلح البديعي وهو الجمع بين المعنيين المتقابلين في الجملة والمراد بالتقابل ههنا تقابل الايجاب والسلب
وهو يعلمون ولا يعلمون قوله دليلا واضحا على جهلهم اى على جهلهم بانه الحق بقرينة ان المص في صدد بيان
العدول عن قوله فلا يعلمون ليطابق قرينة ومفعول يعلمون انه الحق فكذا ههنا والمراد الجهل بشانه تعالى
فيدخل الجهل بان كون المثل حقا دخولا اوليا والمراد بالجهل ما يعم الجهل الحقيقي والتنزيلي فان الاستفهام وهو
ماذا اراد الله الآية اما لعدم العلم وهو الكافر الجاهل او للعناد والانكار فهو بمنزلة الجاهل لعدم جريه على موجب
العلم فهذا القول دليل واضح على ذلك وههنا احتمال اخر وهو طريق الاحتباك ففي الاول ذكر علمهم ولم يذكر
قولهم وفي الثاني عكس فذكر قولهم ولم يذكر عدم علمهم ولم يعكس لنكتة ذكرها المص في الثاني وفهم منه نكتة
الاول قوله على سبيل الكناية ومعلوم ان الكناية ابلغ من التصريح فانه كايراد الشيء ببينة وبرهان وانما
قال كالبرهان لانه ليس ببرهان صريحا بل مشير الى البرهان قوله يحتمل وجهين اى وجهين معتبرين عند المحققين
من النحاة ان يكون لفظة ما استفهامية لكنها للانكار الوقوعي ظاهره في انكار ارادته تعالى وفي الحقيقة انكار
المثل كما يشعر به سبب النزول وتقرير المص حيث قال لما قالت الجهلة الله تعالى اجل واعلى من ان يضرب الامثال

والبيان رمن قال والافعال الصائبة الموافقة على ما هي عليه عند العقل او الشرع

فانكار ارادته تعالى للمبالغة في انكار المثل لانه كناية عنه واختيار ما من بين الالفاظ الاستفهامية
للتنبيه على ان المستفهم عنه كانه خفي جنسه فسأل عنه وذا اسم موصول بمعنى الذي لا اسم
اشارة خبر له وهذا احتمال اخر والمجموع اى الموصول مع صلته خبر ما والعائد محذوف اى ماذا
اراده فيه مسامحة مشهورة عند المعربين اذ الخبر هو الموصول والصلة للتوضيح الا انه لما لم يصر جزءا
تاما بلا صلة تسامح وهذا مسلك سيبويه واختاره المص وذهب غيره الى ان ذا مبتدأ وما خبره قدم
لصدارته وانما اختاروه لكونه نكرة والموصول معرفة والقول بان مذهب سيبويه ههنا متعين بالاتفاق
غير مسلم لان الرضي نقل فيه خلافا كالحذف في من ابوك قوله وان يكون ماذا اسما واحدا اى ان ماذا بكما
لها بمعنى اى شيء للاستفهام والكلام فيه مثل ما سبق في ان يكون ما استفهامية من كونه للانكار الوقوعي
وان مرجع الانكار المثل منصوب المحل على المفعولية لاراد قدم عليه لاقتضاء الاستفهام الصدارة
قوله مثل ما اراد الله اى كما يكون ما وحده منصوب المحل على المفعولية فكذا ايضا ماذا مفعول مقدم لاراد
قوله والاحسن في جوابه اى اذا اريد الجواب عن كونه السؤال لكون السؤال مقصودا الرفع على الاول
اذ السؤال ح جملة اسمية فيرفع الاسم الواقع في الجواب على كونه خبر مبتدأ محذوف فيطابقه في الاسمية
لفظا والاحسن في الثاني النصب لان جملة السؤال ح فعلية فينصب الاسم الواقع في الجواب بفعل
مقدر ليتطابقا واما في الآية الكريمة فلا جواب لما عرفت ان المراد الانكار لا الاستفهام وذكر هذا لاتمام البحث وتكثير
الفائدة وانما قال والاحسن اشارة الى جواز عكسه كما صرح به في شرح قولهم ماذا صنعت ويستفاد منه
ان الرفع جائز في الوجهين وكذا النصب في جواب الوجهين جائز ولظهوره لم يتعرض له قيل وزعم العلامة
التفتازاني انه يجب تخصيص الحكم بما اذا اتفق السائل والمجيب على الفعل وكان السؤال عن المتعلق بخلاف
مثل قوله تعالى واذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا اساطير الاولين فانه بالرفع لانه في المعنى نفي الانزال اى هذا
الذي زعمتم انه منزل اساطير الاولين هذا قول الحكم ان الاحسن في الجواب الرفع وهذا ليس بجواب بل رد
لما اعتقدوا والجواب ان تعطيه ما يطلب منك انتهى وقد عرفت ان المطابقة في الاعراب احسن فما ظنك
باحسنية مطابقة الجواب للسؤال حتى لو لم يكن مطابقا له تحملوا في السؤال وحملوه على سؤال يطابقه الجواب
وقالوا ظاهر السؤال ليس بمراد مثل قوله تعالى ويسئلونك عن الاهلة الآية وقالوا في مثله جواب باسلوب
الحكيم فالحق مع القائل لا مع العلامة الفاضل ومن العجائب ما قيل في رد ذلك القائل القاصر انه الجواب
نعم صورتي القبول والرد كيف وجميع اجوبة المصنفين من قبيل الرد للاسئلة انتهى وجه غرابته لا يخفى
لان اجوبة المصنفين رد الاعتراض المراد بسؤال المعترضين ولا كلام فيه والكلام في جواب السؤال
بمعنى الاستفهام وشتان ما بين السؤالين والجوابين قوله والارادة الخ اى الارادة في الاصطلاح نزوع
النفس اى ميلها وميلها عطف تفسير للنزوع الى الفعل وقيد الفعل اشارة الى ان الارادة لا يتعلق بالترك
كما اشار اليه قدس سره في شرح المواقف لكن كلامه في ارادته تعالى واما ارادة العبد فيعم الترك ايضا لوجه
ان يراد بالترك كف النفس فيدخل في الفعل او من قبيل الاكتفاء باحد القرينين لدلالة ما ذكر على ما حذف

واصلها مصدر من راد يرود اذا سعى في طلب شيء ثم نقل الى ما ذكرناه بحيث يحملها عليه احتراز عن
الشهوة التي هي توقان النفس وميلها الى الامور المستلذة فان الانسان قد يشتهي الطعام
اللذيذ ولا يريده ولا يحمل تلك الشهوة الى الفعل قوله ويقال اي يطلق على القوة الخ فيكون صفة حقيقية
حقيقية موجودة قوله التي هي مبدأ النزوع يخرج سائر القوى كالقدرة واطلاقها عليها حقيقة اصطلاحية
لكن لا دليل على وجود تلك القوة في المخلوق ولذا قدم الاول ورجحه واما في الباري تعالى فهي موجودة
كما سيجيء تحقيقه ولم يقيد الميل بكونه عقيب اعتقاد فعل لانه ليس بشرط عندنا خلافا للمعتزلة
وتلك الارادة التي بمعنى ميل النفس غير اختياري عند الشافعي وهو مذهب المص واختياري عند
مشايخنا الحنفية والمص صرح بمذهبه في قوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم
الخيرة الاية وبالجملة الارادة عندنا امر اعتباري صادر عن العبد غير مخلوق وعند الشافعي موجودة
في الخارج مخلوقة لله تعالى وهذا المحل ليس محل تفصيله قوله والاول مع الفعل وهو الميل المذكور مع
الفعل زمانا ومع ذلك لا توجب الفعل عند الاشاعرة وانما قيدنا بالزمان لانها تتقدم على الفعل ذاتا
لكونه حاملا وباعثا حيث قال بحيث يحملها عليه فاشار الى تقدمه ذاتا واشار الى معيته زمانا ايضا
وايضا هي بمنزلة جزء العلة الاخيرة فيكون مع المعلول زمانا وتتقدم عليه ذاتا واما القوة وهي
وهي الصفة القائمة بالمريد التي هي مبتدأ الميل فهي متقدمة على الميل الجامع للفعل فتكون متقدمة
على الفعل ايضا واما استعمال الارادة في مثل قولنا اردت فلانا ولم يحصل واردت فعلا لفلان فبمعنى
اللغوي كما مر من اصلها من راد يرود اذا سعى في طلب شيء وهو منقول عن الامام الراغب حيث نقل
عنه انه قال الارادة منقولة من راد يرود اذا سعى في طلب شيء وهي في الاصل قوة مركب من شهوة
وحاجة وامل وجعل اسما لنزوع النفس الى الشيء مع الحكم فيه بانه ينبغي ان يفعل او لا يفعل ثم
يستعمل مرة في المبدأ وهو نزوع النفس الى الشيء وتارة في المنتهى وهو الحكم فيه بانه ينبغي ان
يفعل او لا يفعل انتهى لكن فيه اجمال واهمال وارادة المعنى اللفظ من هذا القبيل الذي هو المعنى
اللغوي وحاصله مجرد القصد بخلاف ما نحن فيه وجعل الارادة في الاية من قبيل ارادة المعنى من
اللفظ فيأباه اسناد الارادة الى الله تعالى قوله وكلا المعنيين غير متصور اي غير ممكن لكون النفس
والميل وبحيث يحملها عليه مأخوذات في كلا التعريفين وهو محال في حقه تعالى قوله فقيل الخ التفعيل
ارادته تعالى لافعاله انه غير ساه وهذا مذهب المعتزلة كالكعبي والنجار وغيرهما والمعرف ارادته
تعالى فقط فلا نقض بكون الجماد مريدا لكن هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين اذ التخصيص
تأثير والارادة بهذا المعنى امر سلبي عدمي والعدميات لا تأثير لها فلا يكون حقا قوله امره بها
وطلبها وهذا مرضي عند الزمخشري كما صرح به في سورة السجدة فعلى هذا يكون الارادة امرا وجوديا قوله
فعلى هذا لم يكن المعاصي بارادته لعدم تعلق الامر بها وانه تعالى لا يأمر بالفحشاء وان الامر قد ينفك
على الارادة لان المولى اذا اراد ظهور عصيان عبده امر بفعل لا يريده اظهارا للمخالفة وتمهيد العذر

ط هذا رواية من الكعبي يوافق مذهب النجار وفي رواية منه ارادة الله لفعله هو علمه فلا اشكال
منه

بعصيانه

بعصيانه وظهر من هذا البيان ان مراد هم بالامر في قولهم الارادة الامر امر التكليفي لا الامر التكويني
فانه يستلزم وقوع المأمور به قوله وقيل علمه لخ هذا رأي الجاحظ وابو الحسين والنظام والعلاف
وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي قالوا ارادته تعالى علمه بنفع في الفعل واختاره الحكماء فقالوا
ارادته تعالى هي علمه تعالى بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان يكون نظام
الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدوره عنه حتى يكون الوجود على وفق المعلوم على احسن
النظام من غير قصد وطلب شوقي ويسمون هذا العلم عناية ازلية قوله على النظام لا ينا سب مذهب
ابي الحسين والنظام وغيرهما من رؤساء المعتزلة ففي كلامه نوع اضطراب ولك ان تقول انه اشارة
الى كلا المذهبين قوله فانه يدعوا القادر الى تحصيله واصحابنا يدعون في جواب الحكماء الضرورة في
استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا كذا
في المواقف وشرحه وبهذا البيان يندفع ما قال الفضلاء انه يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى
هو العلم بالمصلحة لما عرفت من ان العلم لا يكون مرجحا بالضرورة وان كان العلم بالمصلحة قوله والحق انه
اي الارادة والتذكير باعتبار الخبر الخ هذا مذهبنا مذهب اهل السنة فهي صفة وجودية ذاتية
قديمة قائمة بذاته تعالى ولها تعلقات حادثة اذا تعلقت بالحوادث وجب وجود تلك الحوادث وفي المواقف
الارادة القديمة يوجب المراد وفي شرحه اي اذا تعلقت الارادة الله تعالى بفعل من افعال لنفسه لزم
وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلقت بفعل غيره
ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في
العصاة واما الارادة الحادثة فلا توجيه اتفاقا انتهى قوله والحق الخ اشارة الى بطلان ما سواه كما
نبهنا عليه وميل اكثر ارباب الحواشي ان هذا في الارادة الله تعالى فقط لا في ارادة العبد لانه مفروغ
عنها بما سبق لبيان ما هو الحق فيما وقع فيه الاختلاف وهي الارادة الازلية ثم الظاهر ان المراد بالترجيح
تعلق الارادة لا صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور وهذا خلاف مذهب اهل السنة لانها صفة قديمة
ذاتية عندهم والترجيح صفة فعلية حادثة والجواب انه تعريف لها باعتبار التعلق فيكون تعريفا
رسميا بخاصتها او حدا ناقصا اكتفى فيه بالفصل دون تعريف حقيقي ذكر فيه جميع ذاتياتها وهذا كثير
في كلامهم وقدمه لان التعلق هو الظاهر في بادي الرأي وبه يوجد الفعل والترك ثم حاول بيان حقيقته
المعتبرة عند اهل الحق من المتكلمين فقال او معنى اي صفة قائمة بذاته تعالى ازلا وابدا يوجب هذا الترجيح
ومعنى الايجاب ههنا كونها مبدأ ومنشأ له لا الايجاب المتعارف فانه ليس بمستقيم ههنا كما لا يخفى او نقول
ان هذا التعريف لارادة العبد والثاني لارادته تعالى فلا يضره كون ارادة العبد معتبرة بما سبق فانه
في المآل راجع الى هذا التفسير بل الاحسن ان هذا التفسير ناظر الى تفسير ارادة العبد بنزوع النفس
فان النزوع اما عين الترجيح او مستلزم له والتعريف الثاني وهو معنى يوجبه تفسير للارادة مطلقا
سواء كان ارادة الله تعالى او ارادة العبد بالتفسير الثاني من السابق اعني القوة التي هي مبدأ النزوع

كما يجد كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده النفع في الفعل او علمه يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية
منه

وقد ذكرنا في تفسير القدرة في تفسير قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وجها اخر لو نقلته الى هذا
المقام اتضح المرام قوله وتخصيصه بوجه لكا المراد بالوجه الفعل والترك وحسنه او قبحه ونفعه او ضره وما
يجوبه من زمان ومكان قوله وهي اعم من الاختيار قال الراغب الاختيار اخص من الارادة فان فيه
مع الارادة دلالة من اللفظ على تفضيل احد الشيئين على الاخر وذلك لانه مشتق من الخيرة وهو الميل
الى الخير والافضل في بناء افتعل للاتخاذ اي لاخذ الفاعل ماخذ الفعل لنفسه لكن كون الارادة اعم بناء
على تفسيرها بنفس الترجيح كما يؤيده قوله فانه ميل لها فلا يستقيم الاعمية والاخصية على تفسيرها
بالقوة اذ لا معنى لاعمية القوة الا ان يقال ان الاختيار ايضا يطلق على ميل مع تفضيل وعلى
صفة يوجب هذا الميل ولم يذكره اكتفاء بما سبق ثم الظاهر ان المراد بالارادة ارادة العبد حيث قال
فانه ميل مع تفضيل وقد عرفت انه غير متصور في شانه تعالى فلو ذكره في عقيب ذكر ارادة العبد لكان
احسن سبكا وابعد اشتباها قوله وفي هذا اي لفظ هذا الواقع في النظم الكريم لان اسم الاشارة قد يستعمل
للتحقير كما يستعمل للتعظيم بقرينة المقام وصدوره عن الجهلة المنكرين قرينة على التحقير والاسترذال
اي عده رذيلا حقيرا وفي نسخة استخفاف بدل استحقار ومالهما واحد ولفظ هذا هنا مجاز اريد به
الاستحقار وجه دلالته على الاستحقار لان الشيء اذا كان قريبا يسهل التناول وهو يستلزم التحقير في الاكثر
قوله ومثلا نصب على التمييز اي على تمييزه عن النسبة وهي نسبة الانكار والتعجب الى المشار اليه ولا يصح
ان يكون تمييزا عن ذات مذكورة وهي نفس اسم الاشارة فان ذلك اذا كان مبهما لا يعرف المقصود كالضمير
في نحو ياله رجلا وانتفع بهذا سلاحا وهنا ليس كذلك لكونه اشارة الى المثل قوله او الحال عن اسم الاشارة
بان يكون صاحب الحال لكن العامل هو الفعل اذ الفعل عامل ذي الحال ولا ريب في ان عامل الحال عامل ذي الحال
وجعل العامل اسم الاشارة وذي الحال الضمير المجرور الذي في اشير اليه مثلا تكلف مستغنى عنه بما ذكر
فعلى هذا يكون قوله كقوله تعالى هذه ناقة الله لكم آية تمثيلا في مجرد ان الحال اسم جامد والا فالعامل في الحال
فيما نحن فيه هو الفعل وفي المثال هو اسم الاشارة نحو هذا بعلي شيخا كذا قالوا وكون اسم جامد حالا
لدلالته على الهيئة كما بين في موضعه وفي الاية المذكورة اية تفيد الدلالة وفيما نحن فيه مثلا يفيد التمثيل
وهذه الاية نظير الحال لا التمييز ايضا عن ضمير لكم فان حسن التمييز عن الضمير فيما اذا كان مبهما ليس له
مرجعا معينا وهنا معين والقول بانه اللهم الا ان يعتبر ابهامه باعتبار ابهام مرجعه قول بالراي فلا
يعبأ به ما لم ينقل عن الثقات من النحاة غايته انه ترك نظير التمييز لان مقصوده توضيح وقوع
الجامد حالا لاشتراط بعضهم كونها مشتقا واما وقوع الجامد تمييزا فلا كلام فيه بل هو شايع ذايع
ثم قالوا ان ايقاع مثلا تمييزا او حالا من هذا يشعر بانه اشارة الى المثل لا الى ضرب المثل على ما هو
احد محتملي الضمير في انه الحق انتهى وهذا ضعيف لان كون المشار اليه في القسم الثاني مثلا لا يوهم
كون مرجع الضمير في القسم الاول مثلا فضلا عن الاشعار قوله جواب ماذا لا يعرف له وجه تام
مع ان الاستفهام للانكار فلا جواب له كما مر توضيحه وايضا كونه محكيا ومقول القول يأبى عن الجواب

حاصله ان في لفظة هذا استحقارا للمثل من التمثيل بالعنكبوت في القران المجيد وغيره فيكون الاستفهام للاستحقار مع كونه للانكار

في تامله الفاضل عبد الرحمن الامد توجيها لكلام الفاضل العصام

والاعتذار بان هذا سؤال صورة وان كان انكارا حقيقة فجاز ان يجاب بما يرد عنهم عن الانكار
فهو في الحقيقة كلام مسوق لردعهم عن الانكار ابرز في صورة الجواب لكن الانكار في صورة السؤال
ليس بشيء اذ الاعتبار الى المعاني المرادة من اللفظ فاذا كان المراد هنا المعنى المجازي بقرينة صارفة
عن الحقيقة لا وجه لهذا التوجيه على ان المراد بضرب الامثال كشف المعنى الممثل له ورفع الحجاب
عنه لا كما صرح به فيما مر وفي مواضع كثيرة لا الاضلال مراد الله تعالى بضرب الامثال لا يخلو عن خدشة
تؤدي الى دهشة غايته الامر ان الضلال يترتب عليه بلا ارادة الاضلال كقوله تعالى واما الذين في
في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم الاية وشتان ما بين المسلكين ولهذه النكتة الرشيقة
لم يلتفت الى كونه جوابا صاحب الكشاف وصاحب اللباب نقل بعضهم ان هذا قول ابي علي الفارسي حيث
قال في كتاب القصريات قوله يضل لها على وجهين اما جواب عن سؤالهم على المعنى لا على اللفظ او صفة
مثلا والجواب وما يضل لها على المعنى انتهى واخر كلامه يدل على وهن اوله اذ لا معنى لكون ما يضل به
جوابا ولو معنى والواجب صون ساحة الكلام المعجز البليغ عن مثل هذا التعسف العجيب قوله
اي اضلال كثير بالرفع اقتصارا على ارجح الوجهين ولا مساغ في كلامه هذا لاحتمال النصب فهو خبر
لمبتدأ محذوف وضع الفعل موضع المصدر اي بلا تقدير ان فهو من قبيل تسمع بالمعيدي خير والفعل
انما يمتنع الاخبار عنه اذا اريد به تمام وضع له واما اذا اريد به الحدث المدلول عليه تضمنا فلا يمتنع
الاخبار عنه وقدم التحقيق منه في قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم الاية ولما كان هذا خلاف الظاهر
ولا بد من نكتة اشار اليها فقال للاشعار بان الفعل لدلالته على الحدث المقارن للزمان افاد
الحدوث اي الوجود بعد العدم والمراد بالتجدد الاستمرار التجددي في المستقبل وهذا مستفاد من المضارع
ولهذا اخبر والمضارع يستعمل له كثيرا الا لدلالته عليه بل الاستمرار التجددي اي الحصول والتقضي
شيئا فشيئا مفهوم من معونة المقام وجه ان المضارع يدل على حدوث الفعل في المستقبل ولا بد له
عدمه فيحمل على الدوام التجددي ما لم يصرفه مانع وكذا الكلام في دلالة الجملة الاسمية على الدوام والثبات
كذا في المطول نقلا عن الشيخ عبد القاهر قوله او بيان للجملتين لها وهذا مختار الزمخشري اخره
لان المختار عنده الوجه الاول وقد عرفت ما فيه وما عليه وعلى الوجهين يستفاد التنبيه على وجه
اختيار الفصل ومعنى كونهما بيانا ان لهما باعتبار ان فيهما تصريحا بكثرة الفريقين المذكورين وهذه الكثرة
مشعور بها ما قبلها بلا تصريح وان في قوله يهدي به لها بيان ان علمهم بما ذكر بتوفيق الله تعالى وفي يضل به
كثيرا بيان ان قولهم ماذا اراد الله بعدم توفيق الله تعالى وبسبب انهماكهم على حب الفسوق والكفر
وبيان ان الهداية والغواية بخلق الله تعالى بحسب العبد واكتسابه وكان حق الترتيب ان يقدم ذكر
المهتدين لكن قصد ان يكون مطلع الكلام ومقطعه بحلية ذكر المهتدين كما صرح به في نظيره في قوله تعالى
واما الذين ابيضت وجوههم الاية والقول بان تقديمه لكمال العناية بالتسجيل على ضلالهم كانه المقصود
من الكلام وان ذكر هداية المؤمنين بالتبع ضعيف نعم لو قيل الفصل الواحد اولى من فصلين لكان له

وفي قوله تعالى ويستلونك ماذا ينفقون قل العفو وقوله تعالى يستلونك عن الاهلة قل هي مواقيت ... سؤالهم اما ... فلما ... لان سؤالهم ... ام ... في الجملة والقدر ... ممن لم يفرق بينهما ... سيالكوتي

وجه قوله وتسجيل عطف تفسير لقوله بيان اى تسجيل اى حكم وجزم على ان العلم بكونه اى بالمثل حقا
ثابتا من ربهم يهدى اى اهتدا حاصل من هداية الله تعالى الى فهم كونه حقا وتوفيق فبهذا الاعتبار يعلم
وجه كونه بيانا لقوله تعالى فاما الذين امنوا الاية وظاهر ان ليس لفظ يهدى بيانا وتفسيرا للفظ يعلمون
حتى يكون هذا من بيان الفعل دون الجملة بل المبين مجموع الجملة ولهذا قال او بيان للجملتين وكذا فى حل قوله
يضل به كثيرا والجملة التى يزيد ما تضمن ما قبلها وضوحا تسمى بيانا وتفسيرا عند ارباب البيان قال المص
فى قوله تعالى ذلك بان الذين كفروا اتبعوا الباطل الآية وهو تصريح بما اشعر به ما قبلها ولذلك يسمى تفسيرا
التسجيل والاسجال كتابة السجل وهو فى العرف الكتاب الحكمى واريد به هنا لازمه وهو الحكم والجزم قوله
وبيان عطف على هدى اى كشف واظهار لما هو المقصود قوله وان الجهل بوجه ايراده اى ايراد المثل
اشار الى ان قولهم ماذا اراد الله الاية كناية عن الجهل بايراد المثل كما صرح به فيما مر والازدراء اى التحقير اشارة
الى معنى هذا والمعنى وتسجيل بان جهل الكفرة بذلك ضلال حاصل بخلق الله تعالى لاختيارهم الضلال والخذلان
قوله وكثرة كل واحد اه اى الكثرة هنا ليس بالنسبة الى شىء اخر حتى لزم المحذور بل بالقياس الى انفسهم كالمائة
والالف فان كلا منهما كثير فى انفسهما لا بالنظر الى الغير والمتوقف بان لا يضل به ولا يهدى بل يبقى متوقفا بين
الضلال والهداية ضال بحكم بكفره فان المتوقف والمتردد فى امر من الامور الاعتقاديات يعد من زمرة
الكافرين لعدم يقينهم بذلك الامر وعدم التيقن فى المعتقدات اعم من تيقنه بضد ذلك الامر والتردد
فيه كما صرح به المتكلمون فلا يصح ان يقال انه لم لا يجوز ان يكون بالنظر الى مقابلهم الذى هو المتوقف كما زعم لكن
يرد عليه ان الكثرة والقلة من الامور الاضافية حصولهما بالنظر الى الغير ولعله قال ويحتمل ان يكون لما اشارة
الى ما ذكرناه فان المهديين قليلون فى كل عصر حتى ورد فى الحديث الشريف يقول الله تعالى يا ادم فيقول لبيك
وسعديك والخير فى يديك فيقول اخرج بعث النار قال وما بعث النار قال من كل الف تسعمائة وتسعة
وتسعين الحديث كذا فى المشارق وهذا التعليل يلايم المعلل لان الكلام وان كان فى الامثال المذكورة لكن المهتدين
بها والضالين بجهلها انما هو باتصافهم بالهداية والضلالة مطلقا فلا معنى للايراد بان التعليل لا يناسب المعلل
اذ الكلام فى المهديين بالامثال المذكورة والضالين بسببها لا فى مطلقها ولا حاجة الى الجواب بان المراد ان
المهديين مطلقا قليلون بالاضافة الى جميع الضالين مطلقا ولا يخفى ان ذلك لعزة وصف الهداية وقلته
فظهر ان المهديين المخصوصين قليلون بالاضافة الى الضالين المخصوصين مع ان تفريع قوله فظهر على ما قبله
منظور فيه الظاهر ان المراد من الشكور المؤمن المهتدى مطلقا لا مرتبة الرابعة من الهداية وصيغة المبالغة
لان التصديق بالقلب والاقرار باللسان اكمل افراد الشكر والانكار مكابرة وله مراتب كثيرة فلا وجه للاعتراض
بانه غير تام لانه فسر بالمتوفى على اداء الشكر بالقلب والجوارح فى اكثر الاوقات كما يقتضيه صيغة المبالغة وهو
اخص من المهدى المقابل للضال فان هذا التفسير لا ينافى التفسير بالايمان ويؤيده مقابلة الشكر بالكفر فى
سورة ابراهيم وسورة لقمان قال تعالى لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم الاية وقال تعالى ومن شكر
فانما يشكر لنفسه ومن كفر الاية وصيغة المبالغة لما ذكرنا من ان الايمان من اكمل افراد الشكر قال المص

فى تفسير قوله تعالى ان فى ذلك لايات لكل صبار شكور بصير ليبلائه ويشكر على نعمائه ولم يفسر بالمتوفى على اداء
الشكر الاتم قال وقيل لكل مؤمن وانما عبر عنهم بذلك تنبيها على ان الصبر والشكر عنوان المؤمن انتهى وحيث
لم يفسر والمبالغ فى الشكر فى الموضعين وذكر المؤمن مطلقا صح ما ذكرنا قوله كما قال ابو الطيب المتنبى
قليل اذا الوجه ذلك ان الصفات قد تنزل منزلة الذوات فاصحاب الفضل والشرف لاحتوائهم مفاخر
كثيرة ومناقب بهية التى هى بمنزلة الذات لقام الواحد منهم مقام جماعة كثيرة من غيرهم قال المص
فى تفسير قوله تعالى ان ابراهيم كان امة لكماله واستجماعه فضائل لا تكاد توجد الا مفرقة فى اشخاص كثيرة كقوله
وليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم فى واحد فاصحاب الهدى كثير بالاضافة الى اهل الضلال من حيث
المعنى والفضل وارباب الضلال كثير بالنسبة الى المهتدين من حيث العدد وحاصله انهم كثيرون بالاضافة
الى اهل الضلال من حيث العدد تنزيلا كما ان عكسه كثير بالاضافة الى المهديين من حيث العدد تحقيقا
وفى المطول كثير اذا شدوا قليل اذا عدوا وهكذا نقل عن ديوان ابى الطيب صدره ثقال اذا لاقوا خفاف
اذا دعوا وقبله ساطلب حقى بالقنا ومشايخ كانهم من طول ما التثموا مرد القنا الرمح والمشايخ
كبار القوم والالتثام وضع اللثام على الفم والانف فى الحرب وكان ذلك من عادة العرب ثقال
لشدة وطائهم على الاعداء اذا لاقوا اى حاربوا خفاف اى مسرعين الى الاجابة اذا دعوا الى كفاية
مهم ودفاع ملم اى امر عظيم كثير لقيام واحد مقام الجماعة كما اوضحناه سابقا اذا شدوا اى حملوا على الاعداء
من الشدة بفتح الشين وقال اى ابو تمام عطف على هذا على قال لظهور ان فاعل هذا غير فاعل القول
الاول فلا اشتباه لاشتهار ان الكرام كثير الخ هو من قصيدة طويلة لابى تمام مدح بها عبد العزيز الطائى
والمعنى ان الكرام كثير فضلا وعددا تنزيلا لما عرفت من ان الصفات تنزل منزلة الذوات فانهم باعتبار
نفعهم واستجماعهم مناقب لا تكاد توجد الا مفرقة فى اشخاص كثيرة فالواحد منهم قام مقام جماعة كثيرة
وان قلوا عددا بحسب التحقيق كما ان غيرهم وهو اللئام قل بضم القاف جمع قليل وقيل انه مفرد فان اصله
مصدر يقال قل قلة وقلا قيل ولعله على الجمعية جمع اقل كاعز وعز لا قليل على ان اصله قلل بضمتين كنذير
ونذر فخفف وادغم كما قيل لان قواعد الصرف تاباه فانهم قالوا ان اول المثلين فى كلمة اذا تحرك يجوز ادغام
بشروط منها ان لا يكون جمعا على وزن فعل بضمتين كسرر انتهى والادغام هنا للوزن فلا محذور قوله
اى الخارجين عن حد الايمان حمل اللام على العهد الخارجى وهم الخارجون عن حد الايمان بقرينة قوله
وما يضل به اى بالمثل اذ الاضلال بالمثل لا يكون الا الكافرين الذين اصروا على الجهالة والكفر فالمراد بالضلال
زيادة ضلالهم وطغيانهم وهذا دليل واضح على ان المراد بالضالين مطلق الكافرين لا الضالين بسبب
انكار الامثال وكذا المراد بالمهديين فلا شك فى قلتهم عددا وكثرتهم شرفا والمراد بقوله كقوله تعالى
ان المنافقين الاية تاييد لما ذكر يعنى كما يدل حمل الفاسقين على المنافقين على ان المراد بالفسق الكفر
كذلك يدل وما يضل به على ان المراد بالفسق هنا الكفر ايضا ولم يقل اى الكافرين واطنب لرعاية اصل
معنى الفسق ولهذا قال من فسقت الرطبة ايده بكلام رؤبة ثم تعرض لمعناه شرعا توضيحا لا اطلاقه

على الكفر حتى يتضح تفسيره هنا بكمال الانضاح الرطبة بضم الراء وفتح الطاء واحد الرطب قال تعالى
تساقط عليك رطبا جنيا واصل الفسق لغة اى اصل معناه في اللغة الخروج عن القصد اى عن الطريق
المستقيم فاستعماله في نحو فسقت الرطبة اما مجاز بعلاقة مطلق الخروج او لكونه معنى في عرف اللغة
قوله قال رؤبة هو رؤبة بن العجاج الراجز المشهور وهو نشاء اسلامي بليغ يستدل بكلامه ورؤبة
براء مهملة مضمومة يليها همزة ساكنة ثم باء موحدة وهاء تأنيث وهو علم منقول من راب الشئ
اذا اصلحه كما قيل فواسقا عن قصدها جوائرا اوله يذهبن في نجد وغورا غائرا النجد ما ارتفع من
الارض والغور ضده والجوائر جمع جائرة من الجور وهو الميل عن القصد وغورا عطف على محل
نجد وغائر صفة للغور من لفظه مبالغة كظل ظليل وفواسق بمعنى خوارج والقصد بمعنى الطريق
المستقيم ولا يناسب هنا معنى الارادة وجوائرا من الجور يقال جار عن الطريق اذا عدل يصف
رؤبة نوقا يمشين في المفاوز ويملن عن الطريق المستقيم ويذهبن تارة في نجد مكان مرتفع واخرى
في غور في مكان منخفض فواسقا وجوائرا صرفا لضرورة الشعر نقل عن ابن فارس حيث قال في في معرفة
الالفاظ الاسلامية كانت العرب في جاهليتها على ارث من ابائهم وادابهم وقوانينهم فلما جاء الله تعالى بالاسلام
حالت احوال ونسخت وبانات ونقلت من اللغة الفاظ من مواضع الى مواضع اخر وعد الفسق منها
حتى قال ولم يعرفوا الفسق الا قولهم فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها فجاء الشرع بان الفسق
الافحاش عن الخروج عن طاعة الله تعالى انتهى وظاهره لا يلايم قول المص واصل الفسق الخروج عن القصد
فانه يشعر بانه في اصل اللغة ذلك ثم اطلق في نحو فسقت الرطبة على الخروج مطلقا اما مجازا او عرفا متقدما
على اصطلاح الشرع وما فهم من كلام ابن فارس ان استعماله في فسقت الرطبة باعتبار اصل اللغة حيث
قال ولم يعرفوا الفسق الا قولهم **قوله** والفاسق في الشرع لما اولى والفسق في الشرع الخروج لما اى
نقل عن العرف المتقدم على الشرع في الشرع الى ذلك الخروج من قبيل نقل اسم العام الى الخاص بارتكاب الكبائر
واما بارتكاب الصغائر فلا خروج عن امر الله تعالى لكن صغر الذنوب وكبرها بالاضافة الى ما فوقها والى ما تحتها
والمراد بامر الله عام للنهي لانه بمعنى كف النفس او من باب الاكتفاء وكون المراد بامر الله واحد الامور بعيد
في مثل هذا المقام وكون الامر بالشئ انهيا عن ضده ليس مطلقا بل مشروط بشرط بين في التوضيح
قيل والاصرار على الصغيرة كبيرة فلهذا لم يقل او صغيرة لم يتب عنها بسبب كون الاصرار على الصغيرة كبيرة
ترك التوبة التي تجب على مرتكبها لكن من لم يتب عن الصغيرة وواظب على الحسنات فالظاهر انه ليس من
المصرين لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات الاية ولم ار من صرح به وله درجات ثلث بالنظر الى حال
المرتكب التغابي بالغين المعجمة من باب تمارضت اى اظهار الغفلة مع انه لا غفلة ومعناه انه يرتكب
الكبيرة مع علم بحرمتها وقبحها شرعا لكنه لاستيلاء الشهوات اذ الانسان لا يصبر عن الشهوات ولا يتحمل
مشاق الطاعات قال تعالى وخلق الانسان ضعيفا ومعناه ما ذكر من عدم الصبر عن الشهوات الا
قوله الانهماك وهو الجد فيه والحرص ولهذا قال وهو ان يعتاد ارتكابها اى فعلها غير مبال بها والمراد

بعدم

بعدم المبالات عدم الاحتراز عنها والاصرار عليها فانه لا يخاف وبالها في ظاهر الحال لكنه غير مستصوب
اياها بقرينة المقابلة فلو كان مراده عدم المبالات اعتقادا لكان كفرا تقول لا اباليه ولا ابالي به اى
لا اكترث له ولا يستعمل الا مع النفي مثل غيرها كما صرحوا به واما الارتكاب في بعض الاحيان مع عدم
المبالاة فداخل في القسم الاول اذ المراد بعدم المبالات الاكثار ولا ترى عنده عظيما مع الاستقباح
وفي الصورة المذكورة الاستقباح معتبر **قوله** والثالثة الجحود الجحود الانكار والكفر الا ان الجحود الانكار
عن علم وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها فهو كفر ان كان ثبوت الكبيرة بنص قاطع ومجمع عليه وحاصله
ما علم من الدين حرمتها وكونها كبيرة فجاحدها كافر واما الكبيرة التي ثبتت بالحديث الغير المتواتر فجاحدها
والمستصوب اياها ليس بكافر ولظهوره لم يقيده وكون المستصوب لها كافرا لا يختص بالفاعل لها بل المستصوب
اياها كافر مطلقا لكن الكلام في الفاسق المرتكب اياها فلذا خصه به **قوله** فاذا شارف اى قارب المشارفة
القرب واصله من الشرف وهو المكان المرتفع كناية لما يطلع على محل عال لينظر ما يريده فيقرب منه ومنه المشرف
والمراد بالمشارفة الاطلاع اللازم للقرب وانما عبر بالقرب تهديدا وتشديدا مثل قوله تعالى ولا تقربوا الزنا وحاصل
الانصاف بهذا المقام من تصويب الكبيرة المقطوع بها وتخطى اى تجاوز خططه اى خطط المقام جمع خطة
بكسر الخاء المعجمة وتشديد الطاء المهملة المنزل الذي خط الرجل لنفسه وحدده وقد يستعمل بمعنى المحل
مطلقا وجمعه خطط بزنة عنب اصل التخطي فعل الخطوة وهي نقل القدم والمراد هنا التجاوز مجازا بعلاقة
اللزوم وكذا الخطط لحدود الله تعالى استعارة مصرحة تحقيقية والمراد بالحدود محارمه وفيه اشارة الى
قوله تعالى تلك حدود الله فلا تعتدوها الاية ولقد اعجب حيث عبر عن الاتصاف بهذا المقام بالمشارفة اولا
والتجاوز ثانيا خلع ربقة الايمان بكسر الراء وسكون الموحدة بعدها قاف وهاء حبل فيه عروة تشد بها البهائم
والاسير ويجعل في العنق ليقاد بها ففي الكلام استعارة مكنية وتخييلية اذ شبه الايمان في النفس بالحبل
في كونهما وصلة الى المقصود وهو مكنية واثبت له ما هو من رديف الحبل وهو الربقة اعني العروة وهذا
الاثبات تخييلية وذكر العنق ترشيح والاحسن ان يحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية فتوجه وكن
على البصيرة ولابس الكفر فيه استعارة تبعية والمفعول قرينتها وصيغة المفاعلة للمبالغة اثر المبالغة
ولو اريد الملابسة والمصاحبة فلا مجاز قوله لا يسلب اسم المؤمن لكونه مؤمنا لكونه متصفا بالتصديق
الذي هو مسمى الايمان فاذا تحقق المسمى فيه فلا يصح سلب اسمه عنه وفيه نوع رمز الى الايمان هو التصديق
والاقرار شرط لا شطر وقد رجح كونه شطرا فيام ويمكن العناية قوله ولقوله تعالى وان طائفتان الاية
هذا دليل نقلي على المدعى حيث اثبت اسم المؤمن على مرتكب الكبيرة ولم يسلب عنه لكنه دليل اني والاول
برهان لمي قيل وانما شرط الاطلاع عليه لانه اذا ارتكب الكبيرة مستصوبا ولا يعلم انه معصية ولا يعلم انه
استصواب له لا يصير كافرا فان التزام الكفر كفر لا لزومه انتهى وانت خبير بان الجهل ليس بعذر فيما
علم من الدين ضرورة كالخمر فان مستصوبه كافر مطلقا ولزوم الكفر المعلوم ضرورة كفر كالتزامه فقد غلط
ذلك القائل في الموضعين **قوله** والمعتزلة لما قالوا الخ قد صرح المص في قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب

ان الايمان عبارة عن مجموع امور ثلثة اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين
والمعتزلة والخوارج وقد صرح الزمخشري في اوائل السورة بان الايمان الصحيح ان يعتقد الحق ويعرب
عنه بلسانه ويصدقه بعمله وهو من رؤساء المعتزلة اعرف بمذهبه فمن وهم بان هذا قول جمهور
المحدثين ومذهب المعتزلة ان الطاعات الواجبة فقد وهم وفي التفسير الكبير الايمان اسم لافعال
القلوب والجوارح والاقرار باللسان وهو مذهب المعتزلة والخوارج والزيدية واهل الحديث انتهى
وبالجملة كون هذا مذهب المعتزلة مشهور عند الانام فضلا عن العلماء الاعلام واكتفاء بعضهم كصاحب
المواقف بقوله ان الطاعات فرضا كان او نفلا وهو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار ذهب الجبائي
وابنه واكثر معتزلة البصرة الى ان الطاعات المفترضة لشهرة ان عندهم الايمان عبارة عن مجموع الثلثة
ولعل الاكتفاء بها لان الاختلال بها يخرج العبد عن الايمان ولا يدخله في الكفر المعتزلة ويدخله في الكفر
ايضا عند الخوارج قوله جعلوه قسما ثالثا الا وسبب كون هذا القول منشأ لاثبات الواسطة هو انهم
لما قالوا الايمان مجموع هذه الثلثة والكفر تكذيب الحق والفاسق المذكور ليس بمؤمن لانتفاء جزء الايمان
ولا كافر لعدم انكاره الحق لا جرم انهم اثبتوا منزلا بين منزلتي الكافر والمؤمن ويدل عليه قول واصل
بن عطا وهو اول من اظهر الاعتزال ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين
قوله وتخصيص الاضلال الا التخصيص ماخوذ من الحصر كذا قالوا لكن هذا حاصل القصر المنفهم من الكلام لان
المعنى مفهوم الكون مضلا به مقصور على الفاسقين حتى يكون قصر الصفة على الموصوف فماله ما ذكروا الا
كالاضلال فعل الله تعالى لا يكون حصر الصفة على الموصوف ولا العكس قوله مرتبا لما مر مرارا من ان نسبة الحكم
الى المشتق يدل على علية ماخذ الاشتقاق وترتب الحكم عليه فرتبا اسم مفعول حال من الاضلال لكونه
مفعولا يدل دلالة عقلية على ان الفسق الذي هو مرتبة الجحود اعدهم جعلهم مهيأ ومستعد للاضلال
وادى اي اوصلهم الى الضلال به اي بالمثل وهذا صريح في ان الكلام في المهديين والضالين فيما سبق
لا الضالين بسبب الامثال كما زعم كانه لم ينظر الى تحقيق المص هنا قوله وذلك لان كفرهم لا اصح
من ذلك قوله صرفت اي المذكورات والعدول والاصرار فالنسبة مجازية ووجوه افكارهم فيه استعارة
مكنية وتخييلية قوله حتى رسخت غاية الصرف جهالتهم الدالة عليها قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا وازدا
ضلالتهم فيه دلالة على ما ذكرنا من ان المراد بيضل به زيادة الاضلال والضلال قال تعالى ويمدهم
في طغيانهم الآية فانكروه الانكار مستفاد من قولهم ماذا اراد الله فحمل الاستفهام على الانكار صريح هنا فلا يعرف
وجه قوله جواب ماذا فيما سبق ولا وجه لقول البعض ان المص لم يحمل الاستفهام على الانكار بل ابقى على حقيقته
والاستهزاء به الاستهزاء منفهم من لفظ بهذا كما لا من الاستفهام كما ظن على البناء للمفعول لكون فاعله
معلوما قيل وقرئ يضل زيد بن علي في الموضعين ولهذا قال يضل ولم يقل وقرئ وما يضل قيل واما قراءة
يهدى على المجهول فلم يثبت من احد فالقول بيانه يعلم منه انه قرئ يهدى على المجهول خبط فالعهدة عليه
قوله صفة للفاسقين للذم وليس للتخصيص اذ ما من فاسق بمعنى كافر الا وهو ناقض للعهد فلا يكون مخصصا

قال ان هنا المؤمن اسم مدح والفاسق
لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس
بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود
سائر اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة
خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان
فريق في الجنة وفريق في السعير لكنه
يخفف عليه ويكون دركته فوق
دركات الكفار كذا في شرح المواقف

ولا كاشفا وجه كونه تقريرا للفسق اذ الخروج عن العهد المراد هنا خروج عن الايمان وبهذا يحصل
الذم فالعطف عطف العلة على المعلول وهذا الاحتمال هو الظاهر المختار فعلى هذا الوقف على الفاسقين
غير تام وقيل انه مرفوع على القطع خبر مبتدأ محذوف وجوبا وقيل هو مبتدأ خبره اولئك في الوقف
على الفاسقين كامل وتعريف الموصول للجنس وصيغة المستقبل في الصلة لافادة الاستمرار
واضافة العهد الى المفعول كما سيظهر من تقريره الآتي وسيجيء مزيد التوضيح في قوله تعالى اوفوا بعهدي
الاية واظهار اسم الجلال لتربية المهابة وتقوية المزمة قوله والنقض فسخ التركيب مطلقا وهذا
معنى له عرفا اذ اصله في طاقات الحبل ثم نقل الى فسخ مطلق التركيب نحو الحائط والبناء طاقات جمع طاقة
وهو ما ينعطف بعضه على بعض من حبل وبناء واستعماله في ابطال العهد اي المراد هنا ابطال العهد
وهو ليس بموضوع له كما عرفت فاستعماله في ابطال العهد تابع لاستعمال الحبل في العهد كما قال من حيث
ان العهد يستعار له الحبل اي لما شبه العهد بالحبل وجعل من افراده ادعاء واستعير الحبل له شبه ابطاله بنقض
الحبل فلولا استعارة الحبل للعهد لم يحسن بل لم يصح استعارة النقض للابطال لعدم المشابهة بينهما فهي
استعارة تابعة لتلك الاستعارة ولا يخفى عليك انه كما يكون مشابهة بين العهد والحبل لما فيهما من ربط
احد الامرين بالآخر كذلك يتحقق المشابهة بين الابطال والنقض لما فيهما من اخراج الشيء عن الاعتدال
فما الباعث الى حمل التبعية ولو لم يكن الحبل مستعارا للعهد فيحسن ايضا استعارة النقض للابطال غاية
الامر ان تلك الاستعارة اعتبرت هنا ولا نم هذه الاستعارة ثانيا فان اريد التبعية هذا فلا كلام فيه ويحمل قول
المص من حيث ان العهد على هذا التقرير من ربط احد المتعاهدين ربطا معنويا بحيث لا ينحل
ذلك الربط حتى يعمل بمقتضاه وهذا هو الحكمة من العهد وقد ينحل بالابطال وهو خلاف المقصود ولهذا
يستقبح في الشرع والعرف بالاتفاق قوله فان اطلق اي النقض واستعمل مع لفظ الحبل الذي يراد به
العهد ويكون الحبل استعارة مصرحة كما في قول ابن التيهان في بيعة العقبة يا رسول الله ان بيننا وبين
القوم حبالا ونحن قاطعوها فنخشى ان الله تعالى اعزك واظفرك ان ترجع الى قومك كان النقض ترشيحا
للمجاز يعني الاستعارة المصرحة لان النقض من ملايمات المشبه به فيكون ابلغ سواء كان باقيا على معناه
الحقيقي او لا لكن الترشيح بعد علم الاستعارة بالقرينة فقبل ذكر الحبل اعتبار الترشيح فيه محل نظر الا
ان يقال انه وان قدم لفظا لكنه مؤخر رتبة الا يرى انه لو قيل ينقضون حبلا بلا اضافة اليه تعالى
لا يكون مجازا فضلا عن كونه ترشيحا والقرينة على الاستعارة اضافة الحبل اليه تعالى فان المراد لو قيل لو قيل
ينقضون حبل الله كما قيل في قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا الاية كان النقض ترشيحا للمجاز فلا اشكال
اصلا وان ذكر اي النقض مع العهد كما في الاية الكريمة كان اي النقض رمزا اي اشارة الى ما هو اي
النقض من روادفه اي من توابع ذلك الشيء وهو الحبل المستعار للعهد كانه قيل ينقضون حبل الله
فالمستعار بالكناية هو الحبل المرموز اليه هنا بذكر لازم من لوازمه وتوابعه وهو النقض والنقض
يجوز ان يكون باقيا على معناه في لا ريب في كونه من روادف الحبل المرموز اليه ويجوز ان يكون مجازا

كون النقض ابطالا للعهد بلا خفا
بعده لا لان مفهومه وذلك الا برى
لو قيل ينقضون حبل الله لكان نقض
الحبل وان كان المراد نقض العهد

مستعارا للابطال فيرد عليه انه حينئذ لا يكون من روادف الحبل الذي هو المشبه به الا ان يقال
ان كونه لفظا موضوعا لرديف الحبل اعني العروة كاف في الترشيح قيل في كون الترشيح استعارة تعسف
وارتكاب اعتبارات لا يحتاج اليها على انه ينكسر به قوة الترشيح انتهى لكن الشيخين اختارا كون النقض
استعارة للابطال هنا وفهم منه ان كون الترشيح مجاز راجح عندهما فلا يعرف له وجه مع انه يرد
عليه ما ذكر ويحتاج في كونه من روادف المستعار منه الى توجيه واعتذار قوله وهو اي الشيء الذي
يعد النقض من روادفه ان العهد حبل فيه مسامحة لان الامر الذي كان النقض من روادفه هو الحبل
وهو المرموز اليه لا كون العهد حبلا لكنه يفهم منه ان المستعار منه المرموز اليه هو الحبل قوله في اثبات
الوصلة اشارة الى الجامع لكنه يفهم من قوله انفا لما فيه من ربط احد المتعاهدين بالاخر قوله واستعماله
في ابطال العهد لا يستنبط منه ان قرينة الاستعارة بالكناية قد يكون استعارة تحقيقية وان الاستعارة
بالكناية قد توجد بدون التخييلية وان الاستعارة بالكناية هو المشبه به المذكور كناية المرموز اليه
لا المشبه كما اختاره السكاكي ولا التشبيه المضمر في النفس كما ذهب اليه الخطيب والمذكور هنا مذهب السلف
واختاره صاحب الكشاف ورضي به المص واما عند غير صاحب الكشاف فالاستعارة المكنية لا تنفك
عن الاستعارة التخييلية فالامر الذي اثبت للمشبه من خواص المشبه به مستعمل في معناه الحقيقي وانما المجاز
في الاثبات والاسناد وهذا مختار الخطيب صاحب الايضاح والتلخيص والسكاكي جوز كون اللفظ الدال
على ما هو من خواص المشبه به مستعملا في امر وهمي شبيه بمعناه الحقيقي ويسميه استعارة تخييلية وفي
مثل اظفار المنية ذهب المحققون الى ان الاظفار ليس مستعملا في معنى مجازي محقق وهو ظاهر ولا متوهم
كما زعم صاحب المفتاح بل هو في معناه لكن اثباته للمنية استعارة تخييلية بمعنى جعل الشيء للشيء ليس
هو له وصاحب الكشاف في مثل هذا ذهب الى ان قرينة الاستعارة بالكناية تخييلية كسائر المحققين غاية
انه جوز انفكاك الاستعارة المكنية عن التخييلية بخلاف غيره وكذا الكلام في قوله كقولك شجاع يفترس
اقرانه لما كان فيه اي فيما ذكر من اثبات الافتراس للشجاع والاغتراف للعالم وافراد الضمير للتأويل
بما ذكر تنبيها على انه اي الشجاع والعالم اسد في شجاعته فان الافتراس من خواص الاسد فالاسد
مرموز اليه بالافتراس مستعار للشجاع مع ان الافتراس مستعار للبطش الشديد الذي هو من ملائمات
المستعار له اي الشجاع استعارة مصرحة وقرينة المكنية قوله بحر الا ناظر الى الثاني اي كما كان في قوله عالم
يغترف منه الناس تنبيها على انه بحر فقوله يغترف من خواص البحر فهو مرموز اليه بهذا الرديف و
مستعار للعالم استعارة بالكناية والاغتراف مستعار لافادته الناس بعلمه وانتفاعهم به وقرينة
الاستعارة المكنية والكلام فيه مثل ما مر في النقض من ان الافتراس والاغتراف مؤخر رتبة عما هو قرينة
لكن انهما ليسا ترشيحين لما عرفت ان الترشيح بعد تمام الاستعارة لكن يرد على ذلك ان هذا ليس باولى
من عكسه لم لا يجوز ان يكون النقض والافتراس والاغتراف استعارة مصرحة وقرينة ما ذكر بعده
وجوابه انها خواص المشبه به في الاستعارة الاخرى واي قرينة او ترشيح ولا وجه للعكس واما قيل يشعر كلامه

ويقرب منه ما قيل ويكون ترشيح الاستعارة بمجرد انه عبر عنه بلفظ ملائم المستعار له المستعار منه موضوع للملائم وكذا الكلام مجاز مرسل

بان الاستعارة

بان الاستعارة هو اللازم المذكور سمي استعارة لاستعارته للمشبه وبالكناية لانه كناية عن
المشبه وهو اثبات الحبلية للعهد وهذا قول رابع اوضحه صاحب الكشف وزعم انه المستفاد
من كلام صاحب الكشاف وان لم يرض به المتأخرون انتهى واغنى عن الجواب قوله وهذا قول
رابع اي لم يقل به احد بل النقض اللازم بمعنى الابطال استعارة اخرى مصرحة وترشيح للاستعارة
بالكناية كما صرح به المص واثبات الحبلية للعهد صريح في الاستعارة بالكناية اذ لا يكون الاثبات الا بها
فلا اشعار في كلامه ان اللازم استعارة بالكناية قوله والعهد اي المراد بالعهد هنا الموثق اي
الميثاق وهو عقد يؤكد باليمين والموثق اسم منه قال المص في تفسير قوله تعالى تؤتون موثقا
من الله ما اوثق به من الله تعالى قوله ووضعه له بيان اصل المعنى له اي موضوع للشيء الذي من شأنه
وما يليق به ان يراعى ويتعهد اي يتحفظ هذا معنى المراعاة وهذا شامل لكل شيء يتحفظ ولا يترك
مستعمل في الخصوصيات كالوصية واليمين لانهما واجب الحفظ ولازم التعهد قوله من حيث انها
في الصحاح العهد المنزل الذي لا يزال القوم اذا انتووا عنه اي بعدوا عنه رجعوا اليه فرعايتها
الرجوع اليها وعدم هجرها رأسا ورعاية الوصية امضاؤها على وجه شرط الموصي ورعاية اليمين عدم
الحنث بلا داع ورعاية كل عهد بما يناسب حاله ويليق به غير منضبط بقاعدة وانما يطلق العهد على
التاريخ لانه يحفظ والتاريخ اسم للزمان المورخ به قيل انه معرب ماه روز اي حساب الشهور والايام
وقيل انه عربي وهو الاظهر كما قيل نقل عن العلامة الشيرازي انه قال عربوا لفظ ماه روز بمورخ وجعلوا
مصدره التاريخ واستعملوه في وجوه التصريف واما قول الجوهري ورخت الكتاب بيوم كذا مثل
ارخته فلا ينافي ذلك بل يوافق قوله واستعملوه في وجوه التصريف لكن الاظهر كونه عربيا قوله وهذا
العهد اي العهد المذكور في الاية الكريمة اما العهد المأخوذ بسبب ايجاد العقل فيهم لانه لما نصب
لهم دلائل وحدانيته ووجوب وجوده وركب في عقولهم ما يدعوهم الى العهد المؤكد باليمين حتى
صاروا بمنزلة من قيل لهم اقررتم بربكم ووجوب وجوده ووحدانيته قالوا نعم فنزل تمكينهم
من الاقرار به والعهد به بمنزلة الاقرار والعهد وكذا الكلام في صدق رسوله على طريق التمثيل وعليه
اول قوله تعالى واشهدهم الاية كما بينه المص هناك او المأخوذ بالرسل على الامم متعلق بارسال
المقدر في الرسل قوله بانهم اذا بعث اليهم رسول اي بعد تلك الرسل وهذا العهد تحقيقي بناء على العهد
المأخوذ بالعقل تمثيلا ولذا قدم الاول على الثاني نقل عن الراغب انه قال العهد المأمور بحفظه ضربان
عهد مأخوذ بالعقل وعهد مأخوذ بالرسل والمأخوذ بالرسل مبني على المأخوذ بالعقل ولا يصح الا بعده
او معه وقد حملت الاية عليهما انتهى ولعل سر ذلك ان الوحدانية ونحوها يتوقف عليها الشرع فلا بد
من تقدم العهد المأخوذ بالعقل والعلم به على العهد المأخوذ بالرسل والتمسك به واما المعية زمانا
وتقدمه عليه ذاتا لازم لما عرفت من ان توحيده ووجوب وجوده وعلمه موقوف عليه للشرع
فلا بد من تقدم ولو ذاتا واما وجوب النظر في تحصيلها فمختلف فيه فعند الاشاعرة هو بالشرع وعند

غيرهم بالعقل كذا في الحاشية الخسروية وقال الامام المراد بهذا الميثاق الحجج القائمة على عباده الدالة
لهم على صحة توحيده وصدق رسوله فعلى هذا يلزم الذم لانهم نقضوا ما ابرم الله تعالى من الادلة التي
كرر عليهم في الانفس والافاق واودع في العقول وبعث الانبياء عليهم السلام وانزل الكتب مؤكدا لها
والناقضين على هذا الوجه جميع الكفار **قوله** وقيل عهود الله ثلثة اى العهود التي اخذها الله تعالى من
الخلق ثلثة عهد نوعا الاول انه عهد اخذه الله تعالى على جميع ذرية آدم سواء كان ماخوذا بالنقل او كان
ماخوذا بالنقل وبالرسل عليهم السلام اشارة الى قوله واذ اخذ ربك من بني ادم الاية قوله بان يقروا
بربوبيته الاولى او التمكن به حتى يوافق ما سيحققه في قوله تعالى واشهدهم على انفسهم وعهد اخذه
على النبيين بالتبليغ واقامة الدين وان لا يتفرقوا في الدين ولا يختلفوا في هذا الاصل وهو الايمان بايجب
تصديقه والطاعة في احكام الله تعالى واما فروع الشرايع فمختلفة لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة
ومنهاجا الآية فالمراد بالدين الاحكام الاعتقادية وقد يستعمل في عموم الاحكام اعتقادية او عملية
ولا يصلح هذا هنا وهذا العهد علم من قوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم الاية وحاصله انه تعالى
اخذ منهم عهودهم بتبليغ الرسالة والدعوة الى التوحيد وصلة الاخذ من وتعديته بعلى لتضمنه
معنى كلف اى اخذه الله تعالى مكلفا ثقيلا عليهم وهذا العهد اخذه بطريق التمثيل ايضا وكذا الكلام في
عهد العلماء واليه اشير في قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب للناس ولا تكتمونه الآية
والظاهر ان المراد هنا الوجه الاول اذ الاية الكريمة مسوقة لذم الضالين الذين بسبب ضلالهم
انكروا ضرب المثل وما ذكر من المعايب والمثالب يلايم ذلك اذ قطع ما امر الله والافساد في الارض شان
الكفار واما الوجهين الاخيرين فذكرهما استطراد تتميما للاقسام اما عهد الانبياء فظاهر اذ لا
يتصور النقض واما نقض العلماء عهودهم بالكتم وعدم تبيين الحق للناس كما بينه تعالى في تلك
الاية فلا يتناول النقض المراد هنا فان جعل احبار اليهود ناقضين العهد بكفرهم فهو داخل في الوجه الاول
فلا كلام في دخوله واما العهد المخصوص بالعلماء فنقضه غير داخل هنا فمن انكر ذلك ولم يجعل ذكر عهد العلماء
استطرادا فكانه لم ينظر الى قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب للناس ولا تكتمونه الاية وايضا
لم يلتفت الى قوله بان يبينوا الحق ولا يكتمونه اذ عموم هذا النقض العهد الثاني للعلماء يأباه السباق
والسياق كما بيناه فان ابيت عن ذلك فاجعل ذكر عهود الانبياء استطرادا فقط **قوله** الضمير للعهد
ولما توجه السؤال بان العهد والميثاق والموثق بمعنى واحد كما صرح به فيما سبق من قوله والعهد
الموثق فارجاع الضمير الى العهد يستلزم اضافة الشيء الى نفسه اشار الى دفعه فقال والميثاق هنا
ليس بمعنى العهد بل اسم لما وقع به الوثاقة اى الاحكام اى اسم آلة كمفتاح لان ما وثقه الله تعالى
عهده من الايات الدالة للتوثيق والاحكام والمراد بعهد الله العهد الذي اخذه من جميع ذرية ادم
كما مر فالاضافة للمفعول والمراد بالايات الايات السمعية وعطف الكتب عطف تفسير لها ولا يحسن
ان يراد الايات العقلية اذ اصل العهد كما مر بنصب الايات العقلية وهذا اشارة الى ان وقوع

الوثاقة من الله تعالى قدمه لتبادره ولان نقض امر احكمه الله تعالى اشنع والزمخشري قدم الوجه
الثاني لان نقضهم العهد الذي احكموه اشنع من نقضهم العهد الذي لم يحكموه ولكن احكمه الله تعالى
وله وجه في الجملة لكن نظر المص ادق وبالقبول احق قوله اوما وثقوه هذا متعلق بالتفسير الاول ايضا
اى ينقضون عهد الله الماخوذ بالعقل من بعد توثيقهم واحكامهم ذلك العهد بالالتزام والقبول
قد تقدم وجه تاخيره ويرد عليه ان اريد بالالتزام والقبول الالتزام بالتمكن منه كما مر توضيحه فهو
عين العهد الماخوذ بالعقل وان اريد الالتزام بالفعل فلا يعم جميع الكفار بل المرتدين بعد الايمان ولعل
لهذا اخره وزيفه وذهب البعض الى ان هذا متعلق بالتفسير الثاني فانه كان مجرد الاشتراط عليهم والامم
بهم بانه اذا بعث اليهم الرسول صدقوه واتبعوه فلا بد من التوثيق بالقبول والالتزام انتهى وهذا مع
كونه خلاف الظاهر يرد عليه ما يرد على ذلك فان ذلك الالتزام والقبول عين العهد الماخوذ بالرسل على الامم
قبل ثم الاولى ان يرجع الى الله تعالى اذ ليس فيه اضافة الشيء الى نفسه بلا تأويل ولك ان تقول لتعين كون
التوثيق منه تعالى ولا يبقى احتمال كون ذلك التوثيق من العبد فانه يرد عليه ما ذكر وعدم فصاحة عود
الضمير الى المضاف اليه انما هو في غير الاضافة اللفظية واما فيها فمطرد كثير وما نحن فيه كذلك لانه مصدر او مأول
بالمشتق كما اشار اليه فيكون كقولك اعجبني ضرب زيد وهو قائم ووجهه انها في نية الانفصال كما قيل **قوله**
ويحتمل ان يكون الميثاق بمعنى المصدر كالميلاد والميعاد بمعنى الولادة والوعد ولم يلتفت المص الى انكاره
وبعض النحاة حتى ان ابن عقيل وابن عطية اولا قول الزمخشري بانه واقع موقع المصدر كعطاء بمعنى
الاعطاء وحاصله انه اسم مصدر لا مصدر لكن المحققين من ارباب التصريف عدوا هذا الوزن من المصادر
كمسعاة وانه ظاهر كلام الكشاف وابي البقاء ولكن ظاهر كلام المص حيث قال بمعنى المصدر ولم يقل ويحتمل ان يكون
مصدرا ومن للابتداء بمعنى كون المجرور بها موضعا انفصل عنه الشيء وخرج لا كونه مبدأ الشيء ممتدا ولذا
يصح ضرب الغاية له كذا قيل وقد قال بعضهم في اعوذ بالله من الشيطان مأول بالتجئ اليه تعالى من الشيطان
محافظة للقاعدة وهي ان من لابتداء الغاية والتأويل هنا الذين يستمرون على ابطال العهد ابتداءه
من الميثاق الى هلاكهم **قوله** يحتمل كل قطيعة وهذا الحمل اولى لعمومه لانه هو الملايم لما الذي هو ظاهر في العموم
ولكونه مناسبا لتعميم الفاسقين الى المشركين واهل الكتاب اذ ما عداه من قطع الرحم لا يتحقق في جميع
الفاسقين اما اهل الكتاب فظاهر واما المشركون فلما كفروا واشركوا فكانهم ارتكبوا جميع المذكورين
وتخصيص قطع الرحم والاعراض عن الموالاة بالمشركين حين اريد بالفاسقين والتفرقة بين الكتب
وبين الانبياء في التصديق اذا اريدوا بالفاسقين ليس بمناسب فان فيه تخصيص الفاسقين باحدهما
وايضا تخصيص تلك المعايب بعضها بالمشركين وبعضها باهل الكتاب مع ان العموم ظاهر في المحلين لا سيما
عموم جميع المذكورات الى اهل الكتاب ظاهر وان نوقش في المشركين قيل انما قال يحتمل لانه تفسير من حيث
الدراية واما الرواية فعلى الوجهين المذكورين في الكشاف ولعل المص اطلع على رواية ما اختاره او لا يسلم
تلك الرواية لضعفها مع ان مثل هذا من كون الحذف للتعميم مع الاختصار وحمل اللفظ على العموم او الخصوص

وما ذكره النقائض وهو السمعوني لم نطلع عليه في المعتبرات

وغير ذلك مما لا يتوقف على الرواية كوجوه الاعراب وما يجذ وحذوه قوله وترك الجماعة المفروضة كترك جماعة
الجمعة بالاتفاق فيه وفي قوله وسائر ما فيه رفض خير له دلالة على ما ذكرنا من ان المشركين لما كفروا ارتكبوا
جميع ما امر الله تعالى وان فعل بعضهم كلا فعل وكذا اهل الكتاب ثم الباعث الى ذلك التخصيص والرواية المذكورة
وان سلم صحتها فهي محمولة على امثلة المراد بها بما يليق بالطائفتين كما صرح به في تفسير ربنا آتنا في الدنيا
حسنة الاية وفي قوله تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا الاية او تعاطي شر التعاطي تناول الشيء
بتكلف صرح به في سورة القمر اذ الشر لما كانت تشتهيه الانفس وتنجذب اليه كانت اجد في تحصيله وتكلف
في حصوله قوله فانه تعليل لقوله وسائر ما فيه واشارة الى عمومها بحيث لا يشذ منها فرد قوله من كل وصل
كصلة الرحم وموالاة المؤمنين وسائر القربات والمراد من كل فصل كل شر امر العبد بفصله وتركه
قوله والامر هو القول الطالب اسناد الطلب اليه مجاز في الاسناد لكونه دالا على الطلب والامر مفرد الاوامر
يكون بمعنى القول المذكور وبمعنى الطلب نفسه اذ القول هنا بمعنى المقول وان اريد به القول بالمعنى
المصدري يكون عين الطلب والمراد بالفعل غير الكف وقيل مع العلو اي في نفس الامر فلان كون الطلب
مع التساوي او الدنو امرا وقيل مع الاستعلاء اي على طريق طلب العلو وعد الامر نفسه عاليا سواء
كان في نفسه عاليا او لا وهذا الاخير هو الذي اختاره في سورة الفاتحة وبين المعنيين عموم من وجه
والكلام فيه مستوفى في فن الاصول قوله وبه سمي الامر الذي له وهو الشيء اما مطلقا وهو الظاهر لما
او الشيء الذي يصدر عن الشخص لانه يصدر عن داعية تشبه الامر والاول هو المعول قوله تسمية
للمفعول به له اي مجازا ثم شاع فصار حقيقة عرفية فانه مما يؤمر به اي من شانه ان يؤمر به وان لم يؤمر به
فيكون من قبيل نقل اسم المتعلق بكسر اللام الى المتعلق ويكفي في هذا كون بعض الافراد كذلك فلا اشكال
بان الجماد يطلق عليه الامر بهذا المعنى مع انه ليس من شانه ان يؤمر به كما قيل الشأن بسكون الهمزة وقد
تقلب الفا وهو اي الشأن مصدر في الاصل بمعنى الطلب والقصد ثم سمي به المفعول به وهو الشيء
مطلقا لانه من شانه ان يقصد وان لم يقصد وتحقق ذلك في بعض الافراد كاف في التسمية كما مر والحاصل
ان الامر بمعنى القول المخصوص يجمع على الاوامر وبمعنى الفعل والشأن والشيء يجمع على امور كذا في كتب الاصول
قيل ولا يعرف من وافقهم من اهل اللغة الا الجوهري في قوله امره بكذا امرا وجمعه اوامر واما الازهري فقال الامر
ضد النهي واحد الامور وفي محكم ابن سيده لا يجمع الامر الا على امور ولم يذكر النحاة ان فعلا يجمع على فواعل
وفي شرح البرهان ان قول الجوهري غير معروف وان الاوامر صحيح بوجهين الاول انه جمع آمر بالمد بوزن فاعل
وصح انه اسم او صفة لما لا يعقل لان الآمر هو الشخص لا القول ولم يقولوا ان هذه الصيغة مجاز فكيف يخرج
عليه كلامهم مع تصريحهم بانه جمع آمر الثاني انه مجاز جمع امره وهي الصيغة قوله وان يوصل له وقيل انه
مفعول لاجله اي لان يوصل او كراهة ان يوصل الاول مفعول له لقوله امر الله به والثاني مفعول له ليقطعون
بتقدير كراهة ولم يلتفت اليه المص لكونه خلاف الظاهر والثاني احسن لفظا لقربه ومعنى فانه في الذم
اقوى لان قطع ما امر الله ان يوصله ابلغ من قطع وصل ما امر الله كذا قالوا ولا يخفى ان مآلهما واحد اذ الضمير

اما بعوقهم الناس عن الايمان
بانه محمد عليه السلام وتهجينهم
عنه وذلك او بمعنى قطعهم الطريق
على من جاء من الاحاد الى النبي عليه السلام
او بجمعهما

عبارة عن مرجعه والجامع بين النقض والقطع خيالي وكذا الافساد والتوثيق ترشيح للمكنية قوله
بالمنع عن الايمان حمل الافساد على الاضلال ولم يحمل على الضلال اي كفرهم لانفهامه مما سبق والاستهزاء
بالحق سواء كان ذلك الحق الامثال المضروبة او غيرها وبهذا الاعتبار يقابل لما سبق الوصل كرطب جمع وصلة
وقطع الوصل الظاهر ان المراد منها ما مر كقطع الرحم لانه حينئذ يكون المناسب ان يقال وقطع ما امر الله به
وصله كما به صرحه بقوله والثاني احسن له وتعرض له مع انفهامه مما سبق تنبيها على كمال شناعته ولكون
الافساد عاما له ولغيره حسن العطف مع ان التغاير الاعتباري كاف في العطف قوله التي بها نظام العالم
صفة لقوله وقطع الوصل واشارة الى وجه كون قطعها افسادا في الارض ولو جعل صفة للمجموع قوله
من المنع عن الايمان لكان اشارة الى وجه كون هذه المذكورات افسادا وجمع المص هذه الاقوال الثلثة
مع ان كل واحد منها قول بعض المفسرين لكون النظم الكريم محتملا لها وتخصيص بعض الاحتمالات بطريق
التمثيل لا بطريق الحصر كما سبق بيانه والتعبير بالافساد للتوبيخ بانهم افسدوا في الارض بعد اصلاحها
ببعث الرسل وايضاح السبل وشرع الاحكام التي بها الصلاح والنظام ووجه فساد ما في الارض من
الناس والدواب والحروث بكفرهم وطغيانهم هو ان الاخلال بالشرايع والاعراض مما يوجب الهرج والمرج
ويخل بنظام العالم وان عم الى المنافقين كان المراد بالفساد في الارض مع ما ذكر هيج الحروب وايقاظ الفتن
بمخادعة المسلمين وممالات الكفار عليهم بافشاء الاسرار اليهم اولئك اي الذوات المذكورة الردية الموصوفة
بتلك الصفات الدنية هم الخاسرون اي الخسران بالمعنى المذكور مقصور عليهم لا يتجاوزهم الى من عداهم
من الفائزين المفلحين العارفين ان ضرب الامثال هو الحق الكائن من ربهم اذ ضمير الفصل يفيد قصر المسند
على المسند اليه دون العكس ومقتضى هذا الحصر ان المراد بالناقضين جميع الكفار لا احبار اليهود ولا
منافقوهم كما ذهب اليه بعضهم اشارة الى وجه ارتباطه بقوله تعالى وما يضل به الا الفاسقين اذ الضالين
بالمثل والمضل به احبارهم ومنافقوهم لكن العموم لا يقدح الارتباط لدخولهم فيه دخولا اوليا قوله الذين
خسروا اشار الى ان اللام اسم موصول واسم الفاعل بمعنى الفعل الماضي لكن المختار عند الجمهور كونه بمعنى
المستقبل قوله باهمال العقل عن النظر الذي هو رأس المال وباهمالهم عن النظر الصحيح اختل عقلهم وسائر
حواسهم بسبب تبعا له ولم يبق لهم رأس مال وحرموا عن الربح وهو اكتساب المعارف والاعمال المرضية
فقدان رأس مالهم والى هذا اشار بقوله واقتناص ما يفيد اي اكتسابه عطف على النظر عطف المعلول
على العلة واستبدال الانكار والطعن في الايات الناطقة بضروب الامثال وغيرها بالايمان بها الباء في قوله
بالايمان داخل في المتروك اي اضاعوا الايمان الذي في ايديهم بالتمكن به بالفطرة التي فطر الناس عليها واعرضوا
عنه محصلا به عن الكفر والضلالة التي ذهبوا اليها قوله واشتراء النقض بالوفاء الباء فيه وفي ما بعده
ايضا داخل في المتروك اي وتركوا وفاء العهد والصلاح والثواب محصلين بها النقض والفساد اي
خروج الشيء عن الاعتدال والعقاب ولما فسر الفساد بما يندرج فيه قطع الوصل اكتفى به واما ذكره في
النظم فلما اشرنا اليه من ان القطع المذكور لاشتماله على امور شتى يستدعي افراد ذكره تنبيها على فرط شناعته

والمقام يقتضي بسطا في مثالبهم ونشرا في معايبهم وذكر الاستبدال مرة والاشتراء اخرى للتفنن فان
المراد بالاشتراء هنا الاستبدال وفي الموضعين اعتبر تمكنهم من المتروك وهو الايمان والنظر والاقتناص
فيما عبر بالاستبدال والوفاء والصلاح والثواب فيما عبر بالاشتراء ونزل ذلك التمكن منزلة ما في ايديهم كما اشرنا اليه
وبهذا البيان ظهر ان في الخاسرين استعارة مكنية حيث شبهوا بالتاجرين واثبت لهم الخسران الذي من
روادف التجارة وهذا الاثبات تخييلية وهذه الاستعارة تابعة لاستعارة اخرى وقرينة لها فانه شبه استبدالهم
النقض بالوفاء المؤدي الى الشقاء المؤبد بالاشتراء الذي يؤدي الى الخسران واضاعة رأس المال بحيث
آيسين عن الربح لكونهم فاقدين للاصل ونقل عن الطيبي انه قال يشير الى ان تلك الاستعارة التي سبقت في
قوله ينقضون عهد الله متضمنة للاستبدال المستعار له البيع والشراء المستعار قوله تعالى اولئك الذين
اشتروا الضلالة بالهدى ولذا ذيل بقوله تعالى اولئك هم الخاسرون **قوله** استخبار لما نقل عن الراغب
الفرق بينهما ان الاستخبار قد يكون تنبيها للمخاطب وتوبيخا ولا يقتضي جهل المستخبر بخلاف الاستفهام انتهى
ومن هذا علم وجه اختيار الاستخبار على الاستفهام لايهام لفظ الاستفهام بجهل المتكلم بالنظر الى معناه الاصلي
والاولى انه تفنن في البيان لانه نقل عن الاتقان ان الاستفهام طلب الفهم وهو بمعنى الاستخبار فلا فرق
وان المص كثيرا ما يقول استفهام فيه معنى التعجب والانكار فلو اوهم لفظ الاستفهام بجهل المتكلم لاحترز
عن التعبير بالاستفهام في كل موضع ليس فلبس وايضا الاستخبار طلب الخبر كما ان الاستفهام طلب الفهم
فمن اين الفرق بينهما وكلام الاتقان متفق قوله فيه انكار اي انكار كفرهم انكار واقعي للتوبيخ والتعجيب
اي حمل المخاطب على التعجب فان هذا من اشنع الغرايب واعجب العجايب فتعجب بامن شانه التعجب والانكار
والتعجيب من المعاني المجازية فيلزم الجمع بين معنيين مجازيين وهو جائز عند المص لكن صاحب الارشاد
حنفي المذهب وقد جمع ايضا بين المعنيين المجازيين وكثيرا ما يتبع المص في مثل هذا وهو عجب منه
فالوجه اختيار العموم المجازي او الاستفهام لانكار الواقع مجازا والتعجيب مستفاد من الفحوى لا من النظم
المبني وكلام المص يمكن حمله على هذا ويؤيده قوله فاذا انكران يكون لها حيث اكتفى بالانكار ولم يتعرض
للتعجيب وتعرضه للاستخبار لكونه استخبارا في الاصل لا لانه مراد هنا فلا اشكال بانه يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز على انه لو سلم ذلك لا ضير فيه لانه ايضا جائز عند المص الا يرى انه صرح في اكثر المواضع ان الاستفهام
للتقرير او للانكار او غيرهما ولم يرد ان الاستفهام مراد وكذا هنا وفي بعض النسخ وقع التعجب من التفعل
بدل التعجيب ولما كان التعجب محالا عليه كساير الكيفيات النفسانية يحمل على غايته وهو الاستعظام وقدم
تفصيله في بيان الاستحياء وقيل معنى التعجب هنا انه يتعجب منه كل عاقل يطلع عليه اي ان التعجب هنا ليس
من المتكلم لاستحالته بل من المخاطب مثل لعل في الترجي ليس من المتكلم لكونه محالا بل قد يكون من المخاطب وقد يكون
من غيره وقد اشبع الكلام في قوله لعلكم تتقون **قوله** بانكار الحال لا لان كلمة كيف سؤال عن الحال فاذا لم يمكن
حمله على السؤال حمل على انكار الحال لما ذكره المص قوله التي يقع اي الكفر عليها اراد ان كيف لانكار عموم الاحوال
التي يقع الكفر لا لتخصيص بحال العلم بالله تعالى وجهله به كما ذهب اليه السكاكي يرشدك قوله لان صدوره لا ينفك

عن حال ولم يقيدها بنحو علم وجهل ونظر المص ادق اما اولا فلانه لا دلالة قوية على التخصيص واما ثانيا فلان الاحوال
التي يكون لذلك الفعل مزيد اختصاص بها كالعلم به تعالى والجهل به هنا تدخل فيه دخولا اوليا فلا باعث للتخصيص
واما ثالثا فلان انكار عموم الاحوال التي يقع الفعل عليها ابلغ واقوى في استلزامه انكار وجوده المقصود
منه واما رابعا فلانه ملايم لوضعه اذ وضعها للسؤال عن مطلق الحال والتخصيص ببعضها بمعونة القرينة
لا ينافي العموم واما خامسا فلان انكار مطلق الحال وحقيقتها انسب ليسد ابواب المعذرة وباقامة الحجة
قوله على الطريق البرهاني متعلق بانكار الحال اي الاستدلال على المدعى والمراد هنا الاستدلال بانتفاء اللازم
على انتفاء الملزوم ولا ريب في ان ايراد الشيء ببينة ابلغ وهذا سر كون الكناية ابلغ ثم حاول بيان كون
هذا الانكار على طريق برهاني فقال لان صدوره من الكفرة لا ينفك عن حال مطلقا بداهة واتفاقا وصفة
عطف تفسير لها يوجد عليها فيه الى ان الكفر وجودي اي انكار ما علم من الدين لا بمعنى عدم الايمان ويمكن
حمله عليه بالعناية استلزم ذلك الانكار استلزاما عقليا كليا فان استلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم
كلي عقلي فالبرهان لمي ح فهو ابلغ من البلاغة وكونه من المبالغة يقتضي وجود اصل المبالغة في اتكفرون
والمبالغ ايضا من هل تكفرون ولم يتعرض له لان الهمزة شايع في الانكار بخلاف هل وفي كلامه اشارة انيقة
الى ان المنكر يلي الهمزة فلتضمن كيف معنى الهمزة كان المنكر مدخوله وهو الحال اذ تقديره على اي حال
تكفرون كما سيصرح به **قوله** واوفق لما بعده من الحال اي وكنتم امواتا الاية لما سيأتي من ان المراد بها
علمهم باحوالهم المقتضية الايمان والاطاعة فناسب التعرض لانكار الحال فقيل كيف تكفرون وقيل فيكون
نفي جميع احوال الكفر المقتضي لنفيه موافقا لتلك الحال بالضرورة فتدبر **قوله** والخطاب مع الذين
كفروا الخ فائدة الخبر تمهيد لبيان الالتفات لما وصفهم بالكفر حيث قيل واما الذين كفروا والصلة في معنى
التوصيف وسوء المقال بقوله فيقولون ماذا اراد الله الخ وخبث الفعال بقوله الذين ينقضون الاية
خاطبهم على طريق الالتفات كون ما ذكر بعد لما سببا للخطاب لهم محل تامل الا ان يقال انهم بذلك الوصف صاروا
متميزين عن غيرهم خوطب بسببه كانه قيل كيف تكفرون ايها الموصوفون بهذه الصفات الشنيعة
الممتازون بسبب ذلك عن الغير على اي حال تكفرون ففي كلامه اشارة الى نكتة مختصة بهذا الموقع
والنكتة العامة لشهرتها لم يتعرض لها ووبخهم على كفرهم تنبيه على كون الاستفهام للانكار الواقعي لا الوقوعي
وان معنى انكار الواقع التوبيخ والتقريع مع علمهم بحالهم وهي التي تذكر بعده من كونهم امواتا الخ
والحال معلوم بالفعل سوى انه يحييهم ثم اليه يرجعون فانهم لم يعلموه لكنهم لتمكنهم من العلم بها
نزل منزلة علمهم كما يجيء انه داخل ذلك في العلم تغليبا **قوله** والمعنى اخبروني مستفاد من كون كيف للاستخبار
وهذا المعنى باعتبار اصله اذ الاستخبار ليس بمقصود قوله على اي حال فيه اشارة الى ان المراد
من الحال في انكار الحال الحال المطلق قيل فيه اشارة الى امرين احدهما ان كيف انما يعد من الظروف لكونه
في معنى الجار والمجرور والجار والظرف متقاربان والثاني اذا وقع بعده كلام تام فهو في محل النصب على الحال
ولهذا يجاب في الحال مثلا راكبا في جواب كيف جاء زيد ويبدل منه الحال مثل كيف جاء زيد راكبا ام ماشيا

وتعديته الخطاب بلفظة مع لتضمين
معنى التكلم يقال خاطبته وخاطبت له
ولا يقال خاطبت معه كذا قيل

بخلاف كيف زيد فانه خبر اى على اى حال هو وجوابه صحيح ام سقيم والبدل صحيح ام سقيم فالاوضح ان
كان بعده اسم فهو فى محل الرفع على الخبرية وان كان بعده فعل مثل كيف جئت فهو فى محل النصب على الحالية
اى على اى حال جئت اراكبا ام ماشيا ثم ما ذكره مذهب الاخفش قال صاحب الارشاد وكيف منصوبة
على التشبيه بالظرف عند سيبويه وبالحال عند الاخفش اى فى اى حال او على اى حال تكفرون به تعالى
والحال انكم كنتم امواتا الخ فاشار الى ان وكنتم حال كما سيأتى التفصيل قوله اى اجساما لا حيوة لكم لان فسر الموت
الموت بعدم الحيوة عما اتصف به فاطلاق الاموات على ذلك الاجسام هنا على التشبيه البليغ اى كنتم
كالاموات واما قول صاحب الكشاف ان الموت يقال لعدم الحيوة مطلقا كقوله تعالى بلدة ميتا ويجوز
ان يكون استعارة لاجتماعهما فى ان الارواح ولا احساس بناء على مذهب بعض من ان مثل زيد اسد
استعارة للشجاع عند بعض وتشبيه بليغ عند الاكثرين وهذا كقوله تعالى صم بكم عمى الآية وقدم الكلام
فيه بما لا مزيد عليه وان فسر الموت بعدم الحيوة عما من شانه الحيوة فاطلاق الاموات عليها حقيقة اما على
المضغة ففظاهر واما على ما عداها فلان البنية ليست بشرط فى الحيوة عندنا كما صرح به الامام فى بعض المواضع
ويؤيده قوله تعالى تكاد تميز من الغيظ الآية على وجه لكن صرحوا بان الموت على التفسيرين مقابل الحيوة تقابل
العدم والملكة وتعميم الموت الى الجماد لا يلايم ذلك التصريح فالظاهر ان اطلاق الاموات عليها مجاز وقد
صرحوا كونه مجازا فى نحو قوله تعالى بلدة ميتا وقوله تعالى فاحيينا به الارض بعد موتها والارض احد العناصر
لكن على التفسير الاول مجاز مطلقا واما على الثانى فمجاز فيما عدا مضغا وحقيقة فيها فح يكون من قبيل
عموم المجاز كذا فهم من كلام البعض لكن الاولى ذكر البدن بلا روح بدل المضغ وان كان المراد المضغة
المضغ المخلقة يكون فى معنى البدن والعناصر اربعة ارض وماء وهواء ونار وفيه اشارة الى ان الانسان
وسائر الاجسام المركبة مركبة من العناصر الاربعة وهو مذهب الفلاسفة ومن تبعهم من المتفلسفة
والاغذية ظاهر واخلاطا جمع خلط بكسر الخاء كرزق بمعنى المخلوط او المخالط وهى الدم والصفراء والبلغم
والسوداء المتولدة من الغذاء ولذا اخره كما اخرها عن العناصر فلو ذكرها بالفاء لكان اشارة الى الترتيب
لكنه اكتفى بالترتيب الذكرى والمراد بالمخلقة تام الاعضاء وبغير مخلقة ناقص الاعضاء فان هذا المعنى
هو المناسب هنا ليحصل به الاختلاف فى الجسمية فيلايم عد الاطوار ولم يذكر العلقة لقربها من المضغة
لانها ليست مغايرة لطول المضغة فى الجسمية بل هو استحالة محضة وفيه ما فيه فالاولى ليس المقصود
هنا استيعاب الاطوار قال فى سورة النوح اذ خلقكم او لا عناصر ثم مركبات تغذى الانسان ثم اخلاطا
ثم نطفا ثم علقا ثم مضغا ثم عظاما ولحما انتهى فبعضها لم يذكر هنا قوله بخلق الارواح اشارة الى حدوث
الارواح حال حدوث الابدان واليه ذهب المتكلمون وان اختلفوا فى ان حدوثها حال حدوث البدن
او قبله وميل كلام المص الى القول الاول لقوله تعالى ثم انشأناه خلقا اخر ودليل القول بحدوثها قبل البدن
قوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام ونفخها فيها حتى جرى اثاره فى تجاويف اعضائه
فصار ثم احياء واصل النفخ اجراء الريح فى تجويف جسم اخر ولما كان الروح يتعلق اولا بالبخار اللطيف المنبعث

من القلب

الشرايين جمع شريان بكسر الشين وسكون الراء العروق النابضة المتحركة منه

من القلب وتفيض عليه القوة الحيوانية فيسرى حاملا لها فى تجاويف الشرايين الى اعماق البدن جعل
تعلقه بالبدن نفخا كذا قاله فى سورة الحجر والحاصل ان النفخ عبارة عن جريان اثار الروح فى تلك التجاويف
مجازا او مزيد التفصيل فى تلك السورة قوله وانما عطف بالفاء مع ان الظاهر العطف بثم لانه متصل بما
عطف عليه وهو كونهم امواتا لكن باعتبار المرتبة الاخيرة وهى المضغة المخلقة الموصوفة بالموت حقيقة
ان فسر بعدم الحيوة عما من شانه الحيوة وينكشف منه انه لو كان المراد بالاموات المضغ المخلقة هنا
لكان العطف بالفاء فى غاية الحسن والظهور ولا يبعد ان يقال ان قوله غير متراخ عنه اشارة الى
هذا الاحتمال بعد بيان كون المراد بها عناصر واغذية الخ كما هو عادته من الرمز الى الاحتمالين فى الموضعين
فح لا يتوهم الاشكال بان البواقى متصلة بما عطفت عليه باعتبار الجزء الاخير اذ الاماتة مثلا متصلة
بالجزء الاخير من الحيوة فان الاماتة ازالة الحيوة فاستعمال ثم فى البواقى باعتبار الجزء الاول واستعمال
الفاء هنا باعتبار المرتبة الاخيرة يحتاج الى وجه ذلك والفرق بينهما الا ان يفرق بين المرتبة الاخيرة
والجزء الاخير ولو نظر هنا الى المرتبة الاولى لعطف عليه بثم قوله عند تقضى اجالكم اى انقضائها
فيه نوع تلميح الى ما قلنا من ان الاماتة متصلة بالجزء الاخير من الحيوة اذ الاجل يطلق لاخر المدة كما يطلق
لجملتها قيل فى بيان بخلاف البواقى اما الاماتة فلتخلل مدة الحيوة بينه وبين الاحياء السابقة انتهى
قوله ثم يميتكم عطف على احياكم ولا تخلل الحيوة بينهما ثم قال واما الاحياء بالنشور فلتراخيه عن الاماتة
زمان البعث فى البرزخ قال المص فى قوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا المراد عذاب القبر
او عذاب الاخرة والتعقيب لعدم الاعتداد بما بين الاغراق والادخال ويمكن اعتبار ذلك هنا فيحسن
الفاء والاحسن ان يقال ان النكات مبنية على الارادات فان اعتبر تخلل مدة البرزخ عطف بثم كهذه
الآية وان اعتبر عدم اعتداده عطف بالفاء مثل الآية المذكورة من سورة نوح قوله بالنشور
قدمه اذ التراخى المستفاد من كلمة ثم واضح ح يوم ينفخ فى الصور اى النفخ الثانى او للسؤال فى القبور
اخره لانه يرد عليه انه لا تراخى ح بين الاماتة والاحياء بحيث يحسن استعمال ثم كما فى الحديث ان الميت
يسمع صوت نعال اهله فى القبر حين الاحياء واجيب عنه بان بين الاماتة والاحياء مدة تجهيزه والصلاة
عليه والدفن والتراخى امر نسبى وانت خبير بان هذا لا يتم فى مثل الشهداء والغريق ولو حمل على التراخى الرتبى
فى هذا الاحتمال لاندفع الاشكال بحذافيره بعد الحشر ناظر الى التفسير الاول فى قوله ثم يحييكم وقوله او تنشرون
ناظر الى التفسير الثانى واشار بقوله بعد الحشر الى دفع اشكال بان التفسير الاول غير حسن لان الحياة ح
يقارنها الرجوع اليه تعالى فلا يلايمه قوله ثم اليه ترجعون فدفعه بان هذا الرجوع ليس للحساب حتى
لا يلايمه بل المراد الرجوع للثواب والعقاب وهو بعده بمدة مديدة وفيه دفع اشكال اخر وهو ان المراد
بالرجوع اليه تعالى الرجوع الى حكمه رد التمسك المجسمة بقوله ثم اليه ترجعون لكن هذا بطريق الاشارة
والاول بطريق العبارة لانه ما سيق الكلام لاجله دون الثانى قوله فما اعجبكم عطف على اخبرونى وفيه
اشارة الى ان اخبرونى المقصود منه التعجب لا للاستخبار والعطف بالفاء لافادة سببية ما قبله كانه قيل

واذا عجزتم عن الاخبار لامتناعه فما اعجب كفركم اى اى شىء اعجب كفركم اى جعله ذا عجب او فما اعجب اى الذى جعله ذا عجب ام عظيم يتعجب منه الواقفون عن آخرهم مع علمكم بحالكم هذه اى كونكم امواتا الا فيه تنبيه على ان مجموع الجمل حال ماول بالعلم كانه قيل كيف تكفرون بالله وانتم تعلمون احوالكم هذه مع ان هذا العلم يقتضى الايمان وفعل الشىء مع قيام البرهان على تركه وفعل خلافه من اعجب العجايب ولهذا قال فما اعجب كفركم مع علمكم بالحال وجه صحة تاويل مجموع الجمل بالعلم به هو ان الحال فى مثل هذا يجب ان يكون معلومة حتى يفيد التقييد بالحال وبهذا التاويل يندفع اشكالان الاول ان هذه الجملة حال وهو ماض مثبت كان الواجب فيه قد على الاصح فكانها مقدرة والثانى ان بعض الاحوال ذكر ماضيا وبعضها مستقبلا وهذا ينافى الحالية وجه الاندفاع ان الحال لما كانت على هذه الاحوال فكانت الجملة الحالية اسمية تاويلا فلا حاجة الى تقدير قد ولا يضر اختلاف ازمنتها اذ المقارنة بين العلم بها وبين عاملها متحققة **قوله** فان قيل منشأ السؤال تاويل الجمل بالعلم ومورده تعميم العلم الى جميع الاحوال المذكورة مع ان بعضها وهو الاحياء بالنشور والمجازاة بانى الصدور وليس بمعلوم للكفار المخاطبين وحاصل الجواب ان المراد بالعلم ههنا اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة وهى تمكنهم من العلم بها والاحياء المذكور والجزاء وان لم يكن معلوما لهم بالفعل لكنه معلوم بالقوة وهذا يكفى فى التوبيخ وازاحة العذر فتعميم العلم اليهما بطريق عموم المجاز والمعنى كيف تكفرون بالله وانتم موصوفون بما يطلق عليه لفظ العلم فينتظم مذهب الائمة الحنفية الشافعية قوله ان علموا الخ اورد كلمة الشك لان علمهم بذلك كلا علم لعدم جريهم على موجب العلم حيث لم يستدلوا بهذه الاحوال الحادثة الدالة على صحة الاعادة فكما لم يعرف المعاد لا يعلم المبدا ايضا فلو قيل انهم علموه على سبيل الشك فلم يعلموا انه يحييهم او كلمة ان بمعنى اذا عبر به للاشارة الى ما ذكرناه و لا بدع فى اثبات العلم لهم بالنسبة الى ما نفس الامر ونفيه عنهم فضلا عن الشك فيه بالنسبة الى عدم العمل بالعلم كقوله تعالى لو كانوا يعلمون مع قوله ولقد علموا لمن اشتراه ما له فى الاخرة من خلاق على وجه وما جنحوا اليه من ان الشك عندهم باعتبار الاسناد اليه تعالى لا باعتبار نفسها ضعيف لانهم مقرون بربهم لاسيما اذا كان المراد اهل الكتاب قال تعالى قل لمن الارض ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله الاية والقضية لزومية بناء على ان علمهم بالامور الظاهرة بطريق الشك مستلزم بانهم لم يعلموا الامور الغائبة التى لا طريق الى علمها الا بالوحى وان امكن علم صحتها بالنظر القويم والفكر المستقيم فلا حاجة الى جعل القضية اتفاقية مثل قولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق على ان ان فى هذا المثال ليس للشك كما فيما نحن فيه وشتان ما بينهما فحمل ان على الشك والقضية على الاتفاقية ليس ببعيد **قوله** لما نصب لهم من الدلائل العقلية اذ المتبادر من النصب ذلك ويجئ الاشارة الى ان صحة حشر الاجساد مما يمكن علمها بالدليل العقلى ووقوعها علم من الدليل النقلى لكن المراد العلم بامكانها وصحتها بقرينة قوله وفى الاية تنبيه على ما يدل على صحتهما فالمراد بقوله تمكنهم من العلم بهما تمكنهم من العلم بصحتهما لا بوقوعهما فالحمل على الدلائل على صدق النبى عليه السلام القائل بالاحياء بعد الموت



بايراد الايات والاحاديث التى يبين ثبوتها لان فيها اخبارا باحيائهم من القبور والبعث والنشور فى غاية من البعد واما الاشكال بان المخاطب اذا كان اهل الكتاب او ما يعمه لا يصح قضية التنزيل لانهم معترفون بالحشر فجوابه قد سبق من المص من انهم لم يعترفوا على الوجه الذى نطق به الشرع وعن هذا قال تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين **قوله** سيما قدم ان الفصيح لا سيما والمعنى لا سيما وقد نبههم على ذلك اى على صحة الاحياء والجزاء بذكر الخلق الذى هو انموذج القدرة الدالة على الاعادة فان هذا الذكر يستنبط منه الدليل العقلى على صحتهما وهذا مراده كما قالوا البرهان التمانع الدال على وحدته تعالى مستنبط من مشكاة قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الاية وبهذا التحقيق وضح معنى الاولية التى يستفاد من كلمة سيما قوله ليس باهون الخ وهذه العبارة يستفاد منها بحسب العرف ان الاعادة اهون عليه وهذا بالنظر الى فهم المخلوق قال المص فى تفسير قوله تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه الاية والاعادة اهون عليه من الاصل بالاضافة الى قدركم والقياس على اصولكم والا فهما عليه سواء **قوله** او مع القبيلتين عطف على قوله مع الذين كفروا فى قوله والخطاب مع الذين كفروا والقبيلتين المؤمنين والكافرين فح يكون الانكار المستفاد من الاستفهام انكارا للوقوع بالنسبة الى المؤمنين وانكارا للوقوع بالنسبة الى الكافرين وفيه بعد لا يخفى والقول بانه لم يحمل الاستفهام على الانكار يرده قوله بانكار الحال الخ وقوله وهو اقوى فى انكار الكفر من الكون لما بين دلائل التوحيد بقوله اعبدوا ربكم الذى الاية الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا الاية ودليل النبوة من قوله وان كنتم فى ريب الى قوله ان كنتم صادقين ووعدهم الضمير للقبيلتين لكن فى الاول بالنظر الى المؤمنين وفى الثانى بالنسبة الى المشركين والوعد بقوله وبشر الذين امنوا الاية والوعيد بقوله فان لم تفعلوا الاية فلو راعى الترتيب كما فى الاولين لقال واوعدهم على الكفر ووعدهم على الايمان لكن لشرافة الوعد قدمه والجمع فى الدلائل باعتبار تعدد المضاف اليه وان امكن الجمع بالنظر الى التوحيد لان ما ذكر فى التوحيد ايات متعددة واما بالنظر الى النبوة فلا تعدد فى دليله بلا تكلف **قوله** اكد ذلك اى مجموع ما تقدم فافراد ذلك باعتبار ما ذكر بان عدد عليهم النعم العامة اى الشاملة جميع الناس بقوله وكنتم امواتا فاحياكم الى قوله خالدون وهى النعم التى اشار اليها المص فى اواخر قوله تعالى والذين كفروا وكذبوا الاية بقوله واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة والمعاد وعقبها تعداد النعم العامة الى خاطب اهل العلم والكتاب منهم وامرهم بذكروا نعم الله عليهم الخ والخاصة هى النعم التى خصت بنى اسرائيل من الانجاء من فرعون والفرق ومن العفو عن اتخاذ العجل وهذا نعمة على ابائهم وعليهم ادراك زمن الرسول عليه السلام كذا بينه المص فى قوله تعالى يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم الاية فمن ذهب فى توضيح النعم الى خلاف ذلك فقد عدل عن السواء السبيل واستقبح صدور الكفر اى الكفر الواقع منهم اى من الكفرة من القبيلتين واستبعده اى الكفر عنهم عن المؤمنين وفيه اشارة الى ما ذكرناه من الانكار بالنظر الى الكفار انكار للواقع ومعناه التوبيخ والاستقباح وبالنظر الى المؤمنين انكار للوقوع وانه مستبعد

منهم سواء كان المراد من المؤمنين المؤمنين بالفعل فيكون استبعادا للكفر بعد الايمان وللارتداد بعد
الايقان والمؤمنين بالقوة اى المشارفين فيكون استبعادا للكفر وبقائهم عليه بل الاحتمال الاخير اولى
بالمقام ولا كلام في حسن هذا البيان وانما الاشتباه في ارادتهما معا من اطلاق واحد ولا ضير فيه لان
المراد معنى واحد وهو الانكار والتعدد والتغاير من الاضافة فلا محذور قوله معصية المنعم الاضافة
الى المفعول **قوله** فان قيل منشأ السؤال ادعاء ان كل واحد واحد من تلك الامور نعمة يجب الشكر عليها
والحمل على التغليب خلاف الظاهر مع ان الاماتة الثانية ليست منها لانها هادم اللذات وتخريب البلاد
والعباد **قوله** لما كانت وصلة الى الحيوة الثانية اه اى والاماتة وان لم تكن انعاما في نفسها لكنها وصلة
الى النعم الباقية الحقيقية فبهذا الاعتبار تعد نعمة عظيمة ولو قيل الاماتة لكونها مشتملة على الشدة
والكربة نعمة في نفسها لكونه مكفرة للذنوب والوصول الى ما اعد لهم عند علام الغيوب كما ورد
في الاخبار ان الموت تحفة المؤمن وان المؤمن اذا مات لقى السرور المؤبد لم يبعد هى الحيوة الحقيقية
لامتناع طريان الموت عليها وهو المراد بالحقيقية هنا لا ما يقابل المجاز قال تعالى وان الدار الاخرة
لهى الحيوان لهى دار الحيوة الحقيقية فان قيل هذا في حق الابرار واما في حق الكفار فلا قلنا ان الاماتة
في حقهم نعمة ايضا لكنهم اضاعوها كما اضاعوا نعمة الحيوة فلا اشكال **قوله** مع ان المعدود عليهم الاجوبة
اخر الاول بناء على تسليم كون الاماتة معدودة من النعم وهذا منع لذلك ولو عكس الجواب لكان اقرب
الى الصواب اذ الظاهر منع التسليم ويأبى عنه الطبع القويم هو المعنى المنتزع من القصة وهو خلقهم
احياء مرة بعد اخرى وهذا المعنى المنتزع موقوف على ذكر الاماتة ولا ريب في كون المعنى المنتزع المذكور
نعمة وان لم يكن كل واحدة من الجمل المنتزع هذا المعنى منها نعمة كما ان الواقع حالا هو العلم بها لما عرفت
من استفادة العلم من قوله وكنتم امواتا لكن ليس هذا مختصا بالوجه الاخير بل على الوجه الاول ايضا الواقع
حالا هو العلم بها لما سيذكره لا كل واحدة من الجمل حتى يرد الاشكال المذكور والقرينة على ذلك ظهور
عدم كون الاماتة نعمة بلا تأويل لكن لها مدخل في حصول المعنى المنتزع كما عرفت والا لم يكن لذكرها فائدة
قوله فان بعضها لا تعليل لكون عدم كل واحدة منها حالا لا لكون عدم كل واحدة منها نعمة وهو
ظاهر ولظهوره تركه وقد ذكرنا وجهه ولا تعليل ايضا لكون الواقع حالا العلم بها وعدم التعرض لعلته
مع انه من جملة المدعى لما ذكرنا من ان التقييد بالحال في مثل هذا الموضع انما يفيد اذا كان مضمون
الحال معلوما للمخاطب اذ التوبيخ والاستبعاد انما يحصل حين العلم بها فلما لم يصح كون مضمون الجملة
حالا عدل الى العلم بها وكلاهما لا يصح لان العامل وهو كيف تكفرون الكفر الحالى بالنسبة الى القوم
الموجودين فلا يقارنه الماضى ولا المستقبل بخلاف العلم بالقصة فانه لاستمراره مقارن له ويرد عليه
ان الكفر الحالى لبقائه الى وقت موتهم يتصور فيه الاستقبال وان لم يتصور الماضى وقيل لان العامل لا
للاستمرار بمعنى استمرار الانكار لا انكار الاستمرار فلا يقارنه الماضى ولا المستقبل بخلاف العلم بالقصة فانه
مستمر ويرد عليه ان ان جعل الحال مجموع الجمل بملاحظة الحكم بعد العطف لا كل واحد منها لتحقق المقارنة

غاية ما في الباب انه يقتضى عدم كون كل واحدة واحدة منها حالا ولا نختار ذلك بل نختار كون
مجموع الجمل حالا بالطريق المذكور واعتبار الحكم بعد العطف شايع كعكسه الا ان يقال ان مراده عدم
صحة كل واحدة في مختار المجموع لا حاجة الى جعل العلم بها حالا ثم وجه كون تعداد النعم العامة تأكيدا
لدلائل التوحيد والنبوة ما بينه في تفسير هم فيها خالدون وهو قوله فانها من حيث انها حوادث محكمة
تدل على محدث حكيم له الخلق والامر وحده لا شريك له ومن حيث ان الاخبار بها على ما هو مثبت في الكتب
السابقة ممن لم يتعلمها ولم يمارس شيئا منها اخبار بالغيب يدل على نبوة المخبر عنها ومن حيث اشتمالها
على خلق الانسان واصوله وما هو اعظم من ذلك يدل على انه قادر على الاعادة والمجازاة وبعض
المتأخرين قال ان حمل الكفر على كفران النعمة المقابل للشكر يأباه الباء في قوله بالله لانه لا يقال كفر بالمنعم
وبالنعم بل يقال كفر المنعم والنعمة ولان بعض ما ذكر ليس من النعم قال في الهامش رد للقاضى حيث
جوز ذلك انتهى وانت خبير بان كلام المواضع والخطاب مع الذين كفروا الاثم قوله او مع القبيلتين
او مع المؤمنين صريح في حمله على الكفر المقابل للايمان وما غره الا قوله من النعم المقتضية للشكر ولم يفهم
ان مراده الشكر بالايمان فانه اعظم افراد الشكر قال المص في قوله تعالى واذ تأذن ربكم لئن شكرتم يا بنى
اسرائيل ما انعمت عليكم من الانجاء وغيره بالايمان والعمل الصالح انتهى كانه لم ينظر الى سياق
كلام المص وسباقه وتقول عليه كما هو عادته **قوله** او مع المؤمنين خاصة ولا ريب في بعده لكن جوزه
على احتمال وعن هذا اخره لعله لم يتعرض له اذ السوق وهو بيان مثالب نقض العهد والقطع والافساد
يأبى عنه قوله لتقرير المنة عليهم وفيه اشارة الى ان قوله وكيف تكفرون متصل بقوله واما الذين امنوا
فيعلمون انه الحق الاية وايراد الامور المذكورة للامتنان اصل الامتنان من قوله تعالى وبشر الذين
امنوا وهذا تقرير وتأكيد له والقول بانه تقرير اى حمل المخاطبين على الاقرار بما امتن به ليس بمتعارف
في مثل هذا المقام وانما هو معنى لكون الاستفهام للتقرير وكثيرا ما يعطف المص لفظ تأكيدا **قوله**
على معنى كيف يتصور منكم الكفر فالانكار الذى يستفاد من الاستخبار انكار ابطالى وانكار للوقوع بمعنى انه
لا يكون وبالغ وعبر عنه بعدم امكان الكفر ووقوعه منهم اى لا يتصور منكم ولا يمكن الكفر لانكم كنتم
اعلم بمحاسن الايمان وقبايح الكفر والطغيان وحبب في قلوبكم الاذعان وكره اليكم الفسوق والعدوان
مع التوفيق من الملك الرحيم المنان ومن كان وصفه ذلك فلا يتصور منه الكفر والعصيان وهذه نعمة
جسيمة ومنحة عظيمة يجب عليها الشكر في مدة مديدة اى جهالا حيث اخرجكم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئا فاستعارة الموت للجهل والحيوة للعلم شايع وحملها على ذلك لان ظاهر معناهما لا يناسب
الامتنان للمؤمنين لاشتراكه بين الفريقين ثم يميتكم الموت المعروف للتوصل الى الحيوة الابدية
ثم يحييكم بالحيوة المعروفة الحقيقية للجزاء الاوفى بمقابلة العمل الاسنى فيثيبكم بما لا عين رأت
فيه اقتباس لطيف لانه ورد في الخبر المنيف في يكون الخطاب للمؤمنين الذين ثبتوا على الايمان حتى
ينقضى اجالهم وفي التيسير ويجوز ان يكون الخطاب للمسلمين والمعنى كيف تكفرون نعم الله عليكم

ابن كمال باشا

وقد كنتم امواتا بالكفر او الجهل فاحياكم بالايمان والعلم والمص لم يرض جمعهما في امواتا بل حملها على الجهال
فقط اما اولا فلان بعض المؤمنين لم يتدنس بوسخ الكفر اصلا واما ثانيا فلان الجمع بين المعنيين
خلاف الظاهر لا يصار اليه بلا داع وظاهر ما في التيسير ان الكفر كفران النعمة وهو يتعدى بنفسه لا بالباء
واجيب عنه بالمنع فانه يتعدى بالباء كما يتعدى الكفر فنقيض الايمان بها قال تعالى وبنعمة الله هم يكفرون
كذا قيل وبه يندفع البحث الذي اورده البعض على المص لو فرض انه جوزه كفران النعمة قوله والحيوة
حقيقة في القوة الحساسة عند بعض او ما يقتضيها عند بعض اخر وفي المواقف الحيوة قوة تتبع
تلك القوة اعتدال المزاج ويفيض منها اي من تلك القوة سائر القوى الحيوانية والظاهر ان
تلك القوة غير القوة الحسية ولهذا قال قدس سره في شرح المواقف وقد يتوهم ان الحيوة هي القوة
الحس والحركة الارادية انتهى وفي بعض النسخ وما يقتضيها بالواو ولكن الصحيح او العاطفة لانهما قولان
كما اشرنا والتصدي لبيان مذهب الحكماء شرحا وجرحا لا يناسب في هذا المقام وبها اي بتلك القوة
سمي الحيوان حيوانا لاتصافه بتلك القوة فاذا ن تلك القوة لا يعان حيوانا الا مجازا باعتبار ما كان قوله
مجاز في القوة النامية تمهيد لبيان استعمال الحيوة في الارض لانها اي القوة النامية من طلايعها
اي مقدماتها ولذا عطفها عليها عطف تفسير فيكون مجازا باعتبار ما يؤول اليه ولو بحسب الجنس فانها
وان لم يقبل الحيوة في الارض والنباتات لكن جنسها قابل لها باعتبار تحققه في نوع الحيوان وفيما
يختص الانسان عطف على قوله القوة النامية قوله من حيث انها اشارة الى العلاقة فيكون اطلاقا
لاسم المسبب على السبب من جهة الكمال وما لا كمال له كالمعدوم والموت بازائها فالموت حقيقة في
عدم الحيوة عمن اتصف بها او عمن من شانه الحيوة وقد تقدم الكلام فيه والموت مجاز في زوال القوة
النامية وفي زوال ما يختص الانسان فانها ليست من شان الحيوة وهذا الكلام من المص يدل على
ان مراده فيما سبق في قوله تعالى وكنتم امواتا اجساما لا حيوة لها انها اجسام ليس من شانها الحيوة
فيكون امواتا مجازا فيها لكن هذا بناء على ان البنية شرط في الحيوة وهو مذهب الحكماء ومن تبعه
واما عندنا فالبنية ليست بشرط في الحيوة فيجوز خلق الله تعالى اياها في الجزء الذي لا يتجزى فاظنك
بالمركب منه فالموت ان فسر بعدم الحيوة عما من شانه الحيوة فاطلاق الاموات على النطف وغيرها من
العناصر والاغذية يكون حقيقة وقد سبق الكلام فيه وقال تعالى واعلموا ان الله يحيي الارض بعد
موتها مثال للمجاز في القوة النامية وما بعده مثال للمجاز في انتفاء الكمال كما ان الحيوة مجاز في الكمال
لكن المراد بالقوة النامية التي يطلق عليها تهييجها واحداث نظارتها بانواع النباتات لا اعطاؤها
ولما انقطعت عن العمل كانت في حكم العدم فكانها احدثت بالنبات قوله على الاستعارة متعلق
بارید بها صحة اتصافه بالعلم كما هو التحقيق عند الجمهور من المتكلمين ومن المعتزلة لكن الاوضح التعبير
بانها صفة توجب صحة العلم والقدرة كما في المواقف واما كون الحيوة يصح ان يعلم ويقدر فمذهب الحكماء
وابي الحسين البصري من المعتزلة اللازمة لهذه القوة وهي القوة الحساسة يتبادر منه ان الاطلاق

عـ وتلخيصه انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي يليق بنوع حيوانی فاض عليه من المبدا قوة الحيوة ثم انبعث منها قوى اخرى اعني الحواس الباطنة والظاهرة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحيوة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من الموجودة في الحيوان كذا في شرح المواقف

الحيوة على حيوته تعالى مجاز مرسل حيث اطلق اسم الملزوم على اللازم فيكون المراد بالاستعارة
المعنى اللغوي وبعضهم قال يعني ان صحة اتصافه تعالى بها شبهة في استلزام العلم والقدرة فاستعير
لفظ الحيوة لها وكذا شبه معنى قائم بذاته بها في ذلك الاستلزام فجعل الاستعارة اصطلاحية ولا
بأس فيه اذ الاحتمالان جائزان بالاعتبارين قوله فينا رادة لانها لا تلزم في غير الانسان وهو حي
واللزوم في البعض كاف في صحة المجاز اذ المراد باللزوم اللزوم العرفي قوله بفتح التاء من رجع لازما
ومصدره الرجوع وقراءة ترجعون بضم التاء متعد من الرجع المصدر المتعدي قوله بيان نعمة
اخرى وترك العطف لانه كالنتيجة للنعمة السابقة مترتبة على الاولى اي في الوجود بالنظر الى
الاحياء الاول لا بالنظر الى مجموع الاحيائين وللظهور تسامح في البيان لعل وجهه ان الاول نعمة
مترتبة عليه نعمة الاماتة ثم الاحياء الثاني كما ان هذه النعمة مترتبة عليه ايضا فكان اصلا وفوقا
عليه لجميع النعم الدنيوية والاخروية ولهذا تسامح فقال مترتبة على الاولى والقرينة على ما ذكرنا قوله
على الاولى حيث لم يقل على كل واحدة من الاولى ولا ريب في ان الكل المجموعي مغاير للكل الافرادي
فيصح الحكم على المجموعي باعتبار بعض افراده وقوله بقاؤهم ويتم به معاشهم دليل واضح على ان المراد
الاحياء الاول فتأمل قوله قادرين مستفاد من الاحياء اذ كون الحيوة الاولى نعمة لا يتحقق الا
بالقدرة التي هي مناط التكليف وهذا اولى مما قيل من انه معلوم من الفحوى لانه لو لم يكن لهم قدرة
لم يستحقوا الوعيد واما القول بانه مستفاد من قوله ثم اليه ترجعون فان الرجع للمجازاة او للسؤال
من توابع القدرة فتعسف قوله ومعنى لكم لاجلكم اي اللام للتعليل والانتفاع وحاصله ان
انتفاعكم يترتب على خلق ما في الارض ترتب الغاية على ذي الغاية فاللام للعاقبة وتعرضه مع
ظهوره للاشارة الى عمومه المركون ذلك الانتفاع بوسط او بغير وسط دفعا للاشكال كما
ستعرفه قوله لانتفاعكم في الدنيا وفيه دلالة على ما ذكرنا من ان ترتبه هذه النعمة على الاولى بالقياس
الى الحيوة الدنيا بوسط اشارة الى ان الانتفاع بنحو الحيات والعقارب والسموم وغير ذلك
من المضرات بواسطة فان الحيوة غذاء للظبي وهو غذاء للانسان وتقتل بسمها الاعداء ويتخذ منها
الترياق والعقارب واشباهها غذاء للدجاج وهو غذاء للانسان والسموم يدفع بها الاعداء
من الانسان وغيره والمراد بالانتفاع انتفاع نوع الانسان لا كل فرد فرد منه فان السموم نافع
لشخص حيث يتخلص به شر الاعداء مضر لشخص اخر حيث يقتل به وعلى هذا فقس فالعالم اذا تأملته
مخلوق لاجل الانسان اما ملبس او لها مدخل واما مركب واما مسكن واما غذاء اكلا او شربا ولها مدخل في ذلك
او دواء له بنفسه او بالتركيب مع غيره وقد عرفت ان المراد انتفاع نوع بني ادم فلا يضره كون بعض الاشياء
مضرا بالنظر الى شخص بل بالنظر الى ما زمانين وينصره قولهم الشر الجزئي يتضمن الخير الكلي واما خلق ابليس
فهو نافع فان الانسان بسبب مخالفته ينال السعادة العظمى والدولة الكبرى فاي نفع اعظم من ذلك
والشقي انما يتقرر به باختياره الجزئي الهوى وكذا الكلام في نفس الامارة بالسوء ولذا

نقل عن حكماء الاسلام ليس في العالم شيء ضار بالاطلاق وانما الضار ضار باعتبار الاضافة انتهى
وتوضيحه ما ذكر ثم المراد بما في الارض شامل للارض نفسها وما هو خارج عنها فهي مخلوقة للانتفاع عنا
ايضا بل العالم باسره خلق لاجل الانسان كما اشار اليه حكماء الاسلام حيث قالوا في العالم ولم يقل في الارض
وفيه حث على الطاعات والزجر عن المنكرات وتوبيخ جسيم لمن ارتكب السيئات **قوله** ودينكم عطف
على دنياكم بالاستدلال متعلق بالانتفاع المقدر في دينكم اي بالنظر فيه من عجايب الصنع الدالة على وجود صانع
واجب وجوده تام القدرة عالم بذاته وعلى وحدانيته ووجه دلالة هذه الامور انها امور ممكنة وجد كل
منها بوجه مخصوص من وجوه محتملة فلا بد لها من موجد قادر حكيم يوجدها على ما يستدعيه الحكمة و
تقتضيه مشيته متعاليا عن معارضة غيره ويجي التفصيل في قوله تعالى ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار الآية والتعرف عطف تفسير للاعتبار بما يلايمهما لان اللذات الحسية والعقلية
وكذا الالام انموذج اللذات والالام الاخروية ولذا ابيح للرجال من الحرير بقدر يسير ونحوه من المباحات
بالامور الحسية للتعرف بذلك اللذات الاخروية حتى يستفرغ غاية وسعه في تحصيل القربات بانواع المشاق والصبر على الشهوات
المؤدية الى الوصول تلك اللذات الباقيات ولو قدم هذه المنافع الدينية الاخروية لكان وجه وجيه ايضا وتنكشف منه انه تعالى
فيما سلف ويتم به معاشهم ومعادهم لكان احسن انتظاما **قوله** لا على وجه الغرض عطف على قوله لاجلكم والقيد للقصر
اما قلبا او افرادا يعني ان كون ما في الارض لكم معناه لاجلكم فقط لا على وجه الغرض فانه ليس بصحيح ظاهره فان الفاعل مستكمل به
اي بالغرض ولولا ذلك الغرض لم يكن الفاعل فاعلا ولذا قيل علة الغائية علة لفاعلية الفاعل وهذا يستلزم الاحتياج والنقصان
المحالين عليه تعالى وايضا ان من كان فاعلا للغرض فلا بد ان يكون وجود ذلك الغرض اولى بالقياس اليه من عدمه وان لم
يكن باعثا لاقدامه على الفعل فيكون مستكملا بذلك الغرض تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والقول بانه لم لا يجوز ان يكون المنفعة
راجعة الى غيره تعالى كالاحسان الى المخلوقات مدفوع بان وجود الاحسان وعدمه ان كانا متساويين فلا يصح ان يكون غرضا
وان كان الاحسان ارجح بالنسبة اليه تعالى لزم الاستكمال بالغير **قوله** بل على انه كالغرض في ترتبه على الفعل بلا باعث على اقدام
الفاعل على الفعل كغرس الاشجار فان الغرض منه الانتفاع بالثمار ويترتب عليه الانتفاع بظله وحطبه بلا باعث على الغرس ويسمى
مثل هذا فائدة دون الغرض وافعال الله تعالى لا تخلو من ان يترتب عليها الفوائد الجمة قوله من حيث انه عاقبة الفعل اشارة الى ما ذكرنا
وكون مثل هذه اللام استعارة تبعية لتشبيه ترتب الانتفاع بما خلق ما في الارض على خلقه بترتب العلة الغائية على الفعل فاستعمل اللام
الموضوعة للثاني في الاول والمعنى وعاقبة خلق ما في الارض انتفاعكم به في الدين والدنيا بوسط او بدونه وقد اشرنا اليه **قوله**
وهو يقتضي الاباحة لا قيد النافعة لما مر من ان كل ما في العالم نافع للانسان وان كان مضرا بعضه لبعض كالسموم فانه نافع
الاعداء وان كان ضارا للاعداء فالمص اعتبر جانب النفع الذي هو نفع ولم يعتبر جانب الضر لقوله تعالى لكم يعني ان الاصل في كل
شيء الحل واعترض عليه بانه مذهب فرقة من المعتزلة بنوه على التحسين والتقبيح واجيب بانه مذهب جماعة من اهل السنة
من الحنفية والشافعية واختاره الامام الرازي في المحصول وجعله من القواعد الكلية فليس المذهب مختصا بهم كما زعم ويؤيده
كلام المص ايضا فانه من اكابر اهل السنة كذا قالوا قال صاحب التوضيح الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان ارادوا
بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اراد خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس

بمستقيم

بمستقيم فمعنى الاباحة الاصلية ان لا يؤاخذ العبد بتعاطيه لانه حكم شرعي انتهى ملخصا فظهر الفرق بين ما قاله
المعتزلة وبين ما ذهب اليه ائمة الحنفية ويمكن حمل كلام المص على ما حققه صاحب التوضيح وان حمل على ما قاله
المعتزلة فالامر مشكل والاستدلال بهذه الاية الكريمة عليها غير تام لما قال في التلويح انما يصح ذلك لو ثبت
تقدم هذه الاية على النصين المفروضين يعني المحرم والمبيح وتمام البحث في التوضيح والتلويح **قوله** ولا
يمنع اختصاص الخ جواب سؤال مقدر بانه لو دل هذه الاية على الاباحة لما جاز اختصاص شيء باحد كما ذهب
اليه الاباحية فاجاب بمنع الملازمة بسند ان ذلك الاختصاص لاسباب عارضة معتبرة من الشارع
كالنكاح والشراء والبيع والهبة والاجارة والاعارة فانه يدل على ان الكل اي كل ما في الارض للكل اي لكل بني ادم
بناء على ان الخطاب للمجموع من حيث المجموع لا ان كل واحد مما خلق في الارض لكل واحد من افراد الانسان حتى يلزم كون
ملك احد مباحا لغيره ومنكوح رجل حلالا لغيره كما ادعاه الاباحيين قاتلهم الله فاني يؤفكون **قوله** وما اي لفظة ما يعم
كل ما في الارض لان ما يفيد العموم وفي الكلام تغليب على ذوي العقول لكثرة غير اولي العقول فيعم العبيد والاماء والنساء
المنكوحات لا الارض لاستلزام ظرفية الشيء لنفسه وهو محال في الظرفية الحقيقية وان جوز في الظرفية المجازية
وانت خبير بانه لو اريد بما في الارض ما وجد فيها داخلا في حقيقتها او خارجا عنها لعم الارض ايضا بل هذا ابلغ من القول
خلق لكم الارض وما فيها كذا افاده المص في تفسير الاية الكرسي والعجب منه لم يتعرض هنا هذا الوجه الوجيه بل اختار وجها
يحتاج في تصحيحه الى تمسك مذهب الحكماء او الى ان يجعل الجهتان فرضيين كما اشار اليه مولانا خسرو وان اراد الجزئية
والظرفية بقوله ما في الارض من قبيل عموم المجاز ويجي التفصيل في تفسير اية الكرسي **قوله** الا اذا اريد به جهة السفل
دون حقيقة الارض الغبراء فيعم الارض ايضا لانها وما فيها واقعة في الجهة السفلية كما يراد بالسماء جهة العلو ذكره
مع انه لا حاجة اليه بل لا يصح هنا لقوله تعالى ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات وهذا صريح في ارادة
الفلك للاشارة الى ان حمل الارض على جهة السفل يستتبع حمل السماء على جهة العلو ويجي جواب الاشكال المذكور
والاشكال بانه كيف تحدد الجهات علوا وسفلا ولم يكن سماء ولا ارض مدفوع بانه يكفي في التحدد العرش المحيط
وهذا بناء على انه كري وهو خلاف المشهور عندنا خلافا للحكماء وان ذهب بعض من علمائنا فالمشهور انه خيمي لكنه
كالسموات فليس بمحيط بالعالم وقيل على انه كما يجعل اليوم فرضيا يمكن ان يجعل الجهتان كذلك اي الايام الستة
في قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام مع انه لم يكن يوم ولا ليل بناء على التقدير
والفرض كذلك يمكن ان يجعل الجهتان كذلك لكن القياس ليس بجلي اذ المراد هناك الوقت الذي يماثل اليوم الذي بعد
خلق السموات والارض ومثل هذا الاعتبار في الجهتين حين لم يكن سماء ولا ارض امكانه ليس بمسلم والحق ان هذا
تكلف لا يليق بجزالة النظم الجليل وقدمنا من التوجيه الحاوي للبلاغة ما يغني من مثل هذا التعسف وجميعا حال
مؤكدة على ما اختاره من عدم اشتراط وقوعها بعد الجملة الاسمية او حال دائمة عند من اشترط ذلك
وجه التاكيد سد باب التخصيص وانما لم يجعل حالا من لكم لان الموصول مفعول به صريح فهو احق بكونه ذا الحال واقرب
ولان مقام الامتنان يناسبه المبالغة في كثرة النعم ولان عموم ما غير واضح لان بعض ما في الارض ضار ليس
مخلوقا لنا بل يظن انه علينا فبهذه الحال المؤكدة يندفع هذا الاحتمال ويعلم العموم لما مر من التحقيق والله ولي

اشارة الى ان قوله لاسباب الخ علة للاختصاص لا لقوله ولا يمنع

الا ان يقال ان المراد بما ما يسمى الآن بالسفل والعلو كانه قيل خلق لكم ما في جهة السفل الآن ثم استوى الى ما في جهة العلو الآن كذا قال الفاضل عصام

التوفيق **قوله** قصد اليها لا الظاهر انه لا حاجة الى قوله بارادته اذ القصد لا يكون الا بالارادة ان اريد به التوجه
والا فعين الارادة والقول اى جعل ارادته متعلقة بها تعلقا حادثا مع انه لا حاجة اليه ليس على الاطلاق بل بناء
على القول بحدوث تعلق الارادة واما القول بقدم تعلقها كما اختاره بعض مشايخنا فلا يصح ذلك البيان وهو
ماخوذ من قولهم لا احتراز عن كونه ماخوذا من اصل معنى الاستواء فان المعنى المراد من النظم الكريم لا يصح
اخذه منه ومعنى القصد اليه لا استوى مجاز لاشتماله الاعتدال قوله كالسهم المرسل مثال لفاعل استوى لا تشبيه
اذا قصده اى توجه اليه ولا يصح ان يحمل القصد على الارادة هنا بخلاف ما في النظم قصدا مستويا اشارة الى
ان اصل معنى الاستواء معتبر فيه ولا يطلق الاستواء على القصد الغير المستوى ومعنى الاخذ منه انه من هذا
القبيل لا بمعنى الاشتقاق **قوله** واصل الاستواء لا اى ان الاستواء وان كان من باب الافتعال للطلب
كاعتصم بمعنى استعصم صرح به في الحاشية على الشرح على عز الدين ونقل عن التسهيل فلا وجه للاشكال بان
باب الافتعال لا يجئ للطلب واطلاقه على الاعتدال لا اى اطلاقه على الاعتدال مجاز بعلاقة لاشتماله على المعنى
الحقيقي كما ان معنى القصد المذكور مجاز لذلك الاشتمال والزمخشري جعل الاستواء حقيقة في الاعتدال والاستقامة
حيث قال والاستواء الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود وغيره اذا قام واعتدل ثم قيل استوى اليه
كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلوى على شئ ومنه قوله تعالى ثم استوى الى السماء والمص لم
يرض ذلك وجعل الاعتدال معنى مجازي له كما جعل القصد المذكور مجازا وقوله تعالى ماخوذ منه كما قرره لكن النزاع
لفظي لان المص نظر الى ان اصل وضعه والزمخشري ادعى ان الاعتدال معنى مجازي مشهور ملحق بالحقيقة عرفا
فبهذا الاعتبار جعله اصلا لمعنى القصد المستوى وهذا كثير في كلامهم ولكل وجهة هو موليها ولا يمكن حمله اى حمل
لفظ الاستواء في الاية الكريمة على طلب السؤال اى اقتضى تسويته ووضع اجزائه لانه من خواص الاجسام
وايضا تعديته ابعد وتعديته بها كالنص في معنى القصد ولذا نقل عن الراغب انه متى عدى بعلى اقتضى الاستيلاء
واذا بالى اقتضى معنى الانتهاء اما بالذات او بالتدبير واعتبار التضمين خلاف الظاهر والانتهاء في النظم الجليل
باعتبار التدبير وقيل ولا يمكن حمله عليه اى حمل الاستواء على الاعتدال فيه اشارة الى امكان حمله على القصد حقيقة
والا فلا وجه لتخصيصه بالنفي ولا يخفى ما فيه اذ مرجع الضمير الاستواء بمعنى طلب السؤال ولو سلم فلا نم الاشارة
المذكورة اذ لا مفهوم في مثل هذا وايضا القصد اليه حقيقة في الانتهاء اليه بالذات وهنا الانتهاء اليه بالتدبير
وهو مجاز نعم القصد بمعنى الارادة بدون ملاحظة صلته ممكن ارادته هنا حقيقة وقيل استوى هنا ليس بمعنى
القصد بل بمعنى استعلى اى ظهر وملك ثم ابد استعمال استوى بمعنى الاستيلاء بقول الشاعر قد استوى
وظهر بشر على العراق تعديته بعلى قرينة على كونه بمعنى استولى بغير سيف اى بغير قتال ودم مهراق الهاء زائد
اى دم مراق من الاراقة والاسالة **قوله** والاول اى كون الاستواء في الاية الكريمة بمعنى القصد اوفق
للاصل لا اصل المعنى وهو طلب السؤال قيل لكن عرفت ما فيه وقد عرفت دفعه فتذكر وانما كان اوفق لظهور
المناسبة فان القصد الى الشئ بارادته طالب تسويته وخلقه مصونا عن التفاوت والعوج فان طلب التسوية
معناه خلقه مستويا من قبيل ضيق فم البئر والاوفق للصلة المعدى بها وهو الى فهو مناسب للقصد دون

الاستيلاء فان صلته كما عرفت لفظة على كانه زيف الاستشهاد المذكور بان الاستواء في البيت معدى بعلى
فيكون بمعنى الاستيلاء وهنا معدى بالى فاين هذا من ذلك ومن اعترض على المص بهذا فقد غفل عن مراد
المص وصيغة التفضيل هنا مثل قولهم الصيف احر من الشتاء فلا حاجة الى ان يقال وانما قال اوفق لكون
الاستيلاء سببا لنفاذ الامر فلحمله على الاستيلاء نوع مناسبة ولان حروف الجر يستعمل بعضها مكان بعض
فيجوز ان يكون الى بمعنى على وهذا تكلف بارد والتسوية عطف على الاصل اى والاول اوفق ايضا للتسوية
المرتبة عليه بالفاء المشار اليه بقوله فسويهن سبع سموات فان الاستيلاء والغلبة يقتضى سبق وجود المستعلى
عليه والفاء يقتضى تاخر وجوده فيتنافيان وحمله على الاستيلاء ايجاده لا على نفسها فلا يقتضى تقدم الوجود
نهاية في التعسف **قوله** والمراد بالسماء الاجرام العلوية كما يقتضيه قوله فسويهن سبع سموات قوله او جهات
العلو ناظر الى كون المراد بالارض جهة السفل كما ان الاول ناظر الى كون المراد به معناه الظاهري وهو الغبراء لكن
ارادة الجهة السفل بالارض لها وجه في الجملة واما تفسير السماء بالجهة العلو هنا فلا يظهر له وجه اذ قوله فسويهن
سبع سموات لا يلايمه وارتكاب التاويل بما لا يخلو عن تكلف لا يناسب جزالة النظم الجليل مثل ان يقال ان ذكر
القصد الى هذه الاجرام لا ينافى قصد ما عداها من الاجرام العلوية كما ان تسوية السموات السبع لا ينافى
تسوية ما عداها وانت خبير بان الكلام في دلالة النظم المذكور عليها فمن ادعى المنافات حتى يتصدى دفع تلك المنافات
قوله وثم لعله لتفاوت لا اى ثم هنا ليس للتراخي الزماني الذى هو معناها الحقيقي لما سيجئ بل للتراخي الرتبي مجازا
والعلاقة مطلق التراخي قوله لتفاوت ما بين الخلقين اشارة الى ان العلاقة فيكون استعارة تبعية قوله
وفضل خلق السماء لا بيان التفاوت والفضل والرجحان لما بعد ثم على ما قبله دون العكس والمراد بخلق السماء
متعلقه الراجح فضل السماء على الارض ما عدا تربة النبي عليه الصلوة والسلام لعلوها وشرفها واما الخلق نفسه
فلا تفاوت بينهما شرفا وفضلا واطلاقه عليه باعتبار التعلق والمتعلق ثم ما اختاره من تقدم خلق السماء قول
قتادة والسدي وذهب ابن عباس ومجاهد قال مولانا سعدي في سورة حم السجدة ورد كون ثم لتفاوت
ما بين الخلقين بانه مخالف لاطباق اهل التفسير غير مقاتل انه تم الارض وما فيها في اربعة ايام ثم خلق السموات
وما فيها في يومين انتهى وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اما خلق الارض في يومين فان الارض خلقت
قبل السماء وكانت السماء دخانا فسويهن سبع سموات في يومين بعد خلق الارض واما قوله تعالى والارض
بعد ذلك دحيها بقوله جعل فيها جبلا وجعل فيها نهرا وشجرا وبحورا فيكون تاخرها في هذه الاية بمعنى تاخر خلق
ما فيها لا بمعنى تاخر خلق ذاتها فلا اشكال اصلا وايضا المراد تاخر خلق ما في الارض عن خلقها خلق مادة فيها اذ
لا شبهة في ان جميع ما في الارض لم يخلق قبل السماء فما وقع من تاخر خلق ما فيها في بعض الاحاديث وتقدم خلق
ما فيها على خلقها في بعض اخر من الاخبار يمكن التوفيق بما ذكرنا اذ يجوز تقدم خلق مادة ما فيها على خلقها وتاخر
خلق انفسها عنه كما يجوز تقدم خلق ذات الارض على خلقها وتاخر خلق ما فيها بالمعنى المذكور عن خلقها فلا تعارض
بين الاخبار كما انه ليس بين الايات اختلاف قوله ثم كان توضيح لكون ثم للتراخي في الرتبة المشبهة بالتراخي
في الزمان فان ثم في قوله تعالى ثم كان للتراخي الرتبي فان اسم كان ضمير راجع الى فاعل فلا اقتحم وهو الانسان

الكافر قوله فك رقبة الى قوله ثم كان تفسير للعقبة والترتيب الظاهري يوجب تقديم الايمان عليها لكن ثم هنا للتراخي الرتبي مجازا **قوله** لا للتراخي في الوقت لا استدل على ذلك بانه يخالف هذا القول الكريم لان بعدية دحو الارض لا مصرح به في هذا القول وكذا ان تقول وحمل البعدية في هذا القول الشريف على البعدية في الرتبة ليس ببعيد لانه اعجب العجايب بالنسبة الى علمنا فان عجايب الارض ظاهرة بالنسبة الينا لا سيما دحوها وبسطها وبهذا الاعتبار يصح حمل البعدية على الرتبة **قوله** الا ان يستانف بدحاها اى الا ان يجعل كلاما ابتدائيا غير متعلق بما قبله كما اشار اليه بقوله مثل قوله والارض فالارض ح منصوب بفعل مقدر لا منصوبا بدحاها على شريطة التفسير فح يكون ثم في هذه الاية للتراخي في الزمان ويرتفع المخالفة بين الايتين لكنه خلاف الظاهر كما عرفت كون الارض منصوبا بدحاها وبعد ذلك ظرف له وقد عرفت ان اهل التفسير اتفقوا غير مقاتل على ان خلق الارض مقدم فلا بد من مثل هذا التاويل والرواية مقدمة على الدراية ولهذا قال فيما مر ولعل لكونه تفسيرا بالدراية مؤيدة ببعض النصوص لكن كثرة الروايات في تاخر خلق السماء عن خلق الارض وما فيها بالمعنى المحرر سابقا يؤيد هذا التاويل فكون هذا خلاف الظاهر وان سلم لكنه لا بد من التزامه لكثرة الروايات في التاخر **قوله** عدلهن الاولى فعدلهن لئلا يوهم زيادة الفاء اذ الفاء للسببية تفيد ترتبه التسوية على ارادة ايجادها لكن التسوية لما كانت متوقفة على خلق ذواتهن ودلت عليه اقتضاء قال وخلقهن مصونة عن العوج والفطور اشارة الى المقتضى ومعنى التسوية والعوج بفتح العين وكسرها والفطور الشقوق والمراد الخلل والفرجة وفي قوله خلقهن مصونة لا اشارة الى انه من قبيل ضيق فم البئر ووسع الدار اذ خلقها كذلك يقتضي انها لم تكن عدم تساوى الاجزاء وفسر فسويها في سورة والنازعات بقوله فعدلها اولا ثم فسرها بقوله فجعلها مستوية قيل في بيانها فلعله اراد بتعديلها متعادلة الاجزاء اى متشابهة الاجزاء من جميع الجهات والاوصاف في سلامتها عن العيوب ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور واراد بجعلها مستوية عدم الاختلال والتفاوت بين اجزائها بان يكون بعضها اقرب الى المركز بالنسبة الى البعض الاخر بل يكون جميعها متساوية البعد بالنسبة الى المركز فيكون ذلك اشارة الى كونها كرة ولا ضير فيها مع اثبات حدوثها انتهى واكتفى هنا بالتعديل وسكت عن الاشارة الى كرويتها هنا ولا يبعد ان يكون معناه مستوية الاجزاء بالمعنى المذكور فيفهم الكروية وذكر هناك وجها اخر بقوله او فتممها بما يتم به كمالها من الكواكب والتداوير وغيرها من قولهم سوى فلان امره اذا اصلحه ولعله تركه هنا لان هذا المعنى انما يعتبر بعد خلقها وما قبله لم يفهم خلقها بل القصد الى ايجادها بخلاف ما في سورة والنازعات لكنه ضعيف لان الشان في التعديل والتسوية كذلك فلو قال فخلقهن بما يتم به كمالهن بطريق اقتضاء المص لكان اكثر فائدة واتم نفعا **قوله** لانه جمع مفرده سماة ولم يرض به في قوله تعالى والسماء بناء حيث اخره وعبر بقوله وقيل اذ اطلاقها على الواحد في قوله تعالى ولقد زينا السماء الدنيا الاية يابى عن كونه جمعا قوله او في معنى الجمع اى اسم جنس يقع على الواحد والمتعدد كالدينار والدرهم كذا قاله فيما سلف وهذا مراد من قال لتاويلها بالاجرام فلو قدم ما اخره لكان احسن ووقوع اسم الجنس على المتعدد

قال ابن السكيت كل ما كان ينتصب كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في ارض او دين او معاش كذا قاله منلا خسرو فالمراد ح بفتح العين

باعتبار انه موضوع للماهية من حيث هي كما هو مذهب البعض واختاره المص وان قيل انه موضوع لفردها نوقوعه على المتعدد لكونه محلى باللام قوله كالدينار اشارة اليه فلا اشكال والاى وان لم يفسر بالاجرام بل يفسر بجهات العلو فضمير هن مبهم لا مرجع له الا الشان او القصة يفسره ما بعده فالشان المرجع عبارة عنه ففيه من التفخيم والتشويق والتقرر في النفس ما لا يخفى وانما اخره لان كون المراد الاجرام هو الراجح المختار كما عرفته وانما استشهد بقولهم ربه رجلا لانه خلاف وضع الضمائر ولم يستشهد بقوله نعم رجلا لانه موافق له في كونه ضميرا بارزا واما الاشكال بان الابهام في ضمير ربه لان رب لا تدخل الا على النكرة فليس بشيء اذ لا مدخل في كون الضمير مبهما لذلك كيف وقد جوز في قوله تعالى قل هو الله احد كونه ضميرا مبهما ونظائره كثيرة فاذا اريد الابهام اولا ثم البيان ثانيا لنكتة خطابية جعل الضمير مبهما يفسره ما بعده **قوله** بدل اى بدل الكل من الكل ان رجع الى الاجرام او تفسير ان جعل مبهما وهذا وان فهم من قوله انفا يفسره ما بعده لكنه ذكره ايضا لذكر كونها بدلا دفعا للابهام في اول الامر ولم يذكر كونها تمييزا لظهوره من ذكر كونها تفسيرا ولم يتعرض كونها مفعولا ثانيا لسويهن لانه فسره بخلقهن لا وليس له مفعول ثان ولم يجعل حالا مقدرة لانه خلاف الظاهر بلا داع وذكره في حم السجدة للتنبيه على الجواز **قوله** فان قيل لا لعل تركه اولى من ذكره كما لا يخفى على اهله الارصاد جمع رصد وهو معروف عند اربابه وهم الفلاسفة والمتفلسفة تسعة افلاك سبعة للسيارة وهي القمر والزهرة وعطارد والشمس والمريخ والمشتري وزحل والفلك الثامن للكواكب الثوابت والتاسع ويسمى الفلك الاطلس للحركة اليومية **قوله** قلت فيما ذكروه شكوك فان اهل الشرع ليسوا قائلين بذلك على الوجه الذي اثبتوه وان صح ذلك عند اهل الشرع لكن لا على الوجه الذي اعتقده الحكماء وهو قدمها بل مع اعتقاد حدوثها بعد عدمها وفنائها بعد وجودها فليس في الاية نفي الزوائد فان المختار عنده ان تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد نقل عن شرح جمع الجوامع وانكره قوم العدد دون غيره فقالوا لا يدل على مخالفة حكم الزائد عليه او الناقص عنه الا بقرينة فقال التنصيص على العدد الخاص افادة الحكم في مدلول العدد ولا يلزم افادة خلافه في الزائد والناقص **قوله** مع انه ان ضم اليه العرش والكرسي قال في اية الكرسي ولا كرسي في الحقيقة الى قوله وقيل جسم بين يدي العرش والعرش والكرسي ليس لهما حركة عند اهل الشرع والكرسي ليس فيه الكواكب الثوابت عنده والتزام كون كل منهما على وجه ما ذهب اليه الحكماء خارج عن الانصاف وليت شعري انه اى حاجة مست الى ارتكاب هذه التكلفات الباردة البعيدة عن الاذهان القويمة ومن اين يجب تطبيق ما نطق به الشرع على قواعد الفلاسفة المزخرفة **قوله** فيه تعليل اى في قوله تعالى وهو بكل شيء عليم تعليل اى بيان لعلة الحكم السابق سواء كانت جملة تذييلية او حالية وهي الراجح المختار اذ الجملة الحالية ظاهرة في افادة التعليل والمراد بالعلة العلة الناقصة لا التامة اذ القرينة على ان الخلق من الفاعل المختار انما يكون بالعلم والقدرة والارادة قائمة كنار على علم قوله كانه قال ولكونه عالما بكنه الاشياء اشار باختيار عالما مع ان النظم عليم للاشارة الى ان صيغة المبالغة وغير المبالغة

سيان في شانه تعالى وتعديته بالباء لتقوية العمل كما صرح به غير واحد في تعريف العلوم او لتضمنه
معنى الاحاطة فاتى بصلتها فان انتقال الصلة للتضمين كذا قرره الفاضل الجاربردي في اوائل شرح
الشافية واتيان الباء ليس لمختص بصيغة المبالغة حتى يقال ان امثلة المبالغة لما خالفت افعالها
لانها اشبهت افعل التفضيل لما فيها من الدلالة على الزيادة اعطيت حكمه في التعدية مع ما فيه من الخلل لان ذلك
وان سلم في غيره تعالى لكنه لا يصح او لا يحسن في شانه تعالى لما عرفت ومثاله من غير صيغة المبالغة قوله تعالى
الم يعلم بان الله يرى **قوله** على الوجه الاكمل وبهذا استدل علمائنا على شمول علمه تعالى لجميع الاشياء جزئياتها وكلياتها
لان الله تعالى علم علما ازليا بان العالم سيوجد على هذا النمط البديع فاوجد على هذا الاسلوب الغريب وتعلق
هذا العلم قديم غير متغير فبعد تقديره في علمه الازلي يكون خلافه ممتنعا بالغير وان كان ممكنا بالنظر الى ذاته كما
هو المقرر في موضعه فلا وجه لما قيل ان كلام المص يقتضي ان نظام العالم هو الاصلح الاكمل الذي لا يمكن شيء فوقه
فان هذا كلام ساقط لا مساس لهذا المقام ولا يناسب بوجه المرام قوله الانفع اشارة الى انه تعالى راعى الحكمة
فيما خلق تفضلا واحسانا اما من شيء خلق الا له نفع عظيم وان كان مضرا بالنسبة الى بعض لا مرجب وقد
مر الكلام فيه مفصلا آنفا **قوله** والاستدلال الاني كما اشار اليه بقوله بان من كان فعله اشارة الى الكبرى والتعليل
استدلال من المؤثر الى الاثر والاستدلال من الاثر الى المؤثر وهذا نظير ما قال في سورة الاخلاص واخلاء جملة
الله الصمد عن العاطف لانها كالنتيجة للاولى او الدليل عليها فيصح ان يقال هنا وهذا كالنتيجة لما قبله او الدليل
عليه والواو هنا ليس للعطف بل للربط على تقدير والاعتراض لتحسين اللفظ على تقدير اخر **قوله** وازاحة اي
فيه ازاحة وازالة لما يختلج الاختلاج حركة ضعيفة وتقلقل يسير في صدورهم اي في صدور الكفار بعد ما تفتت
اي تكسرت واتصلت بما يشاكلها اي اتصلت بعد انقلابها ترابا بما يشاكلها بما يشابهها من التراب وقيل كاتصال
الاجزاء المائية بالماء والترابية بالتراب وكذا البواقي انتهى وهذا مسلك الفلاسفة واشار اليه المص في مواضع
عديدة كيف يجمع استفهام انكار للوقوع وهذا لا يلايم التعبير بالاختلاج الذي يشعر الضعف قوله بحيث لا يشذ
منها شيء من الاجزاء الاصلية للبدن وهي الباقي من اول عمره الى اخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق كما في المواقف
فانه لو شذ شيء منها او انضم اليها ما لم يكن يكون استينافا لا معادا **قوله** ونظيره في اشتماله التعليل والاستدلال
والازاحة قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم نقل مولانا سعدي انه قال ابو نصر
الفارابي الذي وسم بالمعلم الثاني اذا قرا هذه الاية كان يقول وددت ان هذا العالم الرباني يشير الى ارسطو وقف
على هذا القياس الجلي **قوله** واعلم ان صحة الحشر اي حشر الاجساد وانما احتاج الى بيان امكان الحشر بدليل
عقلي مؤيد بدليل نقلي لانه لو لم يكن ممكنا لاحتيج الى تاويل النصوص الناطقة بوقوعه كالايات المشعرة بالجسمية
والمكان وغير ذلك مما يستحيل اتصافه تعالى به فلا بد من بيان امكانه اولا وعن هذا تصدى لبيانه فقال واعلم
والمراد بان المقدمات ما يتوقف عليها صحة الحشر وانما عبر بها لانها تكون جزء برهان حين رتب الدليل على قانون
الميزان وقد برهن عليها في لا اي اشير الى البرهان عليها اذ الغرض المسوق له بيان النعمة كما اشار اليها بقوله
في اول هذه الاية بيان نعمة اخرى مترتبة على الاولى قوله للجمع اي الاجتماع على ان يكون الجمع مصدر مبني للمفعول

قوله واشار

قوله واشار الى البرهان لا دليل على ما ذكرناه من ان المراد بقوله وقد برهن وقد اشير اليه قوله
بقوله تعالى وكنتم امواتا اما دلالته على انها قابلة للاجتماع فلان المراد بكونهم امواتا كونهم عناصر
واغذية متفرقة مجتمعة وبهذا البيان ظهر حسن تعرضه فيما سلف كونهم عناصر واغذية واخلاطا
وما عداها من النطف لا غير متفرق ولما كان مواد الابدان القابلة للجمع والحيوة الثانية متحولة منقلبة
من المواد التي قبلت للجمع والحيوة الاولى فهي عين تلك المواد فلا اشكال واما دلالته على انها قابلة للحيوة
الثانية فظاهر والى ما ذكرنا من التفصيل اشار طاب الله ثراه بقوله فان تعاقب الافتراق لا
قوله والاجتماع دليل على تفسيرنا الجمع فيما مر بالاجتماع قوله تعاقب الافتراق لا بناء على شمول الموت
لعدم الاول كما مر توضيحه ومن وهم انه لا تعاقب بينهما بل تعقيب الاجتماع بالافتراق وتعقيب
الحيوة بالموت بدون العكس فقد وهم وكانه غفل عن معنى قوله تعالى وكنتم امواتا الاية فانه لا جرم
ان العكس متحقق باي معنى كان قوله يدل على انها لا واما احتمال اشتراطه بشيء اخر فاحتمال ناش
لا عن دليل فلا يعبا به **قوله** واما الثانية اي المقدمة الثانية والثالثة فانه عالم بكل شيء علما تفصيليا
فهو تعالى عالم بها اي بمواد كل احد مختصة به ومع ذلك عالم ايضا بمواقعها واماكنها ولو كان متفرقا
في اماكن مختلفة واستوضح بقصة ابراهيم عليه السلام حيث قال تعالى قال فخذ اربعة من الطير فصرهن
اليك ثم اجعل على جبل منهن جزءا الاية وفيه تاييد لما ذكرنا في اول الدرس من ان مراده بقوله فيه
تعليل اي فيه بيان علة هي جزء من العلة التامة فلا تغفل در على جمعها قوله وابداء ما هو اعظم لا
وهو السموات والارض وصيغة التفضيل في اعظم واعجب واقدر بالنسبة الينا واما بالنسبة الى الحي
القيوم فالكل سواء وبهذا القدر تم بيان المقدمات الناطقة بامكان الحشر ولما امكن حشر الاجساد
واخبر الشرع بوقوعه فلا بد ان يعتقد على الوجه الذي ورد في الشرع وثبت بالدليل النقلي الى اقصى
الغاية حتى نقل عن الامام الرازي ان الايمان بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا يجتمع مع انكار الحشر **قوله**
وانه خلق لا بيان لتناهي علمه تعالى بكل شيء استظهارا لما ذكره من انه عالم بمواد الابدان ومواقعها
والمعنى وانه اوجدها واوجده خلقا صورته وشكله الذي يطابق كماله الممكن له وهو المراد بالاستواء هنا
لا تساوي الاجزاء فقط ولهذا قال محكما من تفاوت لا وهو الاختلاف وعدم تناسب ما به يتاتى كماله
من الفوت مراعى فيه مصالحهم اي منافعهم تلطفا وكرما وذلك دليل اي دليل يفيد العلم بذلك المذكور
اعني كونه تعالى عالما بالاشياء كلها كلياتها وجزئياتها موجوداتها ومعدوماتها كان تناهي العلم
علة لوجود الاشياء على هذا النمط الغريب لا مر الهاء في قوله وهو تسكين هاء هو بعد حرف العطف
لغة فصيحة لانه معها يشبه كلمة واحدة مضمومة العين وقد صرح الائمة بان الكلمة التي مضمومة
العين يجوز تسكينها للتخفيف كعضد ورسل قوله فهو بالفاء اشارة الى ان هذا الجواز غير مختص بالواو
قوله تعداد لنعمة ثالثة تفنن في البيان حيث قال في قوله تعالى بيان نعمة اخرى وهنا تعداد لا
النعمة الاولى نعمة الايجاد والباس الحيوة المشير اليها قوله تعالى كيف تكفرون بالله الاية والثانية خلق

مافي الارض من النعم الدنيوية والاخروية والثالثة خلق ابينا وكل نعمة من النعم الثلثة مشتملة
على نعم لا تحصى وكون هذه النعمة ثالثة بالنسبة الى الذكر والا فبالنسبة الى الوجود مقدمة على سائر
النعم ولعل الترتيب الذكرى انه مع ان السوق يقتضي هذا الترتيب الذكرى ان الانسان عنبور
فان نظر الى ما انعم الله به عليه جلاحب النعمة على الشكر والفكر في الاء الله تعالى ورضي به ولا ريب ان نعمة
الايجاد والاحياء انعام عليهم والنعمة الثانية مترتبة على الاولى والثالثة نعمة على ابينا بالذات
وعلينا بالواسطة **قوله** نعم الناس كلهم ليس بمختص بادم عليه السلام كما يوهمه قوله تعالى واذ قال
ربك خليفة الاية اذ بالخليفة ادم عليه السلام كما سيصرح به واشار اليه هنا بقوله فان خلق ادم
المستفاد من قوله جاعل سواء كان من جعل بمعنى خلق او بمعنى صير قوله انعام لم عبر بالانعام هنا وقد
قال اولا نعمة اذ الخلق وغيره وصف له تعالى فهو انعام واثر المترتب عليه نعمة يعم ذريته اما الخلق
فظاهر واما اكرامه وتفضيل فبالنسبة الى الخواص او بالنظر الى ان اكرام الاب اكرام للولد وان لم يكن
الولد مكرما بذلك الاكرام وسيصرح في تفسير قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم الاية ان امرهم
بالسجود نعمة رابعة عدها عليهم فكيف بعد هنا من جملة النعمة الثالثة فالاولى ان يقال هنا فان
خلق ادم وجعله خليفة واكرامه بذلك انعام لم **قوله** واذ ظرف وضع لزمان نسبة اى لزمان
نسبة تامة ماضية والقرينة قوله ولذلك يجب اضافتها الى الجمل والنسبة في الجمل لا تكون الا تامة
وقع فيه اى في ذلك الزمان اخرى نسبة اخرى تامة قوله كما وضع اذا لم يبينه استطرادا لكمال المناسبة
بينهما ولكون كل منهما مستعملا في موضع الاخر ولهذا قيل وهذا هو الغالب في الاستعمال نحو قوله تعالى
فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا كما وضع اذا لزمان نسبة اى نسبة تامة ايضا بقرينة قوله
ولذلك يجب اضافتهما لم وهذا هو الغالب في الاستعمال **قوله** ولذلك اى ولكون وضعها لزمان نسبة
تامة يجب اضافتها الى الجمل التي وضعت بالوضع النوعي لافادة النسبة التامة والنسبة الاولى هي
النسبة المتضمنة الجملة المضاف اليها والثانية نسبة العامل ولم ينبهوا على كون عاملها جملة اذ
المراد بالنسبة التامة كما عرفت فلا بد من كون عاملها جملة وان كان جزء الجملة هو العامل وحده
كما ان المضاف اليه يكون مضمون الجملة كحيث فانه ظرف مكان يجب الاضافة ايضا الى الجملة اسمية
كانت او فعلية نقل عن الرضي الظروف الواجبة الاضافة الى الجمل بالوضع ثلثة لا غير حيث في المكان
واذ واذا في الزمان انتهى ويخدشه قول ابن الحاجب ولا يضاف الا الى جملة في الاكثر وفي الجامي وقد
جاء اما ترى حيث سهيل طالعا فحيث فيه مضاف الى مفرد وهو سهيل مفعول ترى فدعوى الوجوب
مشكل واطلق الجمل اشارة الى ان اذ يضاف الى الجملة الاسمية والفعلية اذ ليس فيه معنى الشرط
واما اذا فلا يضاف الا الى الجملة الفعلية على الاصح لتضمنها معنى الشرط واستعملتا اى اذ واذا للتعليل
ناظرا الى اذ والمجازاة ناظرا الى اذا مثل قوله تعالى ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم الاية اى لاجل ظلمكم وهو
معنى حقيقي له كما هو الظاهر او مجاز بمعونة المقام وهو ضعيف اذ لا يظهر علاقة بين زمان نسبة ماضية

وبين التعليل وكذا ورد اذا شرطية لكن لا تجزم بها في السعة والجزم في قوله واذا تصبك خصاصة
فتجمل للضرورة هذا عند البصريين فانهم ذهبوا الى ان اذا حقيقة في الظرف بمعنى وقت حصول مضمون
ما اضيف اليه يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد يستعمل للظرف من غير اعتبار شرط وتعليق
كقوله تعالى والليل اذا يغشى اى وقت غشيانه على انه بدل من الليل وقد يستعمل للشرط والتعليق
من غير سقوط معنى الظرف واليه ذهب الاماميين وعند الكوفيين كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط
فاذا استعملت في الشرط لم يبق معنى الوقت وصارت بمعنى ان واذا استعملت في الظرف لا يراد
معنى الشرط واليه ذهب الامام الاعظم ابو حنيفة قيل ولك ان تجعله راجعا لهما معا لان اذا وحيث
بل سائر الظروف يستعمل للتعليل عند الزمخشري لاستواء مؤدى التعليل والظرف في قولك ضربته لاساءته
وضربته اذا اساء لانك اذا ضربته في وقت اساءته فانما ضربته فيه لوجود اساءته فيه فاجرى مجرى
التعليل كما اشار اليه الزمخشري في سورة محمد وارتضاه شراح المفتاح وكذا تستعمل شرطية مع زيادة
ما معها وهي جازمة انتهى ولا يخفى ضعفه **قوله** ومحلها النصب ابدا على الظرفية وهذا يشعر انهما لا يخرجان
عن الظرفية ولا يلايم بعض ما ذكر من ان اذ للتعليل واذا للشرطية مع سقوط معنى الوقت او العكس
على احتمال فليتأمل وافاد انه لا يكون محلها النصب على المفعولية اصلا ولهذا احتاج الى تاويل كلام يظن
ان محله منصوب على كونه مفعولا به ولهذا قال واما قوله تعالى واذكروا اخا عاد الاية فلا اشكال بانه قد يكون
مجرورا في نحو يومئذ قيد ابدا ناظرا الى الظرفية لا النصب يعني انها اذا نصبا محلا فنصبهما لا يكون الا على
الظرفية لا على المفعولية يرشدك قوله واما قوله تعالى لم وجعلا ابدا قيد المجموع قوله النصب على الظرفية
سخيف لما عرفت انه قد يكون مجرورا وايضا قد يخرج عن الظرفية فيكون مرفوعا اذا يقوم زيد اذا يقعد
عمرو على انه اسم ظرف لا ظرف والقول بان الحكم اكثري ونحوه تكلف بلا داع فلا غبار في كلامه سوى انه
يفهم من كلامه انهما لا يخرجان عن الظرفية حين النصب مع انهما لا سيما اذا اخرج عن الظرفية وتمحض
للشرطية كما هو مذهب الكوفيين وجوابه انه اختار مذهب البصريين فيظهر ضعف ما قيل ان قول المص محلها
النصب ابدا على الظرفية لا يوافق مذهبا من المذاهب لم كانه جعل ابدا قيدا للمجموع وقد بان خلافه
وليتدارك انه **قوله** فعلى تاويل اذكر الحادث اذ كان لم فالحادث هو المفعول به لكنه حذف للاختصار واقيم
الظرف مقامه بمعنى انه جعل الظرف دليلا على المفعول لا لاقامته مقام عامل حتى ينتقل اعرابه اليه كذا
قالوا ولو حمل على ظاهره وجعل الظرف قائما مقام عامله ومفعولا به توسعا لم يبعد بل ربما سبب المبالغة
والبلاغة فان ذكر الوقت يشعر الحادث الذي وقع فيه فيكون ابلغ من حيث ان الوقت اذا استحضر
كانت الحوادث حاضرة بتفاصيلها كانها مشاهدة عيانا وذهب بعضهم الى انه منصوب على المفعولية
بالتاويل الذي ذكرناه واختار المص مسلك الجمهور ولما كان الذكر متعلقا بالحادث فلا اشكال بان الذكر
ليس في ذلك الوقت فالوقت ليس ظرفا لاذكر بل الحادث فهو عامل في اذ لا اذكر فقوله وعامله اذكر
على التاويل بناء على المسامحة الا ان يقال ان اذكر عامل في الظرف باعتبار الوقوع المفعول به فيه نحو

يعني ان فيه نوع اشارة الى ان اذا حرف
لا اسم وعن هذا نقل عن الرضي ان الاولى فيها
حينئذ اذ لا معنى لتاويلها بالوقت انتهى
فالاولى ان يرد ويقال ان لم يسقط
معنى الوقت حين استعمل في الشرطية كما
ذهب اليه البصريون فهو اسم وان
سقط معنى الوقت حينئذ كما اختاره
الكوفيين فالاولى كونه حرفا وما ذكره
الرضي غير مرضي عند البصريين

رميت الصيد في الحرم وهذا هو الظاهر وبه يظهر كون نسبة عامله تامة ايضا قوله لانه جاء في الاستدلال
على كون المقدر اذكر واذا كان العامل في الاية قالوا فيرد بالزمان الذى وقع البيان فيه الوقت المتسع
فاذا صح كون المذكور عاملا فما الباعث الى العدول عنه الى التقدير والى كونه مضمرا قوله وعلى هذا
فالجملة معطوفة لان الجامع بين المسندين ح ظاهر لكن ذكر ربك ح من قبيل وضع المظهر موضع
المضمر وايضا يراد بالوقت الامر الممتد الذى يسع البدء المذكور والقول ولا ريب في تكلفه ولعل
لهذا اخره واما اذا كان منصوبا بقالوا فالجملة معطوفة على الكلام السابق عطف القصة على القصة
لكونها متعددة ومتناسبة في الغرض المسوق له وهو بيان النعم على نوع الانسان واما اذا
انتصب باذكر فمعطوف على مقدر يفهم من الفحوى اى احمدا الله على هذه النعم الجسام واذكروا وتذكروا
او تفكروا في هذه الانعامات التى لا تحصى واذكروا اما عطف على بشر الذين امنوا وجعل ما بينهما اعتراضا
فبعيدا اما لفظا فظاهر واما معنى فلان تحقق نكتة الاعتراض في كل جملة من الجمل المتخللة بينهما غير واضح
ولو فرض تحققها فيها لاحتاج الى فكر عميق ونظر دقيق قوله وعن معمر بفتح الميم وسكون العين من
افاضل اهل التفسير والحديث شيخ البخارى ومسلم رحمهما الله تعالى اسمه ابو عبيدة انه مزيد اى ان اذ هنا
زائدة قيل انكره الزجاج لان زيادة الاسم نادر فعلى هذا يكون قوله تعالى قالوا اتجعل استينافا بيانيا جوابا
لسؤال مقدر قوله والملائكة جمع ملاك على الاصل يعنى ان اصل ملك ملاك وحذفت الهمزة لكثرة الاستعمال
فالتخفيف بحذف الهمزة يناسب كثرة الاستعمال فحين الجمع رد الى اصله فجمع على اصله فقيل ملائكة
بالهمزة ولا خلاف في ان اصل ملك ملاك وقد جاء على الاصل في قوله ولست لانسى ولكن لملاك تنزل
في جو السماء يصوب قوله على الاصل اشارة الى رد ما اختاره ابن كيسان فانه قال ان اصله مالك وزنه
فعال على ان الهمزة زائدة لان تسميتهم بالملائكة لفرط قوتهم وجميع متصرفات م ل ك دائر مع معنى
القوة والشدة كالملك والمالك واختار المص كونها اصلية والميم زائدة مع كونه مقلوبا من مالك
كالشمائل جمع شمال على ان الهمزة في شمال زائدة لمجيء شمل بمعناه ويجعل التشبيه في مجرد المهيئة والصورة
من غير نظر الى زيادة الهمزة واصالتها ولو اجرى الكلام على مسلك ابن كيسان فالتشبيه في بابه والتاء
لتانيث الجمع لان الجمع بمعنى الجماعة قوله وهو مقلوب مالك من الالوكة فالهمزة مقدمة على اللام والى
هذا ذهب الكسائى والليث والازهرى واختاره المص لان معنى ماخذ الاشتقاق وهو الالوكة متحققة
فيهم مع اشعار التعظيم بانهم رسل الله تعالى دون ما اختاره ابن كيسان وان كان معنى القوة والشدة
يعم الملائكة وشتان ما بين المعنيين فلا جرم انه يحتاج الى القلب وانكر بعضهم القلب وجعله من لاك
بمعنى ارسل ولما لم يشتهر لاك بمعنى ارسل اشتهار الالوكة لم يرض به المص ولم يلتفت اليه ولا ينافى القلب
قوله على الاصل اذ مراده بقوله على الاصل كون الهمزة اصلية فلا يضره القلب وقيل لان اصله مالك ح
والجمع لقيل مالك لما ذب لكنه بعد القلب صار اصلا ثانيا له ولا يخفى بعده قوله لانهم وسائط الله اشارة
الى الجواب ما قيل ان معنى الشدة والقوة نعم الملائكة كلهم وكفاك قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون

واما الرسالة فلا لقوله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس الاية فالراجح مسلك ابن كيسان
فاشار الى جوابه بقوله لانهم اى الملائكة كلهم وسائط له وحاصله ان الرسالة نعم الملائكة كلهم اما بالنسبة
الى غيره فلانهم وسائط بين امر الله تعالى وبين الناس يرسلهم اليهم لحفظهم في عموم الاوقات ولرفع
اعمالهم وتصويرهم في الارحام وقبض ارواحهم وتحصيل ارزاقهم وتدبير امورهم كما قال تعالى والنازعات
غرقا الى قوله تعالى فالمدبرات امرا فهم رسل الله كافة ان لم يعتبر في الرسالة معرفة المرسل اليهم الرسول
وجهة رسالته او كالرسل ان اعتبر ذلك او رسل الله لانهم وسائط بين الله وبين انبيائه والصالحين
من عباده يبلغون اليهم رسالاته بالوحى والالهام والرؤيا الصادقة او بينه وبين خلقه يوصلون
اليه اثار صنعه او كالرسل في وصول اثار لطفه لان المستغرقين في معرفته تعالى يستغفرون للذين امنوا
كما نطق به النظم الحميد فقوله كالرسل اشارة اليه والقرينة على ذلك قوله قسم شانهم الاستغراق في معرفة
الحق له والتحقيق ان تحقق المعنى اللغوى في بعض الافراد كاف في النقل لا سيما في الافراد الكثيرة وذوى
الفضيلة قوله واختلف العقلاء بناء على هذا فهم فان كلا انا يترشح بما فيه في حقيقتهم اى في اى شىء
يتركبون ام فذهب اكثر المسلمين الى انها له واشار الى ان بعضهم مع الحكماء لكنه لم يتنبه عليه اجسام اى
مركبة من جواهر فردة مادية وليست مجردة عن المادة لان عندهم لم يثبت تجرد الممكن من العالم اللطيفة
اى الشفافة اى عدم اللون ولهذا كانوا غير مرئيين وتجىء اللطافة بمعنى سرعة الانفعال والانقسام
الى اجزاء متصغرة وبمعنى دقة القوام والظاهر ان المراد المعنى الاول وهذا التعريف ظاهره صادق
على الجن فالاولى ان يقال اجسام نورانية كما قال في شرح المواقف وان الجن اجسام هوائية والشياطين
اجسام نارية او الجن اجسام نارية مطلقا ويجىء من المص في سياق قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
الاية ان ضربا من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات له فتامل قادرة اى باقدار الله تعالى على التشكل
باشكال اى بصور مختلفة اذ الجواهر الفردة متساوية في قبول الصفات المتقابلة مع شمول قدرة
المختار وهذا هو الظاهر وهنا مذهب اخر لا يناسب حل كلام المص مستدلين اى اكثر المسلمين بان الرسل
اى الانبياء عليهم السلام كانوا يرونهم اى الملائكة كذلك اى بالاشكال والصور المختلفة ولا ريب في ان
ذلك لا ينتظم الا الاجسام لا الجواهر المجردة ولا يناسب الاجسام الا الاجسام اللطيفة فثبت المدعى
بلا قسيمة والمطلب غنى يكفى فيه مثل هذه الرواية ولو لم يبلغ الى حد التواتر اللفظى المفيد لليقينى قوله
وقال طائفة من النصارى له هذا مردود بهذه الاية لان الملائكة قبل خلق البشر بازمنة متطاولة
واما كون الارواح مخلوقة قبل خلق الابدان على ما قيل لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد
بالفى عام فغير مفيد اذ النفوس الفاضلة عبارة عن كونها متحلية بانواع كمال بالكسب حين تعلقها
او حلولها بالبدن ولا ريب في عدم تحقق ذلك الكمال قبل تعلق البدن على انه خبر الاحاد لا يفيد اليقين
وكذا الكلام في قوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر اختلف فيفيد
الظن على ان قوله تعالى ثم انشأناه خلقا اخر يدل ولو ظنا على حدوثها مع البدن قوله وزعم الحكماء

انها جواهر ای قالوا انها مجردات عن المواد وعن النفوس البشرية وهی العقول العشرة والنفوس
الفلكية التی تحرك الافلاك والحاصل انها غير متحيزة ولا اجسام مركبة من المواد ونقل البعض بقوله
وقيل تركيب الانواع الثلثة من امتزاج العناصر الا ان الغالب فی كل واحد ماذكر ولكون النار والهواء
فی غاية اللطافة كانت الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ المضايق حتى اجواف الانسان
ولايرون بحس البصر الا اذا اكتسبوا من الممتزجات الاخر التی يغلب عليها الارضية والمائية جلابيب
وغواشی فيرون فی ابدان كابدان الانسان وغيره من الحيوانات ظاهره لايلايم قوله تعالى انه يريكم
هو وقبيله من حيث لاترونهم الاية فلا تغفل قوله مخالفة للنفوس الناطقة قيد بها احترازا عن
النفوس الفلكية فانها من جملتهم كما سلف فی الحقيقة ای بالماهية اذ النفوس الناطقة وان كانت
مجردة وليست بجسم ولا قوة جسمانية لكنها متوقفة فی كمالها الى تعلقها البدن بخلاف العقول العشرة
والنفوس فانها ليست لها حالة منتظرة وتغاير الخواص واللوازم يدل على تغاير الملزوم **قوله** قسم
شانهم الاستغراق فی معرفته قال تعالى حكاية عنهم ومامنا الا له مقام معلوم فی المعرفة والعبادة فعلم منه
ان تلك الملائكة متفاوتون فی تلك المراتب لايتجاوزونها **قوله** وهم العليون قدم تفصيل العليين
فی تعداد مراتب الجنة وهم حملة العرش ومن حوله قال المص فی تفسير قوله تعالى يحملون العرش ومن حوله
الكروبيون اعلى طبقات الملائكة واولهم وجودا ولهذا قال والملائكة المقربون قربا معنويا والكروبيون
سادات الملائكة كجبرائيل واسرافيل وهم المقربون وجبرئيل رئيس الكروبيين صرح به فی سورة التحريم من كرب
اذا قرب وقال ابن مكتوم فی تذكرته بفتح الكاف وتخفيف الراء وكذا صرح قدس سره فی شرح المواقف
فی قبيل الالهيات بتخفيف الياء **قوله** والمقول لهم الملائكة علويون وملائكة الارض لعموم اللفظ لان الملائكة
جمع محلى باللام ولا قرينة للعهد فيعم جميع الافراد وعدم المخصص وكون الكلام فی خلافة الارض لايكون مخصصا
اذ لايلزم من كون ادم خليفة منهم كون هذا الخطاب خطابا لهم والقرينة عدم ذكر منكم ولو كان الخطاب
مختصا بهم لقيل انی جاعل فی الارض خليفة منكم وقيل ملائكة الارض بقرينة كون الارض فی خلافة الارض
وقد عرفت ما فيه **قوله** وقيل ابليس ومن كان معه من الملائكة فی محاربة الجن قال صاحب اكام المرجان فی
احكام الجان روى ان الله تعالى خلق الجن وامرهم بعمارة الارض وكانوا يعبدون الله تعالى حتى طال عليهم
الامد فعصوا الله وسفكوا الدماء وكان فيهم ملك يقال له يوسف فقتلوه وفی موضع اخر قتلوا نبيا يقال
له يوسف فارسل الله عليهم جندا من الملائكة كانوا فی سماء الدنيا كان يقال لذلك الجند الجن فيهم ابليس
وهو على اربعة الاف فهبطوا فنفوا بنی الجان من الارض واجلوها عنها والحقوهم بجزائر البحر وسكن ابليس
والجند الذی كانوا معهم فی الارض فهان عليهم العمل واحبوا المكث فيها قال بعضهم ان ابليس وجنوده اقاموا
فی الارض قبل خلق ادم اربعين سنة وان الجن عمروا الارض الفی سنة وقيل اربعين سنة انتهى ولما كان
ابليس رئيسا قال المص فدمرهم ای اكتفاء بالاصل وحين كان الاجلاء والتفريق واقعا منهم قال صاحب
الاكام واجلوهم والحقوهم ای بجزائر البحر فالاسناد فی كلامه حقيقة وفی كلام المص مجاز **قوله** انی جاعل

ع فيكون اللام للاستغراق العرفی
كجميع الامير الصاغة واما العهد
فليس بمناسب فی مثل
هذا المقام

من جعل الذی بمعنى صير كما مر بيانه فی قوله تعالى الذی جعل لكم الارض فراشا الاية وهما مفعولاه فی
الارض وخليفة اولهما خليفة وثانيهما الظرف المقدم والمعنى انی جاعل ومصير خليفة عظيم الشان
كائنا فی الارض فان المفعول فی الحقيقة هو العامل المقدر وهو كائنا هنا وهذا المعنى بناء على ان المخاطبين
وهم الملائكة عالمين بوجود الخليفة غير عالمين بمحل خلافته فمحط الفائدة الاخبار بان محل الخليفة الارض
فيحسن كون خليفة مفعولا اول وفی الارض مفعولا ثانيا وان سلم كونهم عالمين بمحل خلافته لكنهم لمحبتهم
المكث فيها كما نقلنا عن صاحب اكام المرجان فيفرط شغفهم المكث فيها نزل علمهم بذلك منزلة عدم العلم به فاخبر
انی جاعل خليفة كائنا فی الارض بدلكم قطعا لتمنی اقامتهم فيها فبملاحظة النكتة الرشيقة ظهر ان ما اختاره
المص مما يقتضيه المقام ويتم به المرام فلا يرد اشكال صاحب الارشاد تبعا للاوهام **قوله** ويجوز ان يكون
بمعنى خالق فحينئذ له مفعول واحد وفی الارض ظرف متعلق به وانما اخره لان الاول ابلغ اذ الخلق فيه معنى التقدير
والجعل فيه معنى التضمين كما بينه فی اوائل سورة الانعام وقيل وقدم الاول لظهوره بقرينة جواب الملائكة
فانه صريح فی علمهم بشان الخليفة المستلزم للعلم بوجوده وطريق علمهم ما سيذكر عن كعب انتهى ولا يخفى ان الجعل
فی جواب الملائكة يحتمل المعنيين فلا يكون قرينة على احدهما **قوله** والخليفة مطلقا من يخلف غيره وينوب منابه
وتناوله لخليفة الله تعالى يحتاج الى العناية يجيء البيان من المص ولو قيل الخليفة من ينوب منابه غيره فی امر
من اموره لكان اقل مؤنة قوله من يخلف اشارة الى ان الخليفة فعيل بمعنى الفاعل والهاء ای التاء عبر عنها بها اعتبارا
ما يؤل اليه فيه ای الخليفة للمبالغة لا للتانيث لاطلاقه على الواحد المذكر نقل عن الرضی انه قال دخول التاء قد تكون
لا للمعنى من المعانی بل هو تانيث لفظی كما فی غرفة وظلمة وعمامة وملحفة وهی لازمة تامل ای لايحذف اصلا كعلامة
التانيث قوله للمبالغة كعلامة فانها تفيد مبالغة فی العلم وهنا تفيد المبالغة فی امر الخلافة واقامة السياسة
وجه افادتها المبالغة لان زيادة الحروف تدل على زيادة المعنى قالوا فلو كانت للتانيث لجاز اطلاقه على الجماعة
كما يقال فرقة باغية **قوله** والمراد منه ادم عليه السلام رجحه لما ذكره لانه كان خليفة الله فی الارض ای اول خليفة
ولا خليفة قبله ولذكر امر الملائكة بالسجود له فی سياق هذه القصة وتعليم الاسماء له وكان الزام الملائكة به عليه السلام
واما قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها فبالنظر الى ذريته المسببة عنه كقوله تعالى فلما اتيهما صالحا جعلا له
شركاء الاية فالاسناد مجاز عقلی فی الايتين فلا يكون هذا مرجحا لكون المراد به ادم وبنيه على ان ذلك يستدعی
التكلف فی تصحيح اطلاق المفرد على الجماعة دون ما اختاره المص قوله خليفة الله اشارة الى ان الخلافة من جهة الله
تعالى شانه من جهة اجراء احكامه وتنفيذ اوامره بين الناس وسياسة الخلق كما سيذكره قدمه لانه
الحكمة الاصلية تلك الخلافة فان نظام العالم انما يتم بتلك الخلافة واجراء مراسم السياسة مع عمارة الارض واما
الخلافة الاتية فلمجرد عمارة الارض فاين هذا من ذلك قوله وكذلك كل نبی استخلفهم يرجع الى ادم قيل جملة معللة
لكون ادم خليفة وليس خبر كل نبی كما يميل اليه بادی النظر حتى يحتاج الى تصحيح ضمير الجمع الراجع الى كل نبی بجعله من قبيل
وما من دابة فی الارض الا امم امثالكم انتهى وهذا كلام لاطائل تحته اذ لو كان خبر لصح بلا تكلف لما عرفت من
ان ضمير استخلفهم راجع الى ادم عليه السلام واما هم فی استخلفهم فراجع الى كل نبی سواء كان خبرا او لا فالاولی

فی الارض بناء على ان فيها متعلق بجاعل ای خالق
مع ان خلق ادم فی الجنة وجه الرد ان الظرف متعلق
بخليفة لانه اسم فاعل او حال من الخليفة يكن بهذا
الايهام يصح ان يكون وجها لتاخيره
فيه رد لمن قال بهذا الاحتمال يتبادر منه ان الخلق

وكذلك كلام المراد استخلفهم فتأمل وسياسة الناس اى حفظهم وتكميل نفوسهم باعتقادات صحيحة
واعمال صالحة واخلاق مرضية **قوله** لا لحاجة به دفع لتوهم ان الخلافة عن الغير انما يكون لعجزه عن اقامة امره
اما بالغيبة عن محل اقامته او موته والكل محال على الله تعالى فازال ذلك الوهم بقوله بل لقصور المستخلف
عليه لانه تعالى في غاية التقدس والتجرد وهم في غاية التدنس والتعلق فلا يستعدون لاخذ الفيض منه
تعالى فيحتاج الى وسط له جهتان جهة التجرد من وجه وجهة التعلق من وجه اخر ولذلك لم يستنبئ اى لم
يجعل نبيا للبشر ملكا لعدم المناسبة بينهما فان القوة البشرية لا تقوى على رؤية الملك في صورته كما قال تعالى
ولو جعلناه اى الرسول ملكا لمثلناه رجلا كما مثل جبريل في الاكثر في صورة دحية رضي الله تعالى وهذا معنى
قوله تعالى لجعلناه رجلا وسببه ما مر من ان قوتنا لا تقوى له **قوله** الا يرى ان الانبياء عليهم السلام باجمعهم
اى انهم مستعدون لقبول فيض الله تعالى لانهم اعطوا مصباح السر في زجاجة القلب والزجاجة في مشكاة
الجسد وفي زجاجة القلب زيت الروح الطيب المنشرح والى ما ذكرنا اشار اجمالا بقوله واشتعلت قريحتهم
القريحة اول ما يستنبط من البئر بقرح وتعب ثم اطلقت على ما يستخرج من العلوم بدقة النظر ثم على محله
الذي هو الطبيعة وهو المراد هنا وحسن اختيار القريحة على الطبيعة يعرفه من له السليقة السليمة **قوله** بحيث
يكاد زيتها اى الاستعارة تمثيلية توضيحه يعرف مما اوضحناه وقيل شبه قلوبهم بالمصباح وذواتهم بالمشكاة
وما اودع فيهم من القوة القدسية بزيت شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية تضيء من غير نار لشدة
لمعانه لم يبين وجه الشبه احالة الى ذهن السامع ارسل اليهم الملائكة للمناسبة في التجرد لكن رؤيتهم على صورهم
الحقيقية التي خلقها الله عليها مختصة برسولنا عليه السلام عند بعض قال المص في سورة والنجم قيل ما راه
احد من الانبياء عليهم السلام في صورته اى جبريل عليه السلام غير محمد عليه السلام فانه رآه مرتين مرة في
السماء ومرة في الارض انتهى اذ التفاوت بين الانبياء عليهم السلام امر محقق ومناسبة نبينا عليه السلام
بحيث يقوى على رؤية الملك في صورته ظاهرة جلية وعن هذا قال ومن كان اعلى رتبة **قوله** كما كلم موسى عليه السلام
في الميقات اى في طور سينا بلا واسطة ملك فلذا سمي بكليم الله المراد بالميقات الوقت الذي وقته لمجيئه لكن
المراد هنا المكان كما هو الظاهر ومحمد اى كلم نبينا محمد عليه السلام في ليلة المعراج حين قاب قوسين او ادنى
وبينهما بون بعيد لكن قدم ما قدم نظرا الى تقدم وجوده قوله كما كلم موسى عليه السلام لا اشارة الى ان
التكلم لبعض الانبياء عليهم السلام جائز والتمثيل بما ثبت بالفعل من بينهم والبعض توسل بذلك دفع اشكال
بانه فيه تصريح بان موسى عليه السلام اعلى رتبة من سائر الانبياء عليهم السلام غير نبينا محمد عليه السلام
حتى من ابراهيم عليه السلام ولا يخفى عليك ان الكلام في الوقوع لا في الجواز فان احدا لا اظن انه ذهب الى ان
ذلك ممتنع عقلا فلا يتم به الدفع فالجواب عن اصل الاشكال انه لا مانع ان يوجد في المفضول من الخصايص
الحميدة ما لا يوجد في الفاضل وناهيك قصة سليمان عليه السلام فانه احرز مناقب كثيرة لا توجد فيمن
هو افضل منه على انه لو سلم ذلك لا يبعد فان بعضهم ذهب الى انه موسى عليه السلام افضل الانبياء بعد
نبينا عليه السلام والمسئلة ظنية لا يرام فيها الدليل القطعي **قوله** ونظير ذلك لا مراده توضيح ما ذكره التأييد

استعارة مصرحة وجه الشبه
والعلاقة مبنية له في كونه اول
ما يستخرج وهو بتضمن الشبه كونهما
العلم بالا روجه
سببي الحيق

بما ذكره لكن لا يعرف ذلك الا ارباب علم التشريح والمراد بالغضروف اللحميين في رؤس العظم **قوله** خليفة
من سكن الارض وهم الجن او لا تم ابليس مع جند من الملائكة ولعل الابهام لذلك فح لا يحتاج الى التوجيه
المذكور بقوله لا لحاجة به لا وايضا اى يعم الجميع لكن خص بادم لانه اول سكن الارض بعدهم ولهذا قال
او هو وذريته عطف على قوله ادم اى المراد منه ادم او هو وذريته قوله لانهم يخلفون من قبلهم لا يغهم
منه ان كون المراد منه ادم وذريته معا بناء على ان المراد الخلافة عمن كان في الارض دون الخلافة من
جهته تعالى والعطف يشعر العموم لكن الاحتمال الاول هو الراجح المعول لان الخلافة من جهة سبحانه بتكميل
النفوس وتنفيذ امره لا يناسب بل لا يصح بالنظر الى عموم الذرية فالاولى ان يعطف قوله او هو وذريته
على مقدر بعد قوله او خليفة من سكن اى والمراد من خليفة من سكن في الارض ادم عليه السلام او هو
وذريته ولا يعطف على قوله سابقا والمراد منه ادم عليه السلام **قوله** وافراد اللفظ اى افراد خليفة
مع ان المراد ادم عليه السلام وذريته اما للاستغناء بذكره عن ذكر بنيه اى اولاده اى لدلالة ما ذكر على ما
حذف كدلالة الحر على البرد في قوله تعالى سرابيل تقيكم الحر لانه عليه الاصل المستتبع فذكر الاصل يدل على الفرع
ولو التزاما واستوضح بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الاية فان ذكره لما دل على متبعه جعل الخطاب
لجميع الامة مع النبي عليه السلام في قولهم مضر وهاشم اى في اصل الاستعمال قبل الغلبة بذكر مضر وهاشم ويراد
هو وبنيه كذلك ما نحن فيه فالتشبيه لشهرة ذلك والا فاستعمال ما نحن فيه مقدم بزمان طويل نقل عن الكشف
انه استشهاد لان ما نحن فيه ليس من ذلك القبيل لان ادم جاز ان يعبر به عن الكل بوصف الدال عليه
والمعنى كما ان الاستغناء هنالك لان ابا القبيلة اصلهم الجامع كذلك هم ورثوا الخلافة منه فخلافته الاصل
الجامع انتهى وعلى كلا التقديرين يندفع الاشكال بان مضر علم القبيلة فليس فيه الاكتفاء بالاب عن ذكر
البنين **قوله** او على تأويل من يخلف اى على تأويل خليفة بمن يخلف فيراد به من يخلف فلفظة من في معنى
الجمع وان كان مفرد اللفظ فيعم الكل اخره لان اسم الفاعل وان دل على ذات ثبت له المشتق منه لكنه يراد به
فرد ما ولا دلالة له على العموم بلا اداة كلام الاستغراق فالتأويل بمن يخلف مرادا به العموم خلاف الوضع
ولا شك في ضعفه بل الشك في صحته قوله او خلقا يخلفكم بالخطاب في نسخة كما في شيخ زاده وفي نسخة يخلف
بلا خطاب او خلقا بالقاف في خلقا في نسخة وبالفاء في اخرى والراجح القاف لان الخلق في الاصل مصدر
يطلق على المفرد والجمع وبتقدير موصوف خليفة بما يحتمل الجمع يعم الكل ايضاح يظهر قول الملائكة اتجعل فيها
من يفسد الاية بلا عناية ذكرت في الوجه الاول وان احتاج الى التوجيه بان هذا من قبيل اسناد ما للبعض
الى الكل بقي احتمال اخر وهو ان يكون المراد بالخليفة خليفة الله تعالى وخليفة من سكن في الارض معا اما بالعموم
المشترك او بالجمع بين الحقيقة والمجاز او بارادة ما يطلق عليه لفظ الخليفة فتأمل **قوله** تعليم المشاورة
اى للعباد من الجن والانس ولا يبعد التعميم الى الملائكة وكونه تعليما لنا بالنظر الى وقت النزول والبيان
الى نبيه عليه السلام فالمعنى ارادة تعليم المشاورة وهي عرض الامور الى اهل الخبرة ولو بزعم المستشير
والمشاورة لا يجب ان يكون بالاستفهام بل قد يكون بالجزم والخبر كما هو المتعارف في صورة غلبة ظن المشاور

اصابة لكنه اخبر صديقه لا استحكام ما ظنه اصابة ولئن سلم ذلك فكلامه تعالى تعليم المشاورة لا المشاورة
نفسها فاندفع الاشكال لان الذين اورد بها بعض ارباب الحواشي على الكشاف وتعظيم شان المجعول ان
اريد بالمجعول آدم فامر التعظيم ظاهر والا فالتعظيم بالنسبة الى نوع المجعول لا الى كل فرد فرد بان يبشر بوجوده
اي الخليفة سكان ملكوته اي الملائكة وكون هذا تبشيرا لهم مع القول اتجعل فيها الآتي بناء على حصول ذلك
بعد المكالمة والاطلاع على الحكمة حتى قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وكونه تبشيرا مع كونه تعليما للمشاورة
وقد مر وجهه فلا تغفل والملكوت اعظم من الملك والتاء للمبالغة فعلوت كجبروت والمراد به هنا السموات
والعرش والكرسي والارض وسكانها من الملائكة كما اشير اليه قوله ولقبه بالخليفة اي وصفه بالخلافة
قبل خلقه والظاهر انه لم يقصد به العلم اللقبي واطلاق الخليفة على آدم عليه السلام وغيره اما بطريق المجاز
الاولى او بالنظر الى وقت وجوده وفضله الراجح على ما فيه من المفاسد هذا بالنظر الى ذريته عليه السلام
او الى نوعه بسؤالهم اي الملائكة وجوابه اي جوابه تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون قوله ايجاد ما غلب الخ
اختار لفظة ما لقصد العموم الى ذوي العقول وغيرهم قال المص في سورة النحل في قوله تعالى ولله يسجد ما في
السموات الاية وما لما استعمل للعقلاء كما استعمل لغيرهم كان استعماله حيث اجتمع القبيلان اولى من
اطلاق من تغليبا للعقلاء فلا حاجة الى ان يقال فيه تغليب غير العقلاء لكثرتهم قوله شر كثير فليس من
الحكمة ترك المطر الذي به حيوة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة او لا يتألم به سائح في البر ومسافر
في البحر وبرد سدرك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انه اذا قطعت سلم باقي البدن فانه يأمر بقطعها
اذ سلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا كذا في المواقف وشرحه فاتضح معنى قوله فان ترك الخير الكثير
الى غير ذلك مثل بيان فضل العلم والعالم على العبادة والعابد وبيان ان الخلافة انما تتم بالقوى الثلثة
دون القوة العقلية فقط وان الخلافة غير مشروطة بالعصمة وانما الشرط العلم بمراسم السياسة واقامة
وما ذكره الزمخشري من صيانة الملائكة عن اعتراض الشبهة في وقت الاستخلاف داخلة في قوله الى غير ذلك ولم
يتركه المص حتى يطلب لنكتة وعدم ذكره صريحا لو كان محتاجا الى علة لكان الباقي المشار اليه بقوله الى
غير ذلك محتاجا اليها ايضا والقول بانه انما تركه لان الملائكة معصومون عن الاعتراض في جميع الاوقات
ليس بشيء لان قولهم اتجعل حمل على الاستكشاف فلو صدر منهم مثل هذا وقت الاستخلاف لحمل ايضا على طلب ازاحة
شبهتهم وهذا مع وضوحه اطنب الكلام بعضهم قوله تعجب الخ لم يبين جملة قالوا وهي استيناف كأنه
قيل فاذا قالت الملائكة فقيل قالوا ولم يكن السؤال عن سبب خاص او مطلق ترك التاكيد واختير
الجملة الفعلية ومفعوله الثاني هو خليفة محذوف بقرينة ذكره في الاول والظرف الاول متعلق بتجعل
والثاني بيفسد وفائدة تكرار الظرف تاكيد الاستعجاب وتقرير الاستخبار واما القول بالدلالة على الافراط
في العناد فخارج عن صوب السداد وقيل الجعل بمعنى الخلق فيكون من مفعوله ولا يحتاج الى تقدير وهو
هنا ليس بمستقيم لان مدار تعجبهم ان يستخلف في الارض لا خلق من يفسد فيها اذ لا يصح دعوى الاحقية
بالخلق منه والحال انهم مخلوقون بل دعواهم الاحقية بالخلافة اللهم الا ان يقال انهم بالغوا فقالوا اتجعل اي

وقيل المراد بالسؤال سؤاله تعالى اياهم عن الاسماء وجواب ادم عليه السلام عنه والثاني ظهور ورجح الاول بقرينة فضله عليه السلام على الملائكة والجواب الاول متضمن للجواب الثاني ولو اريد بالسؤال والجواب السؤالان والجوابان لكان افيد

الخلق من يفسد فان خلق لا يناسب الحكمة على ما في ظننا فضلا عن الخلافة وانت خبير بان مثل هذه
المبالغة لا يناسب بهذا وان امكن استخراجه من كلامهم بطريق التلويح والتلميح كما اشار اليه المص فيما سياتي
بقوله لا يقتضي الحكمة ايجاده فضلا عن استخلافه ولدقة هذا الاعتبار اختار الشيخان كون الجعل هنا
بمعنى التصيير حيث قال تعجب من ان يستخلف لذلك ولم يقل تعجب من خلقهم اولا وثانيا اذ صرف التعجب الى
جعل المفسد في الارض مع قطع النظر عن كونه خليفة ليس بسديد اما اولا فلان الحكمة في الخلق كونها
اصلاح الارض ما يتشوش المعاش قال المص في تفسير قوله تعالى ومن ذريتنا امة مسلمة لك
وخصا بعضهم لما علما ان الحكمة الالهية لا يقتضي الاتفاق على الاخلاص والاقبال الكلي على الله تعالى
فانه مما يشوش المعاش انتهى ولا ريب ان المراد باصلاحها هنا اقبال كلي والملائكة الكرام غير غافلين
عن ذلك واما ثانيا فلانهم شاهدوا خلق من يفسد فيها وهم الجن فكيف يظن انهم صرفوا التعجب الى
خلق المفسد مع قطع النظر عن كونه خليفة قوله او يستخلف مكانه ناظرا الى كونه خليفة من سكن قبله
وهم ابليس مع الملائكة والقرينة قوله مكان اهل الطاعة فلا ينبغي ان يراد الجن لانهم اهل المعصية يدل
عليه قوله فيما سلف فافسدوا فيها فبعث الله تعالى لهم ملائكة قوله ومن ان يستخلف لعمارة الارض اشارة
الى كونه خليفة الله تعالى ووجه التقديم ظاهر مما تقدم قوله واستكشاف عما خفي لم يبان حاصر المعنى وكذا
قوله واستخبار اذ التعجب يستلزم ذلك وليس هذا اشارة الى كون الاستفهام على حقيقته اذ المعنى الحقيقي
لا يتصور هنا ولهذا حمل التعجب لمناسبة للمقام الا يرى ان الاستكشاف ليس عن الجعل بل عن الحكمة
وكذا الاستخبار ليس عن الجعل المذكور لانه معلوم باخباره تعالى بل عما يرشدهم لها قوله التي بهرت اي
غلبت تلك الحكمة تلك المفاسد والغتها من الالغاء والمحو فيعلمون ان في جعله خليفة خيرا كثيرا وان تضمن
الشر الجزئي ومثل هذا الاستكشاف والاستخبار رامز في غاية الحسن والبهاء وبهذا اشار رد الحشوية
حيث استدلوا بهذه القصة على عدم عصمة الملائكة وسيجي التفصيل قوله وليس باعتراض عطف
على التعجب اي الهمزة ليست للانكار او قوله كما زعمت الحشوية فقالوا انهم انكروا الجعل المذكور
واعترضوا على الله تعالى وطعنوا بني ادم فقصد المص ردهم صريحا بعد ردهم تلويحا ولم يكتف بالرد
ضمنا لبيان علو مرتبتهم ونزاهة شانهم عما زعم الحشوية والطعن في بني ادم اشارة الى ان قولهم اتجعل
الاية بالنسبة الى النوع لا بالنسبة الى ادم عليه السلام ولو كان المراد بالخليفة ادم عليه السلام قوله
لقوله تعالى بل عباد مكرمون استدلال على مدعاه بدليل لا يقبل الصرف عن ظاهره فهو دليل على المعنى الذي
حمل عليه قوله تعالى اتجعل فيها من يفسد ايضا ولا مجال للعكس بان يقال انه لا يدل هذا على عموم الاشخاص
ولو سلم ذلك لا نسلم دلالة على عموم الاوقات لان قوله تعالى بل عباد مكرمون يدل على العموم بدلالة السياق
والمضارع المنفي ظاهرة عموم السلب لا سلب العموم ومما يؤيد ما ذكرنا قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وغير ذلك من الايات الدالة على
عصمتهم قوله وانما عرفوا ذلك الخ جواب سؤال مقدر بانهم كيف عرفوا ذلك فقالوا ما قالوا لانه من

والفطان ابى كمال باشا ثم قال والدقة ومن هذا المقام وذم به على الزمخشري ومن تبعه كالمصنف وغيره صرفوا التعجب الى الاستخلاف فهم انتهى وقد عرفت ان القضية على عكس ما اختلفه والدقة مع حذاقهم بعون الله الملك العلام

اذ نزلت الاية مسوق لرد قول الخزاعة الملائكة بنات الله تعالى فلا يخصص بملائكة دون ملائكة فلا يقال ان عباد جمع منكر لا يفيد الاستغراق كما صح به ائمة الاصول

المغيبات ولا علم لهم بالغيب فاجاب باجوبة اربعة الاول ماروى عن السدى ان الله تعالى لما قال
لهم ذلك قالوا وما يكون من ذلك الخليفة قال يكون له ذرية يفسد في الارض ويقتل بعضهم بعضا
وعند ذلك قالوا اتجعل فيها كذا قالوا ورجح بعضهم هذا الوجه فقال ولذلك قدمه المص لكن يرد عليه
ظاهر ان مقتضى اذ في قوله تعالى واذ قال ربك الاية ان قوله تعالى لهم وقولهم وقعا في زمان بلا توسط
شئ بينهما وحمل الوقت على الوقت المتسع خلاف الظاهر **قوله** او تلقف من اللوح فانه مكتوب فيه ما كان
وما يكون يرد عليه انهم كما تلقفوا ذلك تلقفوا ايضا بانهم ذوى خير كثير يغلب خيرهم شرهم واعتذروا
بانه يجوز ان لا يكون ماذونا بمطالعة هذا وهو تكلف وفيه ايضا تكلف اخر وهو ان جميع الملائكة ليس
لهم مطالعة الى اللوح بل المتكفل بالنظر فيه اسرافيل عليه السلام كما قيل او بعضهم من اعلى الطبقات
فيجب العناية بان يقال انه تلقف البعض وسماع الاخرين **قوله** واستنباط فيما ركز في عقولهم قيل حين
ورد الاشكال عليه بانه من اين ارتكز في عقولهم ذلك انه يخلق الله تعالى العلم الضرورى فيهم وكذلك
ان تقول في اول الامر ان الله تعالى خلق فيهم العلم الضرورى بان يكون للخليفة ذرية شانها ذلك
الفساد فاى حاجة الى القول بالاستنباط المذكور ثم الاعتذار بذلك ولا ريب في ان العلم الضرورى
غير اخبار الله تعالى الذى ذكره المص اولا واختاره وهذا احسن من الوجوه التى ذكرها المص اذ لا يرد
عليه ما يرد عليها فانه جاز ان يخلق الله تعالى فيهم العلم الضرورى ان بنى ادم مفسدون في الارض حين
قال لهم انى جاعل في الارض بلا توسط استخبار واخبار فاتحاد زمانى الشرط والجزاء ظاهر بلا تكلف
فيرد على الاستنباط المذكور مع ما سلف ان الانبياء عليهم السلام معصومون ايضا فيحتاج في دفعه
الى ان يقال المراد بالعصمة عدم خلق الله تعالى الذنب فى العبد عند اهل السنة وهى اكمل في الملائكة
حيث لا يصدر منهم الزلات مع ان ترك الاولى صدر من الانبياء عليهم السلام مع ان عصمتهم قبل
النبوة غير ملتزمة دون ما ذكرناه من العلم الضرورى وقد عرفت ما في التلقف من اللوح وان كان مدفوعا
وتمام الاستنباط المذكور سيتضح في قوله الاتى وكانهم علموا ان المجعول خليفة ذو ثلث قوى بها فلا يرد
ان المدعى صدور سفك الدماء مع خصوصية الفساد وليس بلازم مما ذكره فلا عتنائه بما سياتى
توضيحه اجمل هنا ولم يفصل احترازا عن التكرار **قوله** او قياس لاحدهم على الشاهد يستحسن
اذا كانت العلة مشتركة وهنا كذلك لاشتراك الثقلين الجن والانس في الابتداء بالقوة الشهوية
والغضبية الاولى تؤدى الى الفساد في الارض كالزنا والزنا والثانية تؤدى الى سفك الدماء والاستعلاء
فلما شاهدوا ان الجن تعاطوا الافساد والقتل للقوتين المذكورتين قاسوا الانسان عليهم لتحقق
القوتين فيه ايضا ثم نقل هنا وجها اخر وهو انهم لما سمعوا لفظ خليفة فهموا منه ان فى المجعول من
يفسد اذ المقصود من الخلافة الاصلاح وهذا ضعيف لان الخليفة لا سيما خليفة الله تعالى المقصود
الاعظم تكميل النفوس وتنفيذ الاحكام ويسلم ان الاصلاح مقصود لكن المتبادر الاصلاح اولا
لا الاصلاح بعد الافساد والقتل والعناد والخلافة لا دلالة على ذلك اصلا وكيف لا وهم يرجون الخلافة

ويدعون انهم احقاء بالعلم بمراسم السياسة فكيف فهموا من لفظ الخليفة ذلك ولو اراد بان
الخليفة مع ابتلائهم بالقوتين المذكورتين فهو عين ما سبق ولا مدخل للفظ الخليفة في ذلك
وايضا يرد عليه انه لو سلم ذلك فافهم من الخليفة صدور الذنب من نوع بنى ادم وليس بمطلوب والمطلوب
صدور القتل وخصوص الفساد منهم وليس بمفهوم وان تشبث بمثل ما ذكر سابقا فراجع اليه فيكون
تطويلا بلا طائل واما ما قيل في رد ذلك من انه يجوز الخلافة لدفع فساد من بقى من الجن في الجزائر بعد
تفريق الملائكة فيها او يكون اصلاحا لفساد نفس الارض بانبات الاشجار وشق الانهار فلا يخفى
وهنه لانه يوهم ان الملائكة لا يقدر ذلك مع انه سلم اولا انهم دمروهم وفرقوهم ولانه يشعر تسليم
ان الخليفة يفهم منه ما ذكره القيل وقد بان خلافه ولان المقصود الاهم تكميل النفوس وتنفيذ اوامره
تعالى وقصر المراد من الخلافة على عمارة الارض على ما فهم من بيانه في غاية من القصور انواع من
الصب لكن فرق بينهما فقيل فالسفك لا يقال الا في الدماء بعد السفك اما تجريدا او تاكيدا وبيان الاستعمال
ان لم يقل انه جزء من مفهومه والشن فى الصب عن فم القربة ونحوها مما يوجب العنف في تفريق الماء
وكذالك السن فالشن بالشين المعجمة والسين بالسين المهملة كلاهما بمعنى واحد وقيل في الصحاح
وكذلك سننت الماء على وجه التراب سنا اى ارسلته ارسالا من غير تفريق فاذا فرقته في الصب قلت
بالشين المعجمة **قوله** حال اى من الفاعل في اتجعل ومثل هذا يدل على هيئة الفاعل بهيئة الحال وحدها
لا مع المادة اى المقارنة بتسبيحهم مع الحمد نحو جاءنى زيد والشمس طالعة والهيئة المقارنة بطلوع
الشمس مقررة اى موكدة لجهة الاشكال والسؤال وليس مراده انه حال موكدة كقولك احسن
الى اعدائك وانا الصديق المحتاج قوله وانا الصديق الجملة حالية مقررة لجهة الاشكال ويحتمل ان
يكون الاستفهام هنا للانكار الواقعى دون التعجب فحينئذ يكون جملة حالية مقررة للانكار ولا يضر
مقصوده وجه التقرير ببيان ان فيهم ما ينافى الخلافة وهو افسادهم وفى الملائكة ما هو سبب
الاستخلاف وهو العصمة **قوله** والمعنى اى وحاصل المعنى استخلف عصاة اى المراد بالافساد وسفك
الدماء العصيان مطلقا كناية والتخصيص المذكور لبيان كمال قبحه وكذا اشار بقوله ونحن معصومون
الى ان قولهم ونحن نسبح كناية عن عصمتهم احقاء بذلك هذا مفهوم من الفحوى وبه يحصل المرام وهذا
الدعوى منهم بناء على ما علموا من احوال بنى ادم فلا كذب وقوله استخلف عصاة ينادى على انه حمل
قوله اتجعل من يفسد على معنى اتجعل من يفسد خليفة دون على معنى اتخلق من يفسد فظهر ضعف
ما قيل ان عبارة العلامتين محتملة لهذا المعنى كما هى محتملة لتقدير خليفة واما غيره قوله الاتى لا تقتضى
الحكمة ايجادها والمفهوم لا يعارض المنطوق واحقاء جمع حقيق بمعنى جدير كاصدقاء جمع صديق **قوله**
والمقصود منه الاشارة الى الجواب عن استدلال الحشوية ايضا على عدم عصمة الملائكة ولقد بالغ
طاب الله ثراه في الجواب عن استدلالهم فذكره مرة بعد اخرى قوله الاستفسار اشارة الى ان المراد بقوله
فيما مر الاشكال الاستخبار والاستكشاف لا الشبهة والتردد كما اشار اليه اولا بقوله والاستكشاف فلا وجه

لما قيل فيه تصريح بان قولهم ناش عن اعتراض الشبهة كما ان قوله فيما سبق وبزيح شبهتهم صريح في ذلك وهو
لا يليق بشانهم على انه لو حمل الشبهة على التردد في الحكمة لم يبعد عما رجحهم اى عن سبب ترجيحهم او عن
سبب رجحهم على ان ما مصدرية او موصولة قوله مع ما هو متوقع لا حال اى مقارنين لما هو متوقع
منهم وهو العصيان والطغيان وهذا هو الملايم للسوق والاستفسار وقيل وهو المعرفة والطاعة
كما يدل قوله فنحن نقيم ما هو قع منها وهذا ضعيف لمخالفة السوق ولان التوقع فيما سياتى من القوة
العقلية لانهم على الملائكة متعلق برجح والظاهر عليهم لكنه اظهر لوصفهم بالعصمة في الاستخلاف متعلق
برجح ايضا لا العجب والتفاخر المذمومان لدليل دل على برائتهم عن مثل ذلك الامر القبيح **قوله** لو كانهم علموا
علما ضروريا او تلقفا روحانيا الظاهر كان هنا للتحقيق كما جوز الزجاج والكوفيون وهو الموافق لقوله
سابقا وانما عرفوا ذلك او للظن والكلام على عادة العظماء او لعدم الجزم في خصوص ذلك العلم لكنه
ضعيف لما عرفت من ان قوله وانما عرفوا ذلك الا اجمال وقوله وكانهم علموا الا تفصيل له وعلى هذا لم يذكر
هنا منشأ علمهم بذلك اكتفاء بما ذكره فيما سلف كما لم يذكر هناك منشأ فهمهم خصوص الفساد وسفك
الدماء **قوله** تؤديان الى الفساد نحو الزناء واخذ مال الغير وتناول اكل وسفك الدماء بسبب اثارة
القوة الغضبية وفي الكلام لف ونشر مرتب وهذه الاحوال من مقتضيات القوتين اذا خليتا
وطبعهما ولهذا وقع الاستخبار عن وجهه **قوله** وعقلية تدعوه الى المعرفة باعتبار قوة النظرية
والطاعة باعتبار قوة العملية وفي شرح المواقف والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها
اياه يحتاج الى قوى ثلثة احديها القوة التي بها تعقل ما يحتاج اليه في تدبيره ويسمى قوة عقلية ملكية
وثانيها القوة التي بها يجذب ما ينفع البدن ويلايمه ويسمى قوة شهوانية بهيمية وثالثها ما تدفع
ما يضر البدن ويولمه ويسمى قوة غضبية سبعية **قوله** ونظروا اليها مفردة اى نظروا الى القوى
الثلثة مفردة اى غير مجتمعة الاوليان مع الثالثة اجتماعا بحيث لا يكون القوتان مهذبة مطواعة
للعقل ولا يريد نفي الاجتماع مطلقا اذ علمهم بان له ذو ثلث قوى يأبى عنه فانه يقتضي الاجتماع لا محالة
لكن لما لم يكونا مهذبين مطواعين للقوة العاقلة فكان اجتماعها كلا اجتماع لعدم ترتب فائدة الاجتماع
عليه فنزل وجوده لعدم غنائه منزلة العدم كسائر الموجودة المنزلة منزلة العدم لعدم غنائه فلا
اشكال اصلا **قوله** وقالوا ما الحكمة في استخلافه لا حمل السؤال بالاخرة على الاستفسار عن الحكمة فحملا
الاستفهام على حقيقته اختار لفظة ما الموضوعة للسؤال عن الجنس والماهية لانه خفي عليهم جنس
الحكمة التي غلبت تلك المفاسد فسألوا عنها والمعنى وكانهم قالوا ما الحكمة اى اى اجناس الحكمة المرجحة
وهو باعتبار الجملة حالية مقررة لما سبق قوله لا يقتضي الحكمة ايجاده لتقوية ما ذكر لا لانه حمل الجعل على
معنى الخلق كما فهم ذلك من كلامه بعضهم لان قوله في مواضع عديدة يستخلف وقوله هنا ما الحكمة في استخلافه
صريح في الحمل على معنى التصيير وايضا قد عرفت ان تعجب الملائكة من خلق من يفسد بلا ملاحظة الخلافة
ليس بمستقيم ولو كان مراده ما قيل لقال ما الحكمة في خلقه ثم ما ذكر المص هنا حاصل المعنى لا حل المبنى

وقد دق حيث اشار الى لطائف عديدة في مواضع متفرقة فقال اولا تعجب لما فاشار الى ان المسؤل
عنه هو الجعل فوجد المراعاة لقاعدة ان المسؤل عنه يلي الهمزة وقال ثالثا واستخبار عما يرشدهم فاشار
الى ان السؤال عن الجعل باعتبار حكمته لا باعتبار ذاته وقال ثالثا واستخبار عما يرشدهم فاشار الى
ان سؤالهم استرشاد لا تعنت والعناد وقال هناك ولا طعن تاكيدا لذلك وهنا قال قالوا ما
الحكمة الا لما قال هناك عما خفي عليهم من الحكمة ولا ريب ان الاستفهام لا تعدد لذكره في النظم الجليل
فلا جرم ان ما ذكره حاصل المعنى **قوله** وغفلوا لا منشأ الغفلة عدم خلق الله تعالى العلم الضروري
بذلك لان يتصدوا السؤال المذكور وليظهر فضيلة ادم عليه السلام بالجواب عن سؤالهم ولعلهم
لم يشاهدوا اهل الصلاح من الجن والا فكيف ذهلوا عما ذكر فان تهذيب القوتين وكون كل واحدة
منهما مطواعة للقوة العقلية محققة في الجن لكن عدم مشاهدتهم ذلك بعيد ولو حمل الكلام على الاغلب
والاكثر لكان احسن واولى ولو بنه عليه المص لكان اخرى كالعفة وهى هيئة للقوة الشهوية
متوسطة بين الفجور والجمود والشجاعة وهى هيئة القوة الغضبية المتوسطة بين التهور والجبن
والعفة فضيلة القوة الشهوية وطرفاها رذيلة وكذا الشجاعة ايضا ومراده بالقوة العقلية
الحكمة وهى فضيلتها والجربزة والبلاهة رذيلة القوة العقلية ولم ينبه عليها لظهوره ولان اشكال
الملائكة في القوتين دون العقلية فلم يتعرض لبيان كمالها ونقصانها ولان القوة العقلية انما يتصور
الافراط المذموم في القوة العملية منها دون النظرية فان هذه القوة كلما كانت اشد واقوى كانت افضل
واعلى كذا في شرح المواقف ولعل لهذا لم يتعرض لها **قوله** ولم يعلموا ان التركيب اى تركيب القوة العقلية مع
القوة الشهوية والغضبية اى جمعها معها او التركيب من اجزاء مختلفة وقوى متباينة وانت خبير
بان تعرض التركيب من اجزاء مختلفة مما لا يلايم المقام لكنه تعرضها توضيحا للمرام كالاحاطة بالجزئيات اى
بالجزئيات المادية المتغيرة وفي اختياره الاحاطة تنبيه على ان الملائكة وان كان لهم ادراك بالمحسوسات
الظاهرة لكونهم ذوي الحواس السليمة عند اهل الشرع لكونهم اجساما ولو لطيفة دون جواهر مجردة
وقد ورد في الخبر الشريف ان الملائكة تتاذى مما يتاذى به بنو آدم وقوله عليه السلام لا يدخل الملائكة بيتا
فيه كلب الا انهم لفقدان القوة الشهوية ليس لهم ادراك بالماكل والمشارب والمناكح والملابس
ولذائذها ومرها ولما انتفى ادراك تلك الجزئيات انتفى الكليات الماخوذة من تلك الجزئيات وكذا حفظ
الحقوق مع شركاء منزله واقربائه وفي جميع معاملاته من ثمرات القوة الغضبية المفقودة في الملائكة
مع انها من اشرف الامور في نظام العالم وفي الخلافة ومن ذلك قهر الاعداء والاستيلاء على اللصوص و
وقطاع الطريق واقامة الحدود وحفظ الموجود ولا يكون كل من ذلك الا بالقوة الغضبية **قوله** واستنباط
الصناعات اى الحرف وكيفية الآتها كالقلم للكاتب والقدوم للنجار والابرة للخياط وسياتي توضيحه ان
شاء الله تعالى واستخراج منافع الكائنات اى الموجودات من السموات وما فيها من الكواكب والارض
وما عليها من غرس الاشجار وتحصيل الثمار ونقل المياه وحفر الابار وكرى الانهار وغير ذلك مما لا يحصى ولا

والفجور افراط القوة الشهوية
والجمود تفريطها وهما مذمومان
صح
والجربزة افراط القوة العقلية والبله
تفريطها وهما ناقصان فهذه الاوساط الثلثة
اصول الفضائل الخلقية واطرافها الستة
اصول الاخلاق الذميمة صح

يستقصي ولا يمكن تحصيل ذلك الا بالقوى التي تحققت في بني ادم دون الملائكة قوله الذي هو المقصود
من الاستخلاف اذ به يتم تكميل النفوس وتنفيذ امر الله تعالى وعمارة الارض الاولى ان يقال الذي هو
فائدة الاستخلاف بدل هو المقصود قوله واليه اشار كانه قيل انه كان ينبغي ان يبين الله تعالى ذلك للملائكة
حتى يندفع في صدورهم من الاختلاج والاضطراب فاشار المص الى انه تعالى بينه اجمالا بقوله قال اني
اعلم ما لا تعلمون مؤكدا بتاكيدات ايراد الجملة الاسمية وحرف التحقيق وتقديم المسند اليه على الخبر الفعلي
اما لانها في جواب السؤال الذي يستحسن تاكيده او لكمال العناية بشان الجملة او للمبالغة في تحقق
مضمونها واما القول بانه لتنزيلهم منزلة المنكر لما اعترض لهم من الشبهة التي لا ينبغي ان تعرض
فهو من طغيان القلم فان ساحتهم مبرؤن عن مثل هذا التنزيل الذي لو تحقق في احد لكان كفرا
وقال ابو البقاء وغيره ان اعلم هنا اسم تفضيل بمعنى عالم فما في محل جر بالاضافة او منصوب باعلم ولم ينون
لعدم انصرافه باجماع النحاة وقيل اعلم على بابها والمفضل عليه محذوف اى اعلم منكم وما منصوبة بفعل
محذوف دل عليه اعلم اى علمت ما لا تعلمون كذا في اللباب والاحتمال الراجح الخالي عن التكلف كون اعلم
فعلا مضارعا وما مفعول به سواء كان موصولة او موصوفة والعائد محذوف لرعاية الفواصل
فهي اما عبارة عن الاشياء كائنا ما كان للاشارة الى برهان ما هو المقصود اعني علم ما هو من دواعي الخلافة
كانه قيل اني اعلم ما لا تعلمون من دواعي الخلافة لاني اعلم كل شيء من الغيب والشهادة فمن هو هذا شانه
فهو عالم بدواعي الخلافة وبمن هو يليق بالخلافة او عبارة عن دواعي الخلافة بقرينة المقام وهذا هو
الاوفق بتقرير المص وما ذكرناه ابلغ في تحقيق الجواب والله اعلم بالصواب قوله والتسبيح تبعيد الله تعالى
اى اعتقاد تنزيهه وتقديسه عن السوء والا فهو سبحانه وتعالى منزه عن سوء في الازل فما معنى تبعيده
وانت خبير بان قائل الجملة الخبرية معتقد مضمونها اذ الكلام الخبري يلزمه الحكم الذهني مطلقا وهذا قريب
ما قيل اى الحكم بنزاهته وبعده عنه والتلفظ بما يدل عليه وكذلك التقديس وزاد القرطبي فيه على وجه
التعظيم وتركه المص لانه بلا تعظيم لا يكون تسبيحا نقل عن الراغب السبح المر السريع في الماء والهواء يقال
سبح سبحا وسباحة واستعير لمر النجوم في الفلك ولجري الفرس والتسبيح تنزيهه تعالى واصله
المر السريع في عبادته والى هذا اشار المص بقوله من سبح لكن ذكر الارض دون الهوى عكس ما في
الراغب وترك المر السريع فبين كلامه وكلام الراغب نوع مخالفة ويمكن التوفيق بينهما بعناية قوله
من سبح وقدس من الثلاثي وابعد اى صار ذا بعد فالهمزة للصيرورة يقال قدس بتشديد الدال
ولما امكن ان يتوهم ان معنى الثلاثي غير مراع فيه ازال ذلك بقوله لان مطهر الشيء مبعده عن الاقذار
سواء كان قذرا فطهره اولا فتطهيره من قبيل ضيق فم البئر قوله وبحمدك في موضع الحال والباء للملابسة
وعاملها المقدر كائنين فقوله ملتبسين بيان حاصل المعنى لا تقدير العامل وهذا البيان يقتضي
ان يكون التسبيح والحمد في زمان واحد في يحمل احدهما بالمقال والاخر بالحال او زمان نهاية التسبيح زمان
بداية الحمد قال في اوائل في سورة حم المؤمن وجعل التسبيح اصلا والحمد حالا لان الحمد مقتضى حالهم انتهى

قوله ... واشكال مولانا ابي السعود
ليس المراد بعيان ان تعالى يعلم
ما لا يعلمون من الاشياء كائنا ما كان
فانه لا يحتاج فيه الى دليل حتى يفتقروا
الى التنبيه عليه

وفيه

وفيه نوع مخالفة لقوله تعالى وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون فالاولى ان يقال لان التحلية
بعد التخلية قوله على ما الهمتنا الما كونها مصدرية اولى من كونها موصولة اما لفظا فلاستغنائه عن
تقدير الضمير واما معنى فلان الحمد على الانعام اولى من كونه على النعمة ولما كان التسبيح مسبوقا بالمعرفة
قال على ما الهمتنا معرفتك وان لم تذكر في النظم وفيه اشارة الى ان معرفة الملائكة بالحدس وليس
بالاستدلال قوله تداركوا به الاستيناف لبيان تقييد التسبيح بالحمد وانهم اظهروا العجز عن ذلك بدون توفيق
ونقدس لك نطهر نفوسنا لك اى التقديس بمعنى التطهير لكن بمعنى تطهير النفوس لا بمعنى تنزيه الله تعالى
عن السوء احترازا عن التكرار والتطهير عن الذنوب لا يقتضي سبق الذنوب لما عرفت قوله لاجلك اى لتحصيل
مرضاتك لا لتحصيل ثوابك اذ لا ثواب لهم قوله كانهم قابلوا لعدم الجزم بذلك قال كانهم الا الفساد المفسر
بالشرك بناء على انه المتبادر لكونه فرد الكمل عند قوم وان كان التعميم اتم لدخول الشرك فيه دخولا اوليا
بالتسبيح لكونه تنزيها له تعالى عما لا يليق والشرك اقبح ما لا يليق ناسب تقابله بالافساد وسفك اى
قابلوا سفك الدماء الذي بغير حق ولذا قال الذي هو اعظم الافعال الذميمة اذ لا اعظم من القتل بعد الا
الاشراك بالله تعالى قوله وقيل نقدس لك اى المفعول ليس بمحذوف كما في الاحتمال الاول بل هو الضمير
واللام زائدة لتحسين اللفظ وتقوية العمل نقل عن الكشف انه قال ان الزمخشري جعلهما مترادفين
اصلا ونقلا والاشبه تغايرهما وان رجعا الى نفي النقصان بالنظر الى التسبيح الى ان العارف في المستطاع
في التنزيه ولم يتركه فانه على حسب المعرفة وفي التقديس الى ان الذات الكاملة التي لا يمكن ان يتصور
بما يدانيها لها الطهارات عن كل سوء اطلق عليه لفظ دال عليه او لم يطلق لوحظ في الاول العارف وفي
الثاني المعروف وفي قولهم هذا لطيفة اذ جعلوا سفك الدماء ونهاية الافساد وقابلوه بالتقديس الذي
هو نهاية التنزيه فترقى من العرفان الى المعروف وحاصله ان التسبيح تنزيهه له عما لا يليق به والتقديس
تنزهه في ذاته على ما يراه لا يقا بنفسه فهو ابلغ ويشهد له انه حيث جمع بينهما اخر نحو سبوح قدوس
انتهى وقد عرفت ان معنى تنزيهه له تعالى عما لا يليق اعتقاد ذلك بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم
والا فهو تعالى منزه عن السوء في الازل فلا معنى لتبعيده عنه فالفرق المذكور خفي وجهه وما ذكره الزمخشري
واختاره المص احسن على ان الفرق موقوف على النقل من الثقات والزمخشري موثوق به في نقله فلا جرم
ان الترادف هو الراجح وعلم ادم الاسماء كلها عطف على قال والمناسبة بين المسندين ظاهرة فان هذا
تفصيل ما اشير اليه في الجواب الاجمالي مع اتحاد المسند اليهما قوله اما بخلق علم ضروري بتلك الاسماء
فيه اى في ادم عليه السلام علما تفصيليا باسماء جميع المسميات واحوالها وخواصها اللائقة بكل
منها اى خلق العلم الضروري في ادم بان خلق الاصوات والحروف واسمعها وخلق له العلم الضروري
بان اى لفظ على اى معنى يدل كما ذهب اليه الآمدي ولما كانت القوة الذائقة التابعة للقوة الشهوية
مفقودة في الملائكة وكذا القوة الباطنة والشهوية والغضبية مفقودة فيهم فلا يتحقق الاحاطة
بجميع الجزئيات فيهم وما نقل عن الشيخ ابي منصور من ان الضروري اما بديهي او مدرك بالحواس ولو كان

كذلك لشاركتهم الملائكة فيهم فلابد ان يكون بالهام او بارسال ملك من الله تعالى سوى الملائكة الذين
كلفهم بالانباء والالهام صنع الله تعالى فاقول فان القول بانه لابد ان يكون بالهام وارسال لا
ملك يفضي الى عدم تفضيل ادم عليهم فان الفرق كما عرفت من تقرير المص الاحاطة بالجزئيات وعدم
الاحاطة بها بسبب وجود القوتين فيه دونهم في يقال ان الملائكة مستعدون لتعليم تلك الاسماء ايضا
بالالهام او ارسال ملك كذلك غاية الامر انه تعالى علم ادم عليه السلام دونهم وبهذا القدر لا يظهر الرجحان
كما اشار الشيخ بقوله لشاركتهم الملائكة لها وقيل فقدان القوة الذائقة غير ثابت بل روي ثبوت الاكل
للملائكة قال ابن جذعان في الشجرة المنهي عنها هي شجرة الخلد التي يتناول منها الملائكة كما ذكره صاحب
التيسير انتهى وانت خبير بان فقدان القوة الذائقة معلوم بفقدان القوة الشهوية والانكار
مكابرة واما الاكل من تلك الشجرة فيجب حمله على تناول العلم بناء على ان المراد من الشجرة شجرة العلم قال
الفاضل العصام الدين رأيت في بعض التفاسير انه شجرة العلم نقله في قول المص والشجرة هي الحنطة
وسيأتي تمام التفصيل ان شاء الله تعالى على ان كلام ابن جذعان ليس الاكل مذكورا فيه على ما نقله القيل
بل التناول ذكر فيه ولو سلم ذكر الاكل فيجب الحمل على ما ذكرناه لان ليس لهم قوة شهوية ولا اكل ولا شرب
كما هو قول اكثرهم بل كلهم **قوله** او القاء في روعه ان اللفظ الفلاني يدل على المعنى الفلاني بلا اسماع لفظ
وهو الذي سماه الشيخ ابو منصور الالهام الضروري وبه يحصل الفرق بين الوجه الاول وبين هذا الوجه
وقيل والفرق بينهما ان الاول يكون بدون مباشرة الاسباب والثاني يكون معه وهو ضعيف اذ عكسه
اولى لما تقرر في علم الكلام ان بديهة الشيء لا يقتضي العلم به لجواز توقفه على امور اخر غير النظر والفكر
ولا يلزم حصوله بدون مباشرة الاسباب الا ان يقال ان المراد بالعلم الضروري ههنا ما لا يتوقف حصوله
على امور اخر قيل الفرق بينهما ان خلق العلم الضروري فعله تعالى بالذات والالقاء في روعه بواسطة
الملك وانت خبير بان الملائكة لا يتيسر لهم معرفة جميع اسماء المسميات فكيف يكون الالقاء بواسطة
الملك فالوجه الاول هو المعول والروع بضم الراء والعين المهملة القلب او موضع الخوف منه او سواده
والذهن والعقل كذا في القاموس والمراد ههنا القلب نفسه اعلم ان الواضع للكل هو الله تعالى وبوقف
عباده عليه واليه ذهب ابو الحسن الاشعري او هو ارباب الاصطلاح وهو البشر ادم او غيره وهو
مذهب المعتزلة ويسمى مذهب الاصطلاح او هو الله تعالى لبعض الاشياء وللباقي ارباب الاصطلاح
ويسمى مذهب التوزيع والظاهر من الاية مذهب الشيخ ابي الحسن ولهذا استدل بهذه الاية لكنه نوع
اشكال في الالفاظ المشتركة بناء على هذا المذهب وانما اخره اذ خلق علم ضروري بها فيه انسب بالمقام
اذ الالقاء في الروع يجتمع مع التوجه واعمال سبب كما يؤيده مقابلته بالعلم الضروري لمن قال ففيه نظر
لان اعمال السبب الاختياري لا يجامعه لان المراد منه الالهام فلم يراع الترتيب واضاع المقابلة قوله
الآتي والهمه معرفة ذوات الاشياء اشارة الى الوجه الاول وتنبيه على رجحانه **قوله** ولا يفتقر اي على
الوجهين الى سابقة اصطلاح رد لما ذهب اليه ابو هاشم انه لابد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج

ويسمى الهدى الاولى وهو ما يثبت بمجرد العقل اي بتنبيه بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس او غيره نحو الكل او نصفه بقا

عليه واحتج على انه لابد وان يكون الوضع مسبوقا بالاصطلاح بامور منها ان قوله تعالى وعلم ادم
الاسماء كلها يقتضي اضافة التعليم الى الاسماء وذلك يقتضي في تلك الاسماء انها كانت اسماء قبل
ذلك التعليم فاذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم والمص اجاب بطريق المنع كما قيل
والظاهر من كلامه انه رد بطريق الاستدلال اذ حاصله انه لو افتقر هذا التعليم الى اصطلاح سابق
لافتقر تعليمه الى اصطلاح اخر فيتسلسل الاصطلاحات او تدور ولم يذكر الدور لانه يستلزم
التسلسل وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم وقيل في بيان التسلسل لان الاصطلاح
يكون بالتكلم ويرجع الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل ولو سلم توقيفه عليه فيجوز ان يعرف القدر
المحتاج اليه في الاصطلاح بالترديد والقرائن كما يشاهد في الاطفال قوله سابقة اصطلاح مصدر
كالعافية اي سبق اصطلاح **قوله** والتعليم فعل الخ تفسير للتعليم الدال عليه وعلم كما هو عادته لكنه
يتضمن جوابا عن اشكال بان خلق العلم الضروري او الالقاء في القلب ليس تعليما لان المتعارف
المتداول في التعليم القاء الالفاظ الى السامعة فاشار الى دفعه بان التعليم فعل مطلقا سواء كان
ذلك الفعل القاء الالفاظ في السامعة وهو المتعارف بين المخلوقين او القاء المعنى في القلب او خلق
العلم الضروري وليس لمختص بالاول بقي الكلام في ان التعليم حقيقة في هذا المعنى او مجاز والظاهر
من كلامه انه حقيقة في هذا المعنى العام مشترك بين المعاني الثلثة اشتراكا معنويا الا يرى ان
السلف يسمى اباء التعليم مع ان تعليمهم بالكتابة ويسمى ايضا التعليم ما هو بالاشارة ويحتمل ان يكون
مجازا في الاخيرين قوله غالبا اراد به تعميم التعليم الى الصوري والحقيقي ايضا والا فالتعليم حقيقة
فعل يترتب عليه العلم بلا تخلف عنه اذ الاثر لا يتخلف عن المؤثر كما في الكسر والانكسار قيل اختلف
في ان المطاوع هل ينفك عن مطاوعه بفتح الواو مطلقا او في بعض المواد او لا ينفك اصلا فعلم
هل يستدعي التعلم او لا فقيل يستلزم وقيل لا يستلزم فعلى الاول يكون الفاء في نحو اخرجته
فخرج للتعقيب في المرتبة لا في الزمان ولا يصح اخرجته فما خرج الا مجازا وعلى الثاني تكون الفاء للتعقيب
ويكون اخرجته فما خرج حقيقة واختار السكاكي التفصيل يقال علمته فما تعلم ولا يقال كسرته فما انكسر
والفرق ان حصول العلم في القلب يتوقف على امور من المعلم والمتعلم فكان علمته موضوعا للخبر
الذي من المعلم فقط لعدم امكان فعل من المخلوق يحصل به العلم ولا بد بخلاف الكسر فان اثره لا واسطة
بينه وبين الانكسار ويقرب منه ما قيل ان كلام المص ههنا بناء على مذهب من اعتبر معنى اللازم في
المتعدي في الافعال الغير الاختيارية ولم يعتبره في الاختيارية وعد تخلف العلم عن التعليم ومثله
جار على الاصل بلا تجوز كما مر في بحث هدى للمتقين ولك ان تقول ان النزاع لفظي اذ المطاوع
بكسر الواو بمعنى المنقاد كيف يتصور تخلفه عن المطاوع بفتح الواو فالتعليم الذي هو مطاوع لا يتخلف
عنه المطاوع الذي هو التعلم وقد يطلق التعليم على القاء مقدمات العلم مجازا وهو الذي يتخلف
عنه العلم وهو المراد في قولهم علمته فلم يتعلم كسرته فلم ينكسر فمن قال بالتخلف اراد هذا المعنى المجازي

ومن منع التخلف اراد المعنى الحقيقي ويؤيد قول الشيخ عبد القاهر معنى المطاوعة انه قبل الفعل ولم يمتنع
فالثاني مطاوع بكسر الواو لانه طاوع الاول والاول مطاوع بفتح الواو لانه طاوعه الثاني كذا في الجاربردي
قوله وادم اسم اعجمي اختاره الى قاله بما هو الاغلب في امثاله مع الاستغناء عن مؤنة الاشتقاق فان
الاشتقاق في الاكثر انما يجري في المشتقات واما في الجوامد فيجري على قلة وادم من الجوامد ثلثة اسماء الانبياء
عربي وهي محمد وشعيب وصالح والبواقي اعجمية كازر وشالخ اشار الى ان وزنه فاعل على العجمية لانه الغالب
وايراد المثالين للتنبيه على ذلك وقد صرح به الزمخشري فقال واقرب امره ان يكون فاعلا واحتمال كونه
افعل بعيد قيل ولانه لا يحتاج في تكسره وتصغيره على اوادم واويدم الى تصريفه لان المد الزائد
تقلب واوا فيهما كضوارب وضويرب واما على تقدير كونه عربيا فوزنه افعل قطعا لتحقق سببا منع
صرف اعني العلمية ووزن الفعل انتهى قوله واشتقاقه من الادمة بضم الهمزة وسكون الدال
بمعنى السمرة والادمة بفتح الهمزة والدال بمعنى الاسوة بضم الهمزة وهو الافصح قال تعالى لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة اي قدوة وبكسر الهمزة وما يستفاد من كلام المص في سورة الاحزاب رجحان
الكسر وادِيم الارض وهو وجهها وما ظهر منها وجه الاشتقاق والاخذ منه لما روي انه عليه السلام انه تعالى
قبض اي امر بالقبض فقبض ملك الموت من جميع الارض سهلها اي لينها وحزنها اي غليظها فخلق اي
فامر الله تعالى ملك الموت فجعلها طينا اربعين سنة حتى صار لازبا ثم حماءً مسنونا اربعين سنة ثم صلصالا
اربعين سنة فجعله جسدا موضوعا على طريق مكة للملائكة الذين يصعدون من الارض الى السماء اربعين سنة
كلما مر به ملأ منهم عجبوا منه من حسن صورته ولم يكونوا رأوا قبل ذلك على صورة ادم شيئا يشبهه كذا
في الحاشية الخسروية نقلا عن السيوطي انه قال اخرجه احمد والترمذي وصححه ابن جرير وغيره قوله او من
الادم والادمة بضم الهمزة وسكون الدال فيهما تعسف خبر لقوله واشتقاقه اي خروج عن الجادة
المستقيمة اما على تقدير كونه اعجميا كما اختاره المص فلانه قول باشتقاق العجمي من العربي ولا يخفى فساده
واما على تقدير كونه عربيا فلان الاعلام لا يعتبر فيها الاشتقاق سوى الاعلام الغالبة كاحمد ويشكر
وادم ليس منها اذ لا داعي الى القول بالنقل من المشتق مع ظهور عجمية والقول بانه يجوز توافق اللغتين
ولا دليل على ان الاشتقاق من خواص كلام العرب مجرد احتمال قال النحرير التفتازاني في بيان الكلام الزمخشري
يعني ان جعلهم هذه الاسماء العجمية مشتقة من المصادر والالفاظ العربية ليس بمستقيم واما انه يجوز
ان يجري الاشتقاق في سائر اللغات وان توافق لغاتهم لغة العرب مأخذ تلك الاشتقاقات وان ادم
يتكلم بالعربية فذلك بحث اخر انتهى يريد ان الكلام في اشتقاق العجمي من العربي وانه ليس بمستقيم وما سواه
من الاحتمالات المذكورة لا كلام فيها لا اثباتا ولا نفيا وكيف يدعى ان الاشتقاق من خواص كلام
العرب مع ان ارباب الفرس قد دونوا كتابا في بيان اشتقاق الفاظهم والظاهر ان سائر اللغات كذلك
وعدم اطلاعنا لعدم الشهرة ثم مراد الشيخين ما ذكر من عدم استقامة اشتقاق العجمي من العربي ويؤيد
ذلك قوله كاشتقاق ادريس من الدرس الخ واما ما نقل عن الجواليقي في المعربات اسماء الانبياء عليهم السلام

كلها

كلها اعجمية الا اربعة اسماء وهي ادم وصالح وشعيب ومحمد عليهم السلام فضعيف لما مر من القرينة
على كونه اعجميا فعده عربيا في صورة الاتفاق مع كونه قولا مرجوحا فسخيف جدا نعم لا كلام في عربية الاسماء
الثلثة الاخيرة وكذا القول وايضا مر ان ادم عليه السلام كان يتكلم بالعربية فلم لا يجوز ادم
والادمة عربيين فلا يلزم اشتقاق الاعجمي من العربي بل اشتقاق العربي من العربي ليس بوارد لما عرفه
ونقل عن صاحب الكشف ان الاصل عدم توافق اللغتين واطراد الاشتقاق من خواص كلام العرب
وان ادم عليه السلام يتكلم بكل لسان على الاصح ولكن الغالب عليه التكلم بالسرياني ويدل عليه اسامي
اولاده انتهى واراد بذلك الجواب عن الاعتراض بان توافق اللغتين غير منكر ولا دليل على ان الاشتقاق
من خواص كلام العرب ولا يخفى ان ما ذكره النحرير التفتازاني هو الانسب بالمقام قوله وابليس
من الابلاس وهو اليأس من رحمة الله تعالى فعلى هذا عربي واختاره ابن جرير وقال انه منع صرفه
لانه لا نظير له في الاسماء وقيل وهو مردود لانه له نظير كاغريض واصليت قال في التسهيل وشرحه
ويجري نحوهم مجرى هابيل فيعرب ويمنع الصرف للعلمية وشبه العجمة انتهى فعلم منه ان شبه العجمة ملحق
بالعجمة في سببية منع الصرف وما اختاره المص من كونه عجميا مستغن عن مثل هذا التكلف وكذا الكلام في
ادريس ويعقوب والاسم باعتبار الاشتقاق احتراز عن دلالة على المسمى ما يكون علامة للشيء اشارة
الى اشتقاقه من السمة وهو مختار الكوفيين قوله ودليلا له اشارة الى اشتقاقه من السمو وهذا مذهب
البصريين وهذا هو المختار عند المص والاولى تقديمه قوله يرفعه الى الذهن فان اللفظ علامة المعنى
ورافعه من حضيض الجهل الى ذروة العرفان فيتناول كل ما يدل على الشيء لا يختص بالاسم المصطلح وعن هذا قال
من الالفاظ اي الالفاظ الموضوعة في جميع اللغات وفي المعالم ان الله تعالى علم ادم جميع اللغات ثم كلم
كل واحد من اولاده بلغة فتفرقوا في البلاد واختص كل فرقة بلغته انتهى ويؤيده عموم الاسماء وتاكيدها
بكلها والمراد بالصفات الالفاظ الدالة على معنى قائم بالغير كالضرب والضارب وبالافعال الالفاظ الدالة
على معنى غير قائم بذاته كضرب في المراد بالالفاظ الاسماء الجامدة التي ليست بمشتقة ولا مشتق منها
كذا نقل عن بعض المحشين ويؤيده قوله الاتي الضمير للمسميات الخ فلا يلائمه الحمل على ان لا يكون لفظا موضوعا
لذي العلامة بل صفة له كالسواد والبياض او فعلا له كالتجارة والخياطة فانها مسميات والكلام هنا
الاسماء الدالة على المسميات كما سيأتي ومن حملها على ذلك فقد ذهل عن التعبير بالاسماء وان لم يعهد اطلاق
الاسم على معنى السواد والتجارة قوله واستعماله عرفا اي في العرف العام بقرينة قوله واصطلاحا قوله مخبرا عنه
ذلك المفرد كالاسم في اصطلاح النحاة او خبرا وهو الفعل والاسم المصطلح ايضا او رابطة بينهما وهو الحرف
المصطلح ومثل زيدا في ضربت زيدا ونحو ما يقع في الكلام فضلة داخل في المخبر عنه والخبر فانه يقع خبرا في مثل
هذا زيد ومخبرا عنه في زيد قائم وان لم يكن خبرا ومخبرا عنه حال الفضلة قوله والمراد في الاية اما الاول وهو
الذي باعتبار الاشتقاق والمراد بالثاني المعنى العرفي وهو اي الثاني يستلزم الاول لما كان الاول ملحوظا
باعتبار الاشتقاق كان معنى الالفاظ مطلقا ملتفتا فيها الى المعاني ولهذا قال وهو يستلزم الاول لكن

وسمي ابليس ابليسا لانه بعيد من رحمة الله تعالى
الاسماء بنزلن من السماء فسبحان من وقت
حكمه وخفيت اسراره
منه

اغريض للطلع واصليت للسيف الصقيل
ومن نظائره الكليل واحليل وابريق
واجريس للعصفر
منه

لقب به لكثرة درسه
والاطراد لا يشترط في وجه التسمية
وكذا الكلام في يعقوب عليه السلام
سمي به لمجيئه على عقب اسحق عليه السلام
منه

ما ذكره بين واضح لان الثاني عبارة عن الالفاظ الموضوعة لمعنى فتوقفه على العلم بالمعاني مقتضى تعريفه
فما الحاجة الى بيانه فالاولى ان يقال ان المعنى الثاني اخص من المعنى الاول بحسب المفهوم وان تساويا صدقا
فان كل لفظ موضوع للمعنى علامة له ويرفعه من حضيض الجهل الى منصة العرفان واما الاول فلما لم يعتبر في
مفهومه الوضع يكون اعم منه مفهوما دون الصدق كعموم الناطق من الانسان مفهوما وتساويه ذاتا
اذ لو كان الاول اعم بحسب الصدق يكون الثاني قاصرا عن استيعاب حق التعليم الذي به ينال علما يعين
بالخلافة نقل عن الراغب انه تعالى علم ادم عليه السلام جميع الجزئيات وان ظهر في بعض الازمنة من بعض
ذريته ثم المراد بتعليم الاسماء كلها اسماء المسميات التي عرضهم على الملائكة وهي المتداولة فيما بين المخلوقين
فلا وجه للاشكال بانه لا بد من تخصيص العلم والا لزم احاطة علم ادم بجميع ما يعلمه تعالى او علمه بجميع شؤونه
تعالى من الازل الى الابد على انه لا يلزم ذلك من تعليم الاسماء كلها اذ الغير المتناهي جزئيات المسميات واما
الاسماء فيجوز تناهيها اذ المراد اسماء الاجناس التي خلقها الله تعالى كما صرح في الكشاف دون اسماء
الاشخاص المعينة واسمائها اذ لا قدرة للبشر احاطتها مع عدم تعلق الغرض بعلم تلك الاسماء في الخلافة
واما كون علم ادم عليه السلام افضل من علم نبينا عليه السلام من جهة الكثرة وعلم نبينا عليه السلام
افضل من علمه من جهة كونه علم الدين ومعرفة الله تعالى خالصا عن علوم الدنيا كالعلم بالصناعات
وامثالها فمع كونه مدخولا في نفسه لا يناسب تعرضه في هذا المقام اذ المراد التنبيه على تفاوت بين
ادم والملائكة في استحقاق الخلافة وعدمه واما الثالث فام محدث احدثه النحاة فلا يصح ارادته هنا لعدم
توفيه حق التعليم **قوله** والمعنى اه المراد به دفع اشكال كما ستعرفه انه تعالى خلقه اي اوجده من اجزاء
مختلفة وهي العناصر الاربعة لعل اسقاطها هو الاولى اما اولا فلانه يخالف ظاهر قوله خلق الانسان من
صلصال كالفخار واما ثانيا فلانه لا مدخل لها في الغرض وقوى متباينة وهي القوة العقلية والشهوية
والغضبية كما م تفصيله وهذه القوى الثلثة منتفية في الملائكة سوى العقلية وهذا مراد المص مستعدا
لانواع المدركات من المعقولات بواسطة القوة العقلية والمعقولات المستفاد من الحس بعضها غير
متحقق في الملائكة نحو كل عسل حلو وكل خلق مر وغير ذلك من المستفادة من القوة الذائقة ولذا قيل من
فقد حسا فقد علما والمحسوسات اي الجزئيات المحسوسة بالقوة الباصرة كالبياض والسواد وبالسامعة
كالصوت وبالشم رائحة الشيء وباللمس يدرك باللينة والخشونة والحرارة والبرودة وبالذائقة الطعم
حلو ومره وهذا الاخير منتف في الملائكة والمتخيلات من الصور الجزئية المخزونة في الخيال بعد ادراك الحس
المشترك بواسطة الحواس الظاهرة وهذا ايضا مختص بالانسان فان القوة الباطنة تحققها في الملائكة
بعيد والموهومات المدركات بالقوة الوهمية من المعاني الجزئية المنتزعة من المحسوسة وهذا لا تحقق
فيهم كيف لا وقد صرح المص في تفسير قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان الاية ان البغي والتجبر
على الناس انما هو مقتضى القوة الوهمية **قوله** والهمه معرفة ذوات الاشياء لما كان معرفة الدوال من حيث
دوال مستلزم لمعرفة المدلول قال والهمه لئلا يتوهم ان مجرد معرفة الاسماء بدون معرفة مدلولها متحقق في الملائكة

ايضا ولايتم

ايضا ولايتم امر الخلافة بمجرد معرفة الالفاظ والمعنى والهمه اما بخلق علم ضروري او القائه في قلبه مجموع
ذلك من معرفة ذوات الاشياء اي حقيقتها والدليل عليها قوله وخواصها من الصفات والمنافع والمضار
اذ معرفتها معرفة بالوجه واسمائها اي الالفاظ الموضوعة بازائها واصول العلم اي قواعدها الكلية
المشتملة على الجزئيات الكثيرة وقوانين الصناعات اي الامور الكلية المحتاج اليها في الحرف فانها ايضا علوم
لكنها ليست بمدونة وكيفية آلاتها كالقلم للكتابة والابرة للخياط وطريق استفادة هذا المعنى من الاية
الكريمة بطريق الاقتضاء فان تعليم الاسماء التي هي علامة للشيء ودليل يرفعه الى الذهن من حيث انها
كذلك يستلزم تعليم معانيها فهي لازمة متقدمة فتدل عليها اقتضاء واما معرفة خواصها وغيرها فبمعونة قرينة
كون الاية جوابا عن اشكال الملائكة واستحقاق خلافة دونهم ولما كان المعنى ملحوظا اولا قدم بيان معرفة على
بيان معرفة الاسماء مع ان المذكور في الاية تعليم الاسماء واكتفى بالهمه اشارة الى ان القاء في روعه والهام
ايضا والفرق بين الوجهين قدم بيانه قوله والمعنى اه كالفذلكة لما سلف من تقريره واشارة الى دفع اشكال
وهو انه لا يلزم من ذلك فضله عليه السلام على الملائكة لانه تعالى لو علم تلك الاسماء الملائكة لعلموها ايضا
فدفعه انه تعالى لم يخلق الملائكة بحيث يستعدون لادراك تلك الاسماء وانواع المدركات المذكورة كما اشرنا اليه
في اثناء التقرير بخلاف خلق ادم عليه السلام فانه جعل مستعدا لها بخلق القوى الثلثة وتوابعها فاشكال الشيخ
ابي منصور ليس بوارد **قوله** الضمير فيه للمسميات اذ العرض ان كان بالاسماء يكون الاسماء معلومة لهم فلا
جرم ان العرض لا يكون الا المسميات الموجودة المدلول عليها ضمنا والمدلول عليه ضمنا انما هو الجزء الموضوع له
وهنا ليس كذلك فراده التزاما فان ضمنا قد يستعمل في هذا المعنى اذ التقدير اي تقدير قوله تعالى وعلم ادم
الاسماء وعلم ادم الاسماء المسميات لدلالة المضاف عليه اي التزاما هنا اذ الاسماء لا تكون بدون المسميات
وليس مراده ان المضاف يدل على المضاف اليه دائما **قوله** وعوض عنه السلام هذا مذهب بعض البصريين ومختار الكوفيين كذا في مغني اللبيب ولهذا اختار الشيخان في اكثر المواضع وبعض
يجعلون اللام اشارة الى المضاف اليه لا عوضا عنه ونقل عن الرضي انه قال لا تعوض اللام عند البصريين في كل
موضع شرط فيه الضمير كالصلة وجملة الصفة والخبر والوصف المشتق منه ويجوز في غيره وما يستفاد من كلامه
ان البصريين والكوفيين اتفقوا في التعويض في غير الصور الاربعة ففيه نوع مخالفة لما ذكره ابن هشام في المغني
واكثر ارباب الحواشي ذهبوا الى ان هذا مذهب الكوفيين واختاره المص هنا وفي قوله تعالى واشتعل الرأس
شيبا الظاهر انه تمشى على رأي اخر **قوله** لان الغرض السؤال به تعليل لقوله الضمير فيه للمسميات عن اسماء
المعروضات للتبكيت فلا يكون المعروض نفس الاسماء والا لا يتحقق التبكيت لما عرفت ان عرض الاسماء لا يكون
الا بذكرها فتكون معلومة لهم فلا يتحقق الاسكات وفيه اشكال وهو ان المراد بالاسماء الالفاظ التي تدل على المعاني
وخواصها المترتبة عليها ومنافعها وقد مر مرارا ان تعليم الاسماء على هذا الوجه مختص لمن هو صاحب القوى
الثلثة فعرض الاسماء على هذا الوجه لا يفيد علم الملائكة بها فلا يحتاج الى التقدير واما قوله تعالى انبئوني باسماء
هؤلاء فيجوز الاضافة بيانية فيه **قوله** سيما ان اريد به الالفاظ ظاهر عبارته يشعر ان المعروض يجوز ان يكون
غير الالفاظ ويجوز ايضا ان يكون المعروض الفاظا فيرد عليه ما قيل انه ان كان المراد عرضها لزم من قوله تعالى

او من حيث كونها الفاظا موضوعة لمعنى كما هو المعنى الثاني الذي يحتمل ان يكون مرادا منه

فلا ريب ان امر الخلافة انما يتم بمعرفة الخواص والمنافع والمضار وقواعد العلوم وقوانين الصناعات ولم يخلق الملائكة مستعدين لتلك الادراكات منه

انبئوني باسماء هؤلاء ان يكون الالفاظ اسماء موضوعا بازائها وليس كذلك قال الله تعالى انبئوني باسماء
هؤلاء ان كنتم صادقين ويمكن العناية بما مر من انه يجوز الاضافة فيه بيانية اى انبئوني بالفاظ هي
هؤلاء الالفاظ ولا يخفى انه تكلف لا يليق ساحة التنزيل المجيد واما القول بان الاسم عين المسمى فكانه قال
انبئوني بهؤلاء ويجوز ان يكون الاسم مقحما ضابطا فقط في غاية السقوط لان الشيخين صرحا بان المراد هنا الالفاظ
حيث قال في الكشاف ان هذا اسمه فرس وهذا اسمه بعير كما مر والمص قال هناك الضمير فيه للمسميات المدلول عليها
ضمنا وصاحب الارشاد نقل عن ابن عباس وعكرمة وقتادة ومجاهد وابن جبير رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
انهم قالوا اسماء جميع الاشياء حتى القصعة والقصيعة وحتى الجفنة والمحلب والجى منفعة كل شئ الى جنسه
وقيل اسماء ما كان وما سيكون الى يوم القيمة انتهى على ان الاسم عين المسمى او غيره قول قد طال النزاع
بين القوم قال الامام الرازي وعندي فضول لان الاسم هو اللفظ والمسمى ما وضع له اللفظ الى اخر ما قال
وقد مر التفصيل في اوائل تفسير البسملة والبحث بمثل هذا المتنازع فيه في غاية البعد لا سيما في كلام الله تعالى
قوله والمراد به اى بالمعروض المسمى والتذكير بالنظر اليه ذوات الاشياء ان اريد بالاسماء ما هي باعتبار
الاشتقاق وهو ما يكون علامة للشئ واورد عليه ان المعروض وهو المسمى قد يكون معان واعراض كما يكون
اعيانا فكيف عرضت المعاني كالسرور والحزن والعلم والجهل وغير ذلك واجيب بان الظاهر ان معنى عرضها اخبارهم
بما سيوجد من العقلاء وغيرهم اجمالا وسؤالهم عما لا بد لهم منه من العلوم والصنايع التي بها نظام معاشهم
ومعادهم اجمالا والا فالتفصيل لا يمكن علمه لغير الله تعالى فكانه قال سأوجد كذا وكذا فاخبروني بما لهم وما
عليهم واما اسماء تلك الانواع من قولهم عرضت امرى على فلان فقال لي كذا ولا يخفى ضعفه لما عرفت من ان
المدرك بالقوة الشهوية والغضبية ادراكه مختص بمن له قوى ثلثة واكثر مدركات تلك القوى هي المعاني
والاعراض وامر الخلافة لما كان تمامه بذلك ولم يوجد ذلك الادراك في الملائكة رجح ادم عليه السلام عليهم
فلا جرم عموم العرض الى المعاني وايضا المراد بالمعروض ما هو الموجود اشار اليه الشيخ الزمخشري بقوله
اراه الاجناس التي خلقها الله والانواع مخلوقة والمخلوق الذي سيوجد اشخاصها ولا سؤال عن اسمائها
كما عرفت وكون المراد هو الموجود مصرح في كلام بعض المحشيين ايضا واجيب ايضا ان المعاني في عالم
الملكوت متشكلة بحيث ترى وهذا مثل عالم المثال الذي اثبتوه وقال انه قامت الادلة على اثباته وانه
صنف فيه رسالة ونقل عن عبد الغفار القوضي ان المعاني تتجسم ولا يمتنع ذلك على الله تعالى ولك
ان تقول ان المعاني والاعراض يجوز رؤيتها ولا يمتنع اراءتها على الله تعالى ايضا قوله او مدلولات الالفاظ
هذا على تقدير ان يفسر الاسم بالمعنى العرفي وفي قوله الالفاظ دلالة على ان المراد بالصفات والافعال فيما
مر الالفاظ الدالة عليها كما بينا هنالك وتذكيره اى تذكير ضمير هم المخصوص بالعقلاء للتغليب لما اشتمل
عليه من العقلاء لشرافتهم فهم كثير فضلا وان كثر غيرهم عددا فيكون ضمير هم مجازا قوله بمعنى مسميا تهن الخ
اشار الى ان المحذوف هنا المضاف وان الضمير المنصوب للمسميات وان المحذوف فيها هو المضاف اليه وسره
ان الضمير في هذين القرائتين يصح رجوعه الى الاسماء اما ضمير عرضها فظ واما ضمير عرضهن فبناء على عدم

اختصاص

اختصاص ضمير هن بالنسوة العقلاء كما نقل عن الدماميني في شرح التسهيل ومثل خلقهن بعد قوله
ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر وكان تقول ومن امثلته فسويهن سبع سموات واما تقدير
المضاف فلما عرفت من ان المعروض المسميات دون نفس الاسماء ولو قيل ان هن مختصة بالنسوة العقلاء
فمرجع الضمير المسميات كضمير هم قوله تبكيت لهم اى الامر هنا للتعجيز كما في قوله تعالى فأتوا بسورة من
مثله الاية فهذا معنى للامر مجازي لا يراد به التكليف حتى يلزم تكليف ما لا يطاق سيجى التصريح بذلك
من المص وتنبيه على عجزهم الخ عطف المعلول على العلة ويحتمل العكس قوله فان التصرف الخ بيان عجزهم
عن امر الخلافة ببيان انهم لا يتحقق فيهم ما يتوقف عليه نظام الخلافة وهو المعرفة والوقوف على مراتب
الاستعداد وهذا الوقوف انما هو بمعرفة المسميات كلها المتوقف عليها امر الخلافة فلما عجزوا عن معرفة
تلك المسميات كلها بهذا الامر ظهر عجزهم عن تدبير الخلافة فاتضح ارتباط الامر بكل الموضوع وقد مر اجمالا
وتفصيلا ان الملائكة لم يخلقوا مستعدين لادراك المسميات الموقوف عليه للخلافة والعلم بالبعض
وان تحقق فيهم لكن غير كاف في المقصود ونقل عن الشيخ اكمل الدين ابحاث يتحير فيها الناظرون ويتعجب منه
الماهرون واما الاشكال بانه اذا كان المراد من الاسماء الالفاظ لم يلزم من عدم معرفة الالفاظ الموضوعة
للمعاني التصرف قبل تحقق تلك المعرفة والوقوف اذ يجوز ان يعرف الشئ بالحس ويعرف مراتب الاستعداد
وكان المعترض لم يفهم كلام المص او تجاهل عنه فانه بين اولا ان القوى الثلثة غير متحققة فيهم والادراك
الذي يحصل بالقوى الشهوية والغضبية والوهمية غير واقع فيهم بل غير ممكن لتعلق علمه تعالى بخلافه وصرح
ثانيا بانه تعالى اشار اليه اجمالا بقوله قال انى اعلم ما لا تعلمون واوضحه ثالثا بقوله والمعنى انه خلقه من اجزاء
مختلفة الخ وليت شعرى كيف تورط في مثل هذه الموهومات لا سيما في كلام الله الذي هو خالق الكائنات
قوله ليكون تكليفا بالمحال اى لو حمل الامر على معناه الحقيقي لزم التكليف بالمحال والممتنع لذاته اذ التكليف
بالاخبار عن الاسماء بالمعنى الذي حرر سابقا مع عدم العلم بسبب انتفاء القوى المذكورة محال والاحسن
المحال هنا الممكن في نفسه ولا يمكن من المخلوق عادة مثل طيران الانسان الى السماء فان الادراك الحاصل
بالقوة الشهوية مثلا بدون تلك القوة ممتنع عادة والتكليف بهذا لا يقع اتفاقا لكن يجوز عندنا خلافا
للمعتزلة واما القول بانه يفهم من القران ان علمه تعالى متعلق بعدم انبائهم فيكون محالا فضعيف لان تلك
المرتبة من مراتب المحال يقع بها التكليف اتفاقا لانه تعالى علم ان فرعون يموت على الكفر ثم امر بالتوحيد فكلا
والايمان وكذا نظائره فلا يكون من قبيل التكليف بالمحال وتمام هذا البحث تقدم في تفسير قوله تعالى ان الذين
كفروا سواء الاية والانباء والاخبار لها فهو اخص من مطلق الاخبار نقل عن الراغب انه قال النبا خبر
ذو فائدة عظيمة يحصل به علم او غلبة ظن الخ فالعلم في كلام المص المستفاد من الاعلام يعم الظن الغالب
وفيه نوع خفاء فالخبر الذي هو خال عن ذلك لا يقال انه نباء كالخبر الكاذب فالخبر المتواتر وخبر الله تعالى وخبر
الرسول عليه السلام ونحو ذلك ما لا يحتمل الكذب ونباء والخبر الكاذب لا يقال له نباء بل خبر فقط واستعماله
هنا لمجرد الاخبار لغنائه تعالى عن الاعلام ولا يخفى كون اصل معناه كذلك كسائر الالفاظ فانه يعدل

عن معناها الاصلي بالقرينة ولذلك يجري لا معنى يجري مجرى الاعلام انه يتعدى الى ثلثة مفاعيل فيقال
انبأت زيدا عمروا فاضلا اى اعلمته في بتمحض في معنى الاعلام ومعنى يجري مجرى الاخبار انه يتعدى الى
مفعول واحد بنفسه والى اخر بالباء فيقال انبأت زيدا بخروج عمرو فلا يلاحظ فيه معنى الاعلام والاية
الكريمة من هذا القبيل فلا اشكال اصلا اذ اشار الى ان الانباء هنا مجرى الاخبار لتعديته بالمفعول الثاني بالباء
بلا ملاحظة الاعلام قوله في زعمكم انكم احقاء هو لبيان ترتب الجزاء على الشرط والمعنى ان كنتم صادقين
انكم احقاء بالخلافة من ادم لعصمتكم حيث قلتم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك واما ادم وبنوه فليس لهم
عصمة حيث قلتم اتجعل من يفسد فيها والعصمة وحدها غير كافية في الخلافة بل لا بد من معرفة المسميات والوقوف
على مراتب الاستعدادات فانبئوني باسماء هؤلاء فان استحقاق الخلافة والتدبير في السياسة يتوقف
على هذا الانباء المشعر للوقوف والمعرفة المذكورين فاذا عجزتم عن ذلك ظهر ان لا استحقاق لكم في الخلافة
فضلا عن رجحانكم على نوع ادم في ذلك وهذا التقرير واضح من كلام المصنف في ارتباط الامر بالانباء بقوله
ان كنتم ظاهرا كنار على علم وارباب الحواشي قالوا وقد صعب ذلك على كثير من المفسرين حتى قيل ان كنتم
صادقين في زعمكم اني لا اخلق خلقا اعلم منكم وقيل ان كنتم صادقين في الانباء فانبئوني الى غير ذلك قوله
او ان خلقهم اى نوع ادم واستخلافهم اى في الارض والحال ان هذه اى الافساد والتشرك في الارض وسفك
الدماء فيها لا يليق بالحكيم بناء على ظننا لكن له تعالى حكمة بالغة وفائدة فائقة لا نعلمها وهذا مرادهم كما سبق
تحقيقه ويجيء الاشارة اليه فلا شيء صدر منهم ينافي عصمتهم وبملاحظة ما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله التحرير
التفتازاني ان معناه ان كنتم صادقين في زعمكم هذا فقد ادعيتم العلم بكثير من خفيات الامور فانبئوني بهذه
الاسماء فانها ليست في ذلك الخفاء اما اولا فلانهم لم يدعوا ذلك بل مرادهم من اظهار العجز وعدم اطلاع الحكمة
التي بهرت تلك المفاسد فان سؤالهم كسؤال المتعلم عن معلمه فنسبة هذه الدعوى اليهم في عز الحضور
في غاية من القصور الا يرى كاهل يتصور هذا الادعاء في سؤال المتعلم ولا اظن احدا نسبه هذا الادعاء اليه
فكذا هنا بل اولى واما ثانيا فلان المقصود من الامر بالانباء اظهار عجزهم عن امر الخلافة لاما ذكره التحرير واما
ثالثا فلان الموقوف على كونهم صادقين في هذه الدعوى انما هو حصول العلم بكثير من خفيات الامور لا ادعاء العلم
فانه غير موقوف عليه وهذا الاخير لبعض الافاضل وقريب مما ذكرناه ثانيا ووجه الارتباط على هذا المعنى ظاهر
مما ذكرناه في المعنى الاول مع ملاحظة قوله كما انباء ادم واعلامه والمعنى ان كنتم صادقين في دعويكم ان خلقهم
فانبئوني باسماء هؤلاء كما انباء ادم عليه السلام اياهم ليظهر مساواتكم اياه في ذلك وترجحوا عليه بعصمتكم
مع ان العصمة ليست بشرط في الخلافة كما اشترط معرفة المسميات على الوجه المسطور وهذا القيد
مفهوم من السباق والسياق قوله وهو اى احد هذين الزعمين وان لم يصرح به لكنه صحح هذا التركيب
بان كل مبتدا اعقب بان الوصلية يؤتى في خبره بالا ولكن الاستدراكية مثل هذا الكتاب وان صغر حجمه
لكن كبر علمه لما في المبتدا باعتبار تقييده بان الوصلية من المعنى الذي يصلح الخبر استدراكا له واشتماله
على مقتضى خلافه كذا قاله التحرير التفتازاني في سورة النساء في قول الزمخشري لان عرض الدنيا وان كان

وفي الرضي الافعال الخمسة الحقت في بعض استعمالاتها باعلم المتعدي الى ثلثة مفاعيل لان الانباء والتنبيه والاخبار والتخبير والتحديث بمعنى الاعلام ويستعمل الخمسة متعدية الى واحد بنفسها والى مضمون الثاني والثالث او مضمون الثالث بالباء نحو حدثتك بخروج زيد او الخروج كذا قيل

قربيا عاجلا في الصورة الاتية لا والبعض جعل الخبر وان لم يصرح جوابه والواو مزيدة للارتباط وقيل الاوجه
ان يقال ان كلمة لكن لمجرد التاكيد دون الاستدراك كما في الاتقان وقد يرد لكن لمجرد التاكيد نحو لو جاءني
اكرمته لكنه لم يجئ فاكدت لا افاده لو من الامتناع وجعل بعضهم الخبر محذوفا اى وهو وان لم يصرح جوابه
ثابت لكنه لازم مقالتهم لزوم الاول وهو انهم احقاء لا القول ونحن نسبح بحمدك ظاهر اذ المراد لزوم
العرفي وسوق الكلام قرينة عليه وكذا الكلام في اللزوم الثاني وبالجملة كون مقالتهم مستلزم للخبر
وان لم يكن نفسها خبرا وبهذا الاعتبار يتطرق اى يعرض الصدق والكذب الى الكلام ايضا قوله وبهذا
الاعتبار يعتري الانشاءات اشارة به الى ان مقالهم انشائي وان لم يكن حقيقة الاستفهام مرادة وكذا
بهذا الاعتبار يعتري المركبات التقييدية ولم يتعرض لها صريحا بل اكتفى بعموم قوله قد يتطرق اليه بعرض
اذ الكلام في الانشاء قالوا استئناف واقع موقع الجواب ولذا ترك العطف قوله اعتراف بالعجز والقصور
اى المقصود بهذا الخبر انشاء الاعتراف المذكور اذ فائدة الخبر ولازمها منتفيان معا اى اعتراف بالعجز عن ادراك
كل شيء فيدخل عجزهم عن ادراك حكمة ذلك دخولا اوليا او اعتراف عن عجزهم عن ادراك حكمة الا بالهامه تعالى
وتعليمه والاول ابلغ واوفق للنظم الجليل وان كان الثاني انسب بالمقام قوله واشعار بان سؤالهم وجه
الاشعار هو ان نفي العلم شامل لاحوال ادم وخلافته والسؤال عما لا يعلم لا يكون الا استفسارا او استكشافا
لا طعنا واعتراضا ولا حاجة في ذلك الا ملاحظة عصمتهم اذ البديهة قاضية لما ذكر من ان من لا يعلم شيئا
او السائل عنه يكون سؤاله استكشافا لا اعتراضا فظهر ضعف ما قيل من انه يحتمل ان يكون اعتراضا وهذا توبة
انتهى بل هذا هفوة تحتاج الى توبة فان الملائكة ثبت لهم العصمة فلا يصدر ما يحتاج الى التوبة قوله وانه قد بان
اذ اعترافهم بالعجز والقصور يدل على انه قد ظهر لهم ان ما هو مدار الخلافة وهو العلم بالمسميات لا يتيسر لهم
واما انه حاصل للانسان وله فضيلة عليهم فبملاحظة قوله تعالى قال يا ادم انبئهم باسمائهم الاية او حصل لهم المعرفة
ان هذا العلم والاستعداد للخلافة للانسان وهذا هو الحكمة في خلقه قوله واظهار لشكر نعمته وهو التعليم الذي
الذي هو اشرف النعيم وانما قال واظهار لان الشكر بانواع العبادات متحقق فيهم قبل ذلك وكشف لهم ما اعتقل
لهم مبني للمفعول بالعين المهملة والتاء المثناة الفوقية واللام بمعنى الحبس والمنع ومنه العقل والمراد به
هنا ما اشتبه عليهم فانه يحبس ويمنع عن الاصابة فانه اشتبه عليهم استحقاق الخلافة وسببه وهذا الكشف
نعمة عظيمة يجب الحمد عليها قوله ومراعاة للادب لا اذ تفويض العلم كله اليه مع كونه في نفس الامر اذ علم المخلوقات
منه تعالى كمال التواضع وغاية التذلل فقد قيل لبعض الحكماء ما اعظم التواضع فقال الاعتراف بالجهل للعالم
ولهذا قيل ان القول بلا ادري نصف العلم لانه يدري انه لا يدري عكس الجهل المركب قوله وسبحان مصدر
اى مصدر سبح من الثلاثي وفي القاموس سبح كمنع والظاهر ان المص اختاره لكن المشهور انه اسم مصدر بمعنى
التسبيح كما اختاره في سورة الاسراء ويمكن حمل كلامه هنا عليه اذ كثيرا ما يطلق المصدر على اسم المصدر ولو مجازا
او محمول على ظاهره ولا بأس في اختيار القولين في الموضعين بل هذا عادة الشيخين واما سبح بالتشديد فمأخوذ
من سبحان الله كهلل وحوقل اى قال سبحان الله ولا اله الا الله ولا حول ولا قوة الا بالله وقد يستعمل التسبيح

مقالتهم جوابا لقوله تعالى واذ قال ربك للملائكة الاية
قرينة على اللزوم والتصديق لما بين ان صحح

وقد عرفت ان الخبر بمعنى الانشاء قولهم لا علم لنا
يراد به انشاء الامور الاربعة المذكورة ولا ضير في ايجاد
معان كثيرة بلفظ واحد وكذا ان تقول انه خبر يراد به
لازمه وارادة اللوازم الكثيرة بلفظ واحد مما ريب
في وقوعه قيل وحاصل كلام المص انه كان مقتضى الظاهر
قالوا سبحانك لا علم لنا بالاسماء وعدلوا الى قوله الا ما
علمتنا لتضمنه النكات المذكورة اسم وهذا بناء
على ان لا علم لنا اما منزل منزلة اللازم او قدر
مفعول عام واما اذا قدر لا علم لنا بالاسماء
كما هو الظاهر

بمعنى التنزيه بدون قول سبحان الله كما في تسبيح الجمادات على قول **قوله** ولا يكاد يستعمل اي في اللغة الفصيحة
الا مضافا الى ما هو مفعول في المعنى او فاعل وههنا مفعول والمضاف الى الفاعل حين اضيف الى المسبح
وان لم يشتهر باضمار فعله الواجب حذفه فمعنى سبحان الله اسبح الله تسبيحا بمعنى انزهه تنزيها لا بمعنى
اقول سبحان الله فح معنى سبح المأخوذ منه نزهه ومطبوع استعمال الخ كمعاذ الله فانه منصوب باضمار
فعله الواجب حذفه اي اعوذ بالله معاذا فحذف الفعل مع الجار فاضيف المصدر الى المفعول **قوله**
وقد اجرى علما للتسبيح اي علم جنس لمعنى التسبيح الذي هو مصدر معناه التنزيه فهو معرفة يجري
عليها احكام المعرفة كوقوعه مبتدأ كما في هذا البيت فهو غير منصرف للعلمية والالف والنون المزيدتين ونقل
عن الشيخ الرضي انه على حذف المضاف اليه وهو مراد فكأنه قال سبحان الله من علقمة الفاخر وابقى المضاف
على حاله رعاية لاغلب احواله اعني التجرد عن التنوين انتهى ولكون هذا خلاف الظاهر لم يرض به المص فقال
على الشذوذ ولم يرجح كونه علما على الشذوذ على حذف المضاف اليه وصاحب الكشاف ذهب الى ان سبحان علم
للتسبيح بالمعنى المذكور مضافا اولا ولم يرض به المص ذلك في حال الاضافة اذ لا داعي الى ذلك ولا دليل
على علميته حينئذ واما في غير الاضافة فلانه لو لم يجعل علما لوجب صرفه منونا والعجب من الشيخ الزمخشري
انه ذهب ذلك مع ان العلم لا يكون مضافا لتعريفها والتأويل بالنكرة من قبيل التزام ما لا يلزم والقول
بزيادة من فيكون سبحان مضافا الى علقمة على التهكم والاستهزاء ذهول عن عدم زيادة من في الاثبات
على المذهب الاصح علقمة علم شاعر الفاخر صعصعة كان كريما رئيسا وابن عمه عامر كان سفيها عاهرا وصاحب البيت
وهو الاعشى يهجو علقمة لامر فصلناه في الهامش **قوله** وتصدير الكلام به اي بقولهم سبحانك لنا وانما اعتذروا
عن الاستفسار مع انه غير مذموم لان عادة العظماء المقربين استعظام محقرات صدرت منهم فالاولى بحالهم
ان يترصد واظهور حقيقة الحال بلا استفسار من الملك المتعال فترك الاولى عندهم من الامور العظام
يحتاج الى الاعتذار عنه فان حسنات الابرار سيئات الاحرار ووجه كون سبحانك اعتذارا عنه لانه يدل
على ان القائل نزه ربه عما لا يليق بجلاله واعتقد ذلك بجنانه وهذا تربية النفس بالطاعة فهي من تتمة
التوبة ومفتاحها وعن هذا قال المص ولذلك اي لكونه اعتذارا عن الاستفسار والجهل بحقيقة الحال جعل
التسبيح الخ وانما جعلنا الاشارة عاما لان مجموع الاستفسار والجهل المذكور متحقق في جميع مواضع التوبة
ولا يضره عدم تحقق كل واحد منهما في ذلك ولو قصر الاشارة الى الاخير معللا بانه متحقق في جميع مواضع التوبة
دون الاستفسار لقال ولهذا على ان تحققه في جميع مواضع التوبة غير مسلم وقد ذم الله تعالى اليهود بقوله
ولقد علموا الآية الان ينزل العلم منزلة الجهل **قوله** فقال موسى عليه السلام سبحانك تبت الآية اي انزهك
عن ان ترى بالبصر قبل الاستعداد في الدنيا وانما يرى رسول اخر الزمان على قول لحصول الاستعداد له بكمال العرفان
وقال يونس عليه السلام سبحانك اي انزهك عن كل ما لا يليق بشانك لا سيما عن ان يعجزك شيء من بطشك و
وقهرك اني كنت اي صرت من الظالمين من زمرة الذين ظلموا انفسهم باقتراف المناهي لا سيما من المبادرة
الى المفارقة عن القوم المعاندة قبل الاذن بها من الله تعالى **قوله** الذي الخ مستفاد من صيغة المبالغة مع

انضمام

انضمام القرينة **قوله** المحكم لمبدعاته ومن جملتها احكام نوع بني ادم حيث خلقه انموذجا للعالم جامع الحكمة على
اتقان الفعل دون ايقان العلم احترازا عن التكرار والحكمة في الاصل المنع ويقال للعلم لانه يمنع عن ارتكاب
ما لا ينبغي وللاتقان العمل لمنعه عن تطرق الخلل وتفسير الحكيم بالمحكم مع انه قد سبق الاشارة في قوله تعالى
ولهم عذاب اليم الى ان الفعيل لا يجيء بمعنى المفعل بكسر العين لما سيأتي من تفسير البديع بالمبدع سيأتي
بيانه ان شاء الله تعالى والقول ومعنى الحكيم والحكمة فقوله المحكم لمبدعاته بيان حاصل المعنى ضعيف قوله
الا ما فيه حكمة بالغة اي مصلحة نافعة اشارة الى معنى الاحكام **قوله** وانت فصل لا محل له من الاعراب يفيد
تاكيد القصر المستفاد من تعريف المسند وقيل تاكيد للكاف فح معرب منصوب محلا فيفيد تاكيد المسند اليه
واما في الاول فيفيد تاكيد النسبة ضعفه لانه لا يناسب المقام اذ الخطاب للملك الوهاب اذ التابع يسوغ
اي يجوز فيه لعدم محذور يلزم في المتبوع اذ انفصال الضمير من عامله لا يجوز بلا فصل وهو متحقق في التابع
دون متبوعه وفي مثل يا هذا الرجل تعريف المنادى يجوز في التابع ولا يجوز في المتبوع حيث جاز يا هذا الرجل
تعريف المنادى يجوز في التابع ولا يجوز في المتبوع حيث جاز يا هذا الرجل ولا يجوز بالرجل **قوله** وقيل مبتدأ الخ وزيفه
ايضا لما مر من انه لا يناسب المقام قوله تعالى انك انت العليم الحكيم تعليل للحكم وتقرير لانحصار العلم الفائق و
والحكمة البالغة في شانه تعالى وذاته مؤكدا بالجملة الاسمية وحرف التحقيق وتكرير الضمير وتعريف الخبر وصيغة المبالغة
قوله اي اعلمهم اشارة الى ما سلف من ان الانباء في امثاله اخبار اعلام وان المراد ههنا الاعلام لا مجرد الاخبار كما في
قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء فان الاعلام لا يصح فيه فيكون الباء في المفعول الثاني التقوية العمل لكن المراد
بالاعلام ههنا اعلام الاسماء بدون تبيين معانيها بخلاف التعليم فان الفاظها على المتعلم مبينا لها معانيها كما
سيجيء فلا ينافي ما سبق من ان التعليم يتوقف على الاستعداد وهو متحقق في ادم لتركيبه من اجزاء مختلفة
وقوى متباينة بخلاف الملائكة فانهم لم يستعدوا لادراك انواع المدركات بحذافيرها فلا اشكال بانهم ان كانوا
مستعدين لمعرفة الاسماء فيمكن التعليم بالنسبة اليهم وقد بين المص بانهم لم يكونوا مستعدين والا فما فائدة
اعلام ادم عليه السلام اياهم لما عرفت من الفرق بين الاعلام والتعليم وان التعليم حقيقة فهل يترتب عليه
الفعل والعلم ومن هذا ظهر اختيار انبئهم على علمهم في النظم الجليل ههنا واختيار علم على انبأ في قوله تعالى وعلم
ادم الاسماء الآية **قوله** بقلب الهمزة ياء وحذفها وجوز ضمير حذفها ان يعود الى الهمزة والى الياء المنقلبة عنها
لانه بعد القلب يصير كلام المعتل الاخر وهذا هو المختار وان كان في الاول قصر مسافة اذ حذف الهمزة في مثلها
غير شايع قوله بكسر الهاء فيهما اي في قلب الهمزة وحذفها ونقل عن الهمزة ضم الهاء ايضا والكلام في همزة
انبئهم اما الضم فباعتبار اصله واما الكسر فلاجل الياء في صورة القلب او تبعا للباء في حذف الهمزة ونقل
صاحب اللباب كسر الهاء ايضا في بقاء الهمزة على حالها تبعا لكسر الباء وسكون الهمزة والسكون حاجز غير
حصين فلما انبأهم الفاء فصيحة كالفاء في قوله تعالى فانفجرت عاطفة لهذه الجملة الشرطية على محذوف كانه
قيل فانبأهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم عرفوا ان ادم فضل منهم فح قال تعالى الم اقل لكم وحذف المعطوف عليه
في مثل هذا للايذان بتحققه في اسرع ما يكون كان امتثال الامر لا ينفك عنه بل وقع معا واظهار الاسماء في موقع

الاضمار لكمال التقرر في الذهن والاهتمام بشانها وللتنبيه على الانباء بكل الاسماء كما هو الامر كذلك وانما لم يذكر
لفظ كل ههنا اكتفاء بذكره هناك ولكون اللام فيها للاستغراق يغني عنه قال الم اقل لكم جواب لما ولكون المراد
في مثل هذا زمانا ممتدا يتحقق اتحاد زماني الشرط والجزاء الذي هو شرط في لما قوله استحضار له اي تقرير للجواب
الاجمالي وهو مراده بقوله استحضار بقوله اعلم ما لا تعلمون ولهذا قال لكنه جاء به اي قوله كالحجة عليه اي على قوله
اني ما لا تعلمون وانما قال كالحجة اما لانه لم يكن في صورة الحجة او لاحتمال كونه تفصيلا له لا دليلا عليه اذ من
الاحتمالات كون المراد بما لا تعلمون ما خفي عليهم من امور السموات لا كما يحتمل كون المراد به دواعي الخلافة
وما يتوقف الخلافة عليه وهو الظاهر من كلامه سابقا حيث قال واليه اشار بقوله اجمالا قال اني اعلم ما لا تعلمون
وقد اوضحنا المقام هناك قوله ما خفي لهم المشار اليه بقوله اني اعلم غيب السموات والارض وما ظهر لهم المشار اليه
بقوله واعلم ما تبدون الآية وعن هذا لم يذكر ههنا كونه تعالى عالما بالشهادة وذكر علمه بما ظهر لهم التنبيه على ان علمه تعالى
بما يكتمون كعلمه بما يظهرون واختير صيغة الاستقبال ليفيد الاستمرار على ان الزمان منسلخ عن صيغ الافعال
في شانه تعالى كما حقق في المواقف ولو اريد بالسموات والارض سموات الدنيا والاخرة واضعهما كما هو الظاهر
لاستفيد كون معلومات الله تعالى غير متناهية بالفعل فح يكون في الجواب من المبالغة ما لا يخفى قوله وفيه
تعريض لهم اي في هذا التقرير والبيان على وجه ابسط تعريض قال ابن الاثير في المثل السائر التعريض هو اللفظ
الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي والمجازي بل من جهة التلويح والاشارة فيختص باللفظ المركب له
ودلالة هذا على المعنى المذكور تلويحا ووجهها انه يدل على انهم غير مستحضرين لهذا الحكم حق الاستحضار فلذلك
بادروا الى السؤال ولم ينتظروا الى ظهور الحال بمعاتبتهم على ترك الاولى لما عرفت من ان حسنات الابرار
سيئات المقربين الاحرار فلا ينافي عصمتهم قوله وهو اي الاولى مترصدين قوله وقيل الخ مرضه لان التخصيص
خلاف الظاهر فان كلمة ما ظاهرة في العموم وهذا المخصص وان ناسب المقام لكنه يدخل في العموم دخولا اوليا
والمراد باستبطانهم عدم التصريح به بمعونة المقابلة كانه قيل ما تبدون قولهم اتجعل من يفسد صريحا وما كتمتم عدم
تصريحهم بانهم احقاء لها اذ لا يخفى عليه تعالى خافية والى ذلك اشار المص بقوله آنفا من احوالهم الظاهرة والباطنة
حيث لم يقل والخافية وبالجملة المراد بالغيب والكتمان بالنظر الى المخلوق لا الى الله تعالى واما قولهم ونحن نسبح بحمدك
فلا تصريح فيه بكونهم احقاء بالخلافة غاية الامر الرمز اليه قوله وقيل ما اظهروا الخ وهذا اضعف اما اولا فلما مر
من ان التخصيص خلاف المتبادر واما ثانيا فلعدم ملايمته للمقام بخلاف الثاني واما ثالثا فلان النسبة في
كنتم تكتمون مجاز عقلي مثل بنو فلان قتلوا فلانا مع ان غير ابليس من الملائكة لا يرضون ذلك الاسرار
بل لا يعرفونه فكيف الرضاء به والمص اشار بقوله وما كتمتم ان كلمة كان زائدة مفيدة لمجرد التاكيد فقط
لكن المناسب حمل التغيير الاسلوب على ان الكتمان امر مستمر بخلاف الابداء قال النحرير في شرح التلخيص جمع الماضي
مع المضارع من خواص كان للاستمرار ثم الظاهر من تقرير المص ان قوله تعالى واعلم ما تبدون عطف على قوله
اعلم غيب السموات ووجه بعضهم بان قوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون كناية عن مزيد علمه تعالى على علمهم
فيندرج فيه فعله تعالى بما ظهر لهم من احوالهم الظاهرة والباطنة ايضا داخل في علمه تعالى بما لا تعلمون وصاحب

ع الا ان يقال الرضا بالسعي بشرط فيه وكلام المص في تفسير قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا الآية يميل اليه

الارشاد ذهب الى انه عطف على قوله الم اقل لكم لا على اعلم اذ هو غير داخل تحت القول والكل وجه لانه ان اريد بقوله
اني اعلم ما لا تعلمون من دواعي الخلافة فالثاني متعين وان اريد به كل شيء من الغيب والشهادة فالاول هو
المتعين فالنزاع لفظي ومذاق المص يقتضي العطف على الم اقل لكم لما عرفت من انه خصص لفظة ما في ما لا تعلمون
دواعي الخلافة واستحقاقها تامل قوله والهمزة للانكار اي لانكار الوقوعي اي لانكار النفي كما قال دخلت على
حرف الجحد اي حرف النفي فيفيد اثباتا لان نفي النفي اثبات فافادت الهمزة الاثبات اي اثبات المنفي وتقريره
ومن هنا اختار بعضهم كون الهمزة للتقرير والحاصل انها انكار النفي واثبات المنفي والمعنى قال قد قلت لكم
والتعبير عن هذا المعنى بذلك للمبالغة وايراده ببينة قوله واعلم ان هذه الآيات مبدؤها واذ قال ربك
للملائكة الآية الى ههنا تدل على شرف الانسان حيث بشر وجوده قبل خلقه وسماه خليفة وفضله على الملائكة
بالعلم الذي هو افضل اسباب الترجيح كذا قيل وفي اطلاق التبشير على الخبر المذكور خفاء فالاولى حيث اخبر وجوده
ومزية العلم لها لانه تعالى فضل به ادم عليه السلام على الملائكة ولو كان صفة اشرف منه لفضل به ادم عليهم وانه
اي العلم شرط في الخلافة لكن لا مطلقا بل العلم ذوات الاشياء وخواصها واسمائها واصول العلوم وقوانين
الصناعات كما مر مشروحا ولهذا قال بل العمدة اذ بدون معرفة ذلك اختل التدبير ونظام العالم وان التعليم
يصح اسناده اليه تعالى حيث قال وعلم ادم ولا ريب في ان المسند في الافعال هو الحدث وهذا ظاهر فان ما
اوجده تعالى بلا مدخلية كسب عبد يصح اسناده اليه تعالى حقيقة كالالهام والتخصيص والتعميم لكن ذكره
لتمهيد ذكر قوله وان لم يصح اطلاق المعلم لعدم وروده في الشرع وهذا اصل معتبر عند جمهور مشايخنا اهل السنة
قوله لاختصاصه بيان وجه عدم وروده في الشرع والقول فان شرط ان لا يوهم نقصا مذهب المعتزلة ومن
تبعه من شرذمة قليلة والتفصيل في علم الكلام لكن هذه العلة يقتضي عدم صحة اسناد التعلم اليه تعالى فلا
تغفل قوله وان اللغات توقيفية اي الواضع هو الله تعالى كما صرح به فان الاسماء تدل على الالفاظ بخصوص
هذا بناء على المراد بالاسماء في قوله تعالى وعلم ادم الاسماء المعنى العرفي او عموم وهو بناء على المعنى الاشتقاقي الاصلي
اللغوي والقول بان قوله بخصوصها اشارة الى ان المراد بالاسم معناه الاصطلاحي النحوي ومعنى الخصوص انه لا يتناول
الفعل والحرف قوله او عموم اشارة الى معناه العرفي العالم يخالف ما صرح به المص سابقا فمراده بالعموم والخصوص
بحسب المفهوم كما اوضحنا هناك واعترض بان هذا المخالف لما ذكره في كتابه المنهاج ويمكن الجواب بانه اختار في
كتابه مذهبا وفي كتابه الاخر مسلكا اخر ودلالة الآية على ذلك ظنية فلا غبار قوله مبينا لها معانيها وادراك
التعلم اياها امام من الفرق بين الاعلام والتعليم قوله سابقة وضع اي سبق وضع والاصل ينفي لها اذ الكلام
في لغاتنا لا في لغة ما هو الاصل من قوم اخر وفيه رد للبهشمية حيث جوزوا ان يكون التعليم لما سبق وضعه من
خلق اخر وانما قال والاصل ينفي لها اذ لا جزم في عدم صدور الوضع ممن كان قبل ادم كما لا قطع في صدور
ذلك قبله ولو سلم ان يكون الوضع المذكور ممن كان قبل ادم فينقل الكلام الى ان ذلك الوضع يستند على سابقه
اصطلاح فلا جرم انه يكون من الله تعالى دفعا للتسلسل تامل قوله وان مفهوم الحكمة زائد اي مفهومها
مشتمل العلم مع زيادة احكام الفعل قال المص في تفسير قوله تعالى يؤتي الحكمة من يشاء الآية تحقيق العلم

واتقان العمل انتهى وتفسيره بالمحكم لمبدعاته في مقابلة العلم فمن قال اى خارج عنه مغاير له لانه مشتمل عليه
مع زيادة على ما وهم فقد عكس الامر ثم قال فان معناها على عامر احكام الفعل واتقانه فهو من صفات الفعل
وبهذا المعنى لا يقال انه تعالى حكيم في الازل كما في التفسير الكبير وقد عرفت سر تفسيره باحكام الفعل وما نقل عن
الامام مذهب الشافعي الاشعري وعندنا صفات الافعال قديمة كصفات الذات وهذا القائل يظن انه في
مذهب الى منصوب الماتريدي فهذا سهو عظيم قوله والا لتكرر الخ واللازم وان لم يكن قبيحا لافادة التاكيد
لكن الحمل على التاسيس حسنهما امكن احسن وعلى ما اختاره يكون من قبيل الترقي كما قيل بناء على اعتبار العلم والعمل
معاني الحكمة وعلى تفسيره باحكام الفعل فقط لا يوجد الترقي كما هو مختار المص قوله وان علموا الملائكة
اى كلهم ولو كانوا في الطبقة الاعلى حيث علم حكمة الخلافة التي بهرت على مفاسد نوع اخر فرادا واعلى والمراد بالحكماء
الاسلاميين بقرينة تمسكهم بالاية وفيه اشارة الى ان المخاطبين الملائكة كلهم دون ملائكة الارض فقط والمراد
بالطبقة الاعلى منهم الكروبيون واولهم وجودا كما صرح به المص في قوله تعالى الذين يحملون العرش ومن حوله الاية
واما من عداهم فجوزوا ذلك فيهم والجواب عن استدلالهم ان المراد بمقام معلوم معرفة الله والعبادة لا مطلق
العلم قوله وان ادم عليه السلام افضل فاذا كان ادم افضل فسائر الانبياء ايضا افضل منهم اذ لا قائل بالفصل
لانه اعلم منه لاحاطة المعقولات والمحسوسات التي لا تيسير لهم لفقر القوى الشهوية والغضبية والوهمية
وما يتعلق بها فيهم فيكون ادم اعلم منهم على الاطلاق والمراد بالافضلية من جهة الثواب ولما كان العلم سببا
لتكثير الاعمال وحسن النيات والاعتقادات تمسك في اثبات ذلك بقوله تعالى هل يستوي الذين الاية مع ان
المطلب من قبيل التنازع فيه فلا وجه للبحث هنا ولا يلزم ان يكون ادم افضل من نبينا عليه السلام ضرورة علمه
بجميع الاسماء فانه مع كونه غير معلوم انتفائه في نبينا عليه السلام لا يفيد المطلب لان من علوم النبي عليه السلام
علم اللوح والقلم فمن ذهب الى ذلك فليس الا من طغيان القلم قوله وانه تعالى يعلم الاشياء الخ حيث دلت الاية
على انه تعالى علم ادم عليه السلام جميع اسماء المسميات وخواصها وقوانين العلوم واصول الصناعات وكيفية
الاتها الى يوم القيمة ولا ريب في ان التعليم انما هو بالعلم وايضا دلت الاية على انه تعالى كان عالما باحوال ادم عليه السلام
قبل خلقه كما كان عالما باحوال الاشياء قبل وقوعها وتعلق العلم بالاشياء قبل وقوعها قديم ازلي لا يتغير اصلا لانه
تعلق في الازل بان الشيء سيوجد في وقت كذا على كيفية كذا او سيعدم وهذا العلم باق لا يتغير اصلا واما تعلقه
بانه وجد الان او قبل فحادث ومن اراد التفصيل فليطلب من رسالتنا المعمولة لبيان علمه تعالى وتعلقه قوله لما انبأهم
اشارة الى ان ارتباطه بما قبله لكن الاولى قوله وعلمهم والاكتفاء بقوله لما انبأهم لما ذكرناه من ان التعليم حقيقة
لا يحصل للملائكة والا فتعليم ادم عليه السلام الاسماء على وجه اريد هنا وعلى وجه يتم به امر الخلافة دون تعليم
تعليم الملائكة تلك الاسماء لا يظهر له وجه ولا يخلو عن سوء ايهام ما لم يقل انهم لم يخلقوا مستعدين له وقدم مرارا
بيانه الا ان يقال اراد بالتعليم هنا الاعلام كما ذكره فيما سلف قوله امرهم الخ وفي جعله جوابا لقوله لما انبأهم
تنبيه على ان الامر بالسجود له حين الانباء كما يشعر به قوله تعالى فسجدوا بالفاء التعقيبية وهذا هو الظاهر من
النظم الكريم الرشيق كما هو مقتضى البيان والتحقيق لان الفاء في قوله فسجدوا يدل على ان سجودهم كان بعد الامر

بلاتراخ

قال المص في سورة النبأ فان هؤلاء الذين هم افضل الخلايق واقربهم
من الله تعالى الى اخره وظاهره كلامه ان الملائكة افضل هذا مذهب الع...
وذهب الى ذلك القاضي ابو بكر الباقلاني والحليمي وغيرهما ممن تبعهما
من اهل السنة فلزم المخالفة بين كلاميه ويمكن التلفيق بينهما
بان يقال اختار هنا مذهب جمهور اهل السنة واختار هناك مسلك
الحليمي وغيره او يقال اراد بالافضلية هنا من جهة الثواب واراد بها
هناك من جهة التجرد عن العلايق الجسمانية ولا نزاع في افضليتهم
من تلك الجهة وانما النزاع في الافضلية من جهة الثواب وانت
خبير بان المسئلة لا يتأبون حتى قال بعضهم ادخال هذه المسئلة
في باب الاعتقادات مما لا طائل تحته

بلاتراخ فيكون الانباء مقدما على الامر بالسجود والا لكان متاخرا عن سجودهم وح لا يظهر حسن الانباء
المظهر لفضل ادم عليه السلام على الملائكة اذ بالسجود يظهر لهم انه افضل منهم وانه يستحق الخلافة فبعد
الظهور لا يحسن الاظهار فاذا لم يظهر حسن الانباء لا يظهر ايضا حسن قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء
الاية فدل هذا الامر بالانباء والانباء بعده على ان الامر بالسجود بعد الانباء وحين الاعلام واما قوله تعالى
في سورة الحجر واذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من صلصال من حما مسنون فاذا سويته ونفخت فيه من
روحي فقعوا له ساجدين فمحمول على ان الامر التعليقي يتوجه الى وقته ويصير منجزا في وقته اخبار الاسماء اياهم
على ما دل هذه الاية لا لحصول الشرط فقط كقوله تعالى واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله
الاية فكما لا يجب السعي حين تحقق النداء ما لم يكن وقت الصلوة داخلا كذا لا يجب سجود الملائكة حين تحقق
تسوية ادم ونفخ الروح فيه ما لم يوجد الانباء المذكور وسره ان الفاء الجزائية ليست بنص في وجوب
وقوع مضمون الجزاء عقيب وجود الشرط من غير تراخ بناء على ان الجزاء قيد للجزاء فيكون معناه على تقدير
صدق اذا سويته وتحققه في الخارج اطلب منك السجود كما صرح به المحقق التفتازاني وهذا على اصطلاح
العربية وان قيل ان الحكم بين الشرط والجزاء فالامر الذي وقع جزاء ماول بالخبر اي يستحق ان يقال في حقه
فقعوا له ساجدين وهذا على اصطلاح المنطقيين وعلى التقديرين يكون مدلول فقعوا ساجدين طلبا
استقباليا لا حاليا ما لم يقم قرينة عليه فلا يلزم تحقق الامر بالسجود قبل التسوية حتى يلزم وجوب السجود
حين التسوية ونفخ الروح وله وجه اخر وهو ان قيد انبائه عليه السلام الاسماء اياهم معتبر في جانب الشرط
بقرينة هذه الاية والمعنى فاذا سويته ونفخت من روحي وانبأ الاسماء فقعوا له ساجدين وتاخير القرينة
جائزة والتقدير في القران بمعونة القرائن اكثر من ان تحصى فان البيت عنه فقل انه من باب الاكتفاء
حيث طوى ذكر اخبارهم الاسماء في حكاية الامر التنجيزي عما ذكر في الامر التعليقي فلا يضره كون الشرط
قيدا للمطلوب لا للطلب ايضا فانه وان اقتضى كون السجود في وقت تحقق الشرط لكن قيد الشرط وهو الانباء
غير متحقق حين التسوية والنفخ فقوله اعترافا في غاية الحسن والبهاء وكثير الجدوى قوله وقيل امرهم به
مرضه لما عرفته ما فيه وعليه امتحانا لهم اى معاملة الامتحان لهم واظهار الفضل وهذا القول يكون على القائل
المذكور فانه اذا اظهر الله سبحانه وتعالى فضله فكيف يسوغ لهم بعده ان يقولوا اتجعل من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك الاية فان فيه تلميحا الى انه لا يخلق خلقا افضل منهم ولا يحسن انباء الاسماء اذ المقصود
اظهار فضله فاذا ظهر فضله قبل التسوية يكون هذا الاظهار تحصيل الحاصل وقدم التفصيل فيما سبق وقال
صاحب الارشاد وتاويل الاية السابقة بحمل ما فيها من الامر على حكاية الامر التعليقي بعد تحقق المعلق به اجمالا
فانه يكون في حكم التنجيز يأباه ما في سورة الاعراف من كلمة ثم المنادية بتأخر ورود الامر عن التصوير المتأخر
عن الخلق المتأخر عن الامر التعليقي ثم استبعد بانه لا يحسن ما جرى من قولهم اتجعل بعد السجود ومعرفة
شرافة ادم عليه السلام كما فصلناه ولكن يرد ظاهر ان الملائكة بعد امر بالامر التعليقي حصل لهم الوقوف بمكانته
عليه السلام عنده تعالى ولو اجمالا فلا يحسن المحاورة المذكورة والاستكشاف المذكور والانباء المذبور انما هو لاظهار

فلا يرد ان هذا انما يتم اذا نزل
هذه الاية مقدمة على ما في سورة
الحجر وهذا غير معلوم

فضله و بعد ظهوره لاحاجة اليه ويمكن التفصي عنه بان الحكمة بالامر التعليقي حمل الملائكة على التامل في شانه ليعرفوه
يستفهموا عما خفي عليهم في امره عليه السلام ويطلعوا على الحكمة التي بهرت على ما توهموا في شانه عليه السلام
واذا اخبرالله لهم اني جاعل في الارض خليفة بادروا الى السؤال واستكشاف الحال دفعا للخدشة التي جالت
في صدورهم منذ امروا بالامر التعليقي فبين لهم ماخفي لهم وحصل لهم الوقوف التام على رفعة شانه عليه السلام
وعند ذلك امرالله تعالى امرا تنجيزيا بالسجود له لما ذكره المص وهذا ماتيسر لي في هذا المقام مع الاستمداد
من كلام العلماء الاعلام والعلم عندالله الملك العلام **قوله** والعاطف فيه والعامل المضمر واذكر كما صرح به في
قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة الاية لا قوله بداخلقكم لانه لايلايم لمختار المص من كون الامر بالسجود بعد الانباء
والتعليم وعلى تقدير بدأخلقكم يكون الامر بالسجود حين الخلق والتسوية وهو قول مرجوح والا اي وان لم
تنصبه بمضمر بل يقالوا عطف العاطف بما يقدر عاملا فيه وهو اذكر على الجملة المتقدمة وهي واذ قال ربك ولما
كان بين الجملتين كمال الانقطاع لاختلافهما خبرا وانشاء اضرب عنه بقوله بل القصة باسرها لكن لم يظهر وجه
ما قال اولا عطفه بما يقدر ثم اضرب عنه ثانيا ولعله اشار اولا بهذا العطف اولا كما نقل عن صاحب الكشاف جوانه
ثم اضرب عنه مراعاة للمقولين قوله باسرها اشارة الى ان شرط عطف القصة كونها جملا متعددة فح لايضر
اختلافهما خبرا وانشاء اذ الشرط في هذا العطف تناسب الغرض المسوق له في القصتين وهنا كذلك لان
الغرض فيهما تعداد النعم قوله وهي نعمة رابعة رمزاليه قيل مع ان الاول تحقيق لفضل ادم عليه السلام و هذا
اعتراف بفضله وفيه تامل الاولى وهذا امر بالسجود لادم وهذا نعمة لنا لا نعمة فوقها **قوله** والسجود في الاصل
احتراز عن معنى الشرع فان هذا عام وذلك خاص فالنقل من قبيل نقل اسم العام على بعض افراده تذلل اي
المبالغة في الذل على ما هو مقتضى بناء التفعل مع تطامن اي انخفاض والفظ مع مبشرا الى ان الانخفاض
اصل في مفهوم السجود اللغوي **قوله** قال الشاعر وهو زيد الخيل لما اغار على بني عامر فقتل منهم واسر
وقال بني عامر هل يعرفون اذا بدا ابا مكنف قد شد عقد الدوائر بجمع تضل البلق في حجراته ترى الاكم فيه سجدا
للحوافر ومعناه ان خيله لكثرتها لاترى البلق منها فيها وانها تحفر الاكم والروابي التي تحتها بشدة عدوها فجعلها
لانخفاضها كانها سجدت للحوافر خيله كذا قيل لكن هذا معنى مجازي له فلايتم الاستشهاد به وايضا كما قيل وهذا مبني
على كونه بمعنى الانخفاض لا مع التذلل لانها لاتعقل فتذلل الا ان يكون ادعاء تنزيلا للصورة منزلة
الحقيقي وهو بعيد في مقام الاستشهاد وايضا لا انحناء في هذا الانخفاض والظاهر كون الانخفاض بمعنى
الانحناء فالقول بعموم الانخفاض الى الانحناء وغيره يخالفه الاكم جمع اكام كتب وكتاب وسكن اما لانه يجوز
السكون في كل ما عينه الضم كالرسل او للضرورة او الاكم بالسكون جمع اكمة وهو ما ارتفع من الارض سجدا جمع
ساجد والحوافر جمع حافر لا حافرة وهو في الفرس ونحوه معروف **قوله** وقال اي الشاعر الاخر وهو اعرابي
من بني اسد وقيل هو من شعر هو حميد بن ثور فالاول ان يقال وقال غيره دفعا للوهم وقلن له اسجد
لليلى فاسجدا واسجد من الافعال يعني اي يريد الشاعر بضمير له البعير كانها نزلت البعير منزلة العقلاء لامرهن
بالسجد الذي هو فعل العقلاء قوله اذا طأطأ رأسه اي خفضه ليركب وفيه حذف اي يقال سجد البعير اذا طأطأ

والمراد بالجمع جماعة النساء تضل اي تغيب
حجرات جمع حجرة بالفتح والسكون ناحية الدار

جمع البلق وهو فرس في لونه
سواد وبياض

رأسه والا فربطه بما قبله ركبك فاسجدوا والالف للاشباع اي امتثل الامر بلا تراخ فطأطئه وهذا الشعر
اتم في الاستشهاد مما قبله فالتقديم اوالاكتفاء به احسن واولى قوله على قصد العبادة فلو وضعها ولم
يقصد العبادة او قصد عدم العبادة لايكون سجدوا شرعا بل يكون لغويا **قوله** والمسجود له في الحقيقة
هو الله تعالى دون غيره لانه كفر ولم يشرع في شرع من الشرايع فكيف يكون مأمورا به والمشروع في شرع
يعقوب عليه السلام سجدة التحية والتكريم قال المص في قوله تعالى ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا
الاية تحية وتكرمة فان السجود كان عندهم يجري مجراها مع ان له احتمالا اخر **قوله** وجعل ادم قبلة
لسجودهم كما جعل الكعبة قبلة لسجودنا والبيت المعمور لسجود الملائكة والكرسي قبلة الكروبيين والعرش
قبلة حملة العرش ومطلوب الكل هو وجه الله تعالى كذا في الظهيرية نقله صاحب الدرر لكن كون ذوي
العقول قبلة لايخلو عن ايهام كونه مسجودا له والنسبة الخالصة تدفع هذه الوسوسة ثم حاول وجهه
فقال تفخيما لشانه حيث صار معلما لهم وفيه توصية محافظة حق الاستاد حتى قيل لو جاز السجود في الحقيقة
لنوع ادم فالمعلم احق به لاخراجه المتعلم من حضيض الجهل الذي هو موت حقيقي الى ذروة العلم الذي هو
حيوة حقيقية بخلاف الابوين او سببا لوجوبه اي لوجوبه في نفسه واما وجوب ادائه فبالامر اعني
اسجدوا كما جعل الوقت سببا للنفس وجوب الصلوة ووجوب ادائها فبقوله اقيموا الصلوة **قوله**
وكانه لما شرع في بيان وكونه قبلة لسجودهم او سببا لوجوبه وهذا الاخير لايظهر وجهه لان ذلك يوهم
ان السجود قبل ذلك ليس بواجب لواحد منهم والتزامه خروج عن قضية العقل والنقل الا ان يقال
ان هذا السجود لجميع الملائكة الذين تعلموا منه اما كلا كما هو الظاهر او بعضا كما هو قول البعض سبب وجوبه
ادم عليه السلام فان لهم مقام معلوم في العبادة والسجود ليس بواجب على جميعهم سوى هذا السجود
بل واجب على بعضهم وايراد كان المفيد للظن اما للتحقيق او هذا عادة المص حيث ذكر كلمة الظن ونحوه
في موضع التحقيق وفي القاموس النموذج بفتح النون مثال الشيء والانموذج لحن لكن نقل عن المصباح
تصحيح الانموذج والمص اختاره اي خلقه حاويا لكل شيء مختص بالواحد من المبدعات اذ رأسه مثل
الفلك وروحه مثل الشمس وعقله كالقمر وضحكه كالبرق وصورته كالرعد وشعره كالنبات ولحمه كالارض
وظهره كالبر وبطنه كالبحر وغير ذلك قال في قوله تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون اي وفي انفسكم ايات اذ ما
في العالم شيء الا في الانسان نظير انتهى فثبت ان كان هنا للتحقيق بل الموجودات لا وجه الترقي هو
نموذج ايضا لصفاته تعالى لحيوته وعلمه وقدرته مع كونه ناقصا نموذج لصفاته تعالى ولا يضر كون
صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا والحق ان ترك الترقي المذكور هو الاولى ولهذا لم يتعرض له
في سورة والذاريات كما مر **قوله** ونسخة عطف تفسير لانموذج وهي فعلة بمعنى مفعول ما ينسخ فيها
او منها والثاني هو المناسب هنا اي ان ادم خلق خلقا بحيث ينسخ منها اي ينتقش منه نقشا معنويا
في صحيفة الناظر صور العالم الروحاني والجسماني كما ينتقش في الالواح او منها نقشا حسيا صور الحروف
والالفاظ فاطلاقها عليه السلام استعارة مصرحة اما كونه عليه السلام نسخة لما في العالم الجسماني فظاهر

مثال الشيء معرب نمونه او نموده
او نموذان واصل معناه صورة
تتخذ على مثال صورة الشيء ليعرف
منه حاله قال في المصباح المنير
الانموذج بضم الهمزة مثال الشيء
معرب وان انكره الصاغاني
كذا قيل

ما ذكرنا واما العالم الروحاني فباعتبار تركبه من الروح المجرد والبدن وفي كلامه اشارة الى تجرد الروح والى ان المجردات من العالم موجودة والكلام يرضى به جمهور المتكلمين وايضا كون الروح الانساني نسخة بالمعنى الذي اوضحناه محل تامل قوله وذريعة لهم هذا بناء على ما مر من ان علوم الملائكة وكمالاتهم تقبل الزيادة ولو كانوا في الطبقة الاعلى خلافا للحكماء الاسلاميين الى استيفاء ما قدر لهم اي الى استيفاء بعض ما يمكن لهم من بعض الكمالات العلمية حيث اخبرهم باسماء المسميات فانه عليه السلام ليس ذريعة الى استيفاء جميع كمالاتهم ولكمال ظهوره تسامح في العبارة ووصله الى ظهور ما تباينوا اي ما حصل فيه المباينة بينهم وبين ادم عليه السلام من المراتب والدرجات الموجودة في ادم عليه السلام وهو تهذيب القوى الشهوية والغضبية بحيث صارت مطواعة للعقل متمرنة على الخير وتركبه من اجزاء متباينة كتركبه من قوى متباينة وبهذا التركيب احاطه بالجزئيات باسرها واستنباط الصناعات عن اخرها وكل ذلك مفقود في الملائكة فظهر المباينة واتضح استحقاق الخلافة قوله امرهم جواب لما خلقه اي امرهم امرا تنجيزا بعد الامر امرا تعليقيا كما اختاره المص فعلى هذا سبب الامر بالسجود مجموع ما ذكر في خيرلما وقد اشار في اول الدرس ان السبب انبائه عليه السلام الاسماء والتلفيق بين الكلامين يحتاج الى التوفيق قوله تذللا لما راوا فيه لهم ناظر الى قوله ذريعة للملائكة لهم وقيل هذا ناظر الى قوله ووصله الى ظهور لهم وشكرا ناظر الى قوله ذريعة قوله واللام فيه كاللام لهم اي بمعنى الى اذا اريد بالسجود معناه الشرعي كقول حسان رضي الله تعالى عنه اليس اول من صلى لقبلتكم الى قبلتكم واعرف الناس بالقران والسنن وقبله ما كنت اعرف ان الامر منصرف عن هاشم ثم منه عن ابي الحسن او في قوله اي واللام فيه للتوقيت اذا جعل سببا للوجوب كاللام في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فانها للتاقيت كما ذكره المص هناك قوله واما المعنى اللغوي اي الذي هو المعنى اللغوي عطف على اما المعنى الشرعي اخره عنه اذ حمل اللفظ على المعنى الشرعي هو المتبادر ما لم يمنع عنه مانع وهنا ممكن لما عرفت من ان ادم قبلة له وهو التواضع اما بالانحناء فقط بلا وضع الجبهة على الارض كما المتبادر الاسلم ورجح في المعالم فقال وهو الاصح او بوضع الجبهة على الارض بلا قصد العبادة بل القصد عدم العبادة وكان الامم السالفة تفعل ذلك لمجرد التحية والتعظيم كالسلام بين المسلمين واختاره الامام وكلام المص يميل اليه حيث قال كسجود اخوة يوسف عليه السلام له وكذا سجود ابويه له لم يذكره لكفاية ما ذكر في مطلوبه فان المراد بالسجود هنا وضع الجبهة كما هو الظاهر من قوله وخروا له سجدا وقول علمائنا فلما جاء الاسلام ابطله بالسلام فصار حراما كما نص عليه الثعالبي والائمة الفقهاء يؤيد ذلك فعلم منه ان السجود للمخلوق انما يكون كفرا اذا قصد العبادة واما اذا قصد التحية والتكرمة فليس بكفر لكنه منهي حرام في شرعنا جائز في شرع من قبلنا الى زمان يعقوب عليه السلام وكان اخر ما ابيح من السجود للمخلوق وذهب الاكثرون الى انه كان ذلك السجود مباحا الى عصر رسول الله عليه السلام وبالجملة اتفق العلماء على انه لم يكن سجود الملائكة لادم عليه السلام عبادة لكنهم اختلفوا في كيفية سجودهم فالخص القول في ثلثة الاول ما قدمه المص والثاني المعنى اللغوي فهو يحتمل احتمالين الاول بوضع الجبهة على الارض لا للعبادة بل للتعظيم والتكريم واختاره الامام الرازي والثاني هو التذلل بالانحناء والانقياد بلا وضع الجبهة ومال اليه

الامام

الامام البغوي وبعض ما ذكرنا ما صرح به الامام القرطبي كما نقله ارباب الحواشي وفيه احتمال رابع ليس بمشهور اشار اليه المص بقوله او التذلل قوله والانقياد بالسعي لهم اي المراد هنا لا الانحناء في تحصيل ما ينوط به اي ما يربط به ويعلق معاشهم مفعول به لينوط وضمير ينوط راجع الى الله تعالى وفيه مقال اما اولا فلان المذكور آدم عليه السلام دون اولاده على هذا الاحتمال يجب كون المراد هو وبنوه ولا يخفى ضعفه مع عدم ملايمة ما قبله فان ما ذكر ما قبله سبب لسجود ادم لا بنيه لا سيما اولاده العاصين واما ثانيا فلان المختار المص كون المامورين كل الملائكة والسعي في تحصيل معاشهم غير متصور في شانهم اجمعين فان قسما منهم شانهم الاستغراق في معرفة الحق كما اعترف به سابقا والقول بانه مما اسند الى الكل ما للبعض مجازا تكلف فوق تكلف واما ثالثا فلان صيغة الماضي اعني فسجدوا يحتاج الى التمحل اذ المراد به ح الانقياد والسعي في تحصيل معاشهم الى يوم القيام واما رابعا فلانه لا يلايم الامر التعليقي فان مقتضاه كون السجود متحققا حين التسوية ونفخ الروح والاخبار بالاسماء فلا تغفل ابي واستكبر استيناف بياني نشأ من الاستثناء لكن لما لم يكن السؤال سؤالا عن السبب مطلقا كان او خاصا ترك التاكيد واختير الجملة الفعلية كانه قيل ما فعل فاجيب بذلك ونقل عن ابي البقاء انه حال من ابليس ولو قيل انه خبر الا بمعنى لكن والاستثناء منقطع لا يسلم من تكلفات كثيرة ثم على تقدير كونه حالا يكون حالا موكدة لانه فهم من الاستثناء اما على مذهب المص وهو ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فظاهر واما عندنا وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا على راي فبطريق الاشارة وعلى مذهب اخر وهو ان العشرة الا ثلثة موضوع للسبعة فبطريق الضرورة كما حقق المحقق صدر الشريعة في بحث الاستثناء في كلمة التوحيد وكونه تذييلا موكدا اولى من الحالية قوله امتنع معنى ابي اي امتنع واعرض عن السجود مع تمكنه منه اذ الاباء امتناع مع اختيار فهو ابلغ منه فلذا اختير في النظم الجليل قوله عما امر به بيان لمفعوله المقدر اشارة الى انه مامور بالسجود تمهيد للبيان الاتي من ان الاستثناء متصل وتحمل فيه ما تحمل ولهذا لم يقل عن السجود وله نكتة اخرى وهي ان امتناعه من السجود كانه امتناع عن جميع ما امر به قوله استكبارا اشار الى ان واستكبر من قبيل عطف العلة على المعلول حاصل ما ذكره المص لكن علة حصولية لا تحصيلية ولما كان الحكم مقصودا قدم ابي في الذكر وان كان الاستكبار مقدما في الوجود او هو مؤخر باعتبار ظهوره وتعلقه بما ذكر قوله من ان يتخذه اي يجعل ادم عليه السلام وصلة لهم هذا ان اريد بالسجود معناه الشرعي وجعل ادم قبلة للسجود وقوله او يعظمه لهم ان اريد الاحتمال الاول حين ارادة المعنى اللغوي قوله او يخدمه ان اريد الاحتمال الثاني منه قوله ان يرى الرجل وكذا المرأة اكبر من غيره وهو حرام وان كان الشخص كبيرا في نفسه نسبا وحسبا علما وجاها ذكره تمهيد لذكر الاستكبار قوله بالتشبع في الصحاح المتشبع المتزين باكثر مما عنده بتكبير بذلك ويتزين بالباطل وفي القاموس هو ان يرى شبعان وليس كذلك وهذا مقتضى الصيغة وما ذكر في الصحاح بيان الحاصل لانه مجاز مشهور وهو اشنع واقبح من التكبر ولهذا ورد في الحديث المتشبع بما لم يملك كلابس ثوبي زور نعم ذلك محمود في بعض المكان وفي بعض الاوقات كالمحاربة مع الكفار والتكبر على المتكبر قوله اي في علم الله تعالى اي التعبير بكان وهو يفيد دوام ثبوت الكفر له وسبقه على هذا

الزمان ولم يجر منه الكفر الى هنا لاعتبار علمه تعالى فان ابليس كان كافرا في علمه تعالى ومحكوما عليه بالكفر في الازل
هذا بالنظر الى تعلق العلم في الازل بان ابليس سيكون كافرا وهذا التعلق قديم غير متغير ولا يتعلق عليه الجزاء
واما تعلقه بانه كافر الآن فحادث يترتب عليه الجزاء وهو العقاب واللعن والطرد المؤيد والاخراج من بين الملاء
الاعلى الابدى انه تعالى مع كونه عالما في الازل بانه سيكون كافرا لم يعاتب عليه باللعن والاخراج فقوله او صار منهم
اشارة الى ان كان بمعنى صار المفيد للانتقال اى صار كافرا بعد ما كان مؤمنا ظاهرا او حقيقة فتعلق علمه تعالى
بانه صار كافرا الان واستحق العتاب وهذا مقابل لعلمه تعالى بالتعلق القديم بانه سيكون كافرا لا مطلق العلم فانه تعالى
لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وهكذا في كل موضع يقابل فيه الامر لعلمه تعالى فاحفظ هذا فانه
ينفعك في مواضع شتى **قوله** باستقباحه متعلق بصار اى تحول وانقلب حاله الى الكفر بسبب استقباحه امر الله تعالى
اذ الاستقباح انكار وهو كفر ولك ان تقول انه متعلق بكان في علم الله ايضا فان علمه تعالى تعلق في الازل بانه سيكون
كافرا بسبب استقباحه امره تعالى **قوله** لا بترك الواجب وحده فانه لا يوجب الكفر عند اهل السنة اذ عدم فعل
الفرض واكتساب المعاصي بدون انكار واستحلال لا يضر الايمان عندهم **قوله** والاية تدل الخ وهذه المسئلة قدم
بيانها لكن ذكرها التمهيد بيان ابليس والتقييد بقوله ولو من وجه تدل على ان ادم افضل سواء كان السجود له
بالمعنى اللغوى او جعل قبلة او المراد السعي في خدمته اما في الاول والثالث فظاهر واما على الثاني فلانه لما دل جعل
الكعبة قبلة على انها افضل البقاع كذا جعل قبلة لسجودهم يدل على افضليته ومثل هذا كاف في هذا المطلب **قوله**
ولو من وجه لانه لا يلزم التفضيل من كل الوجوه ولا تدعى ايضا ذلك فانهم قد يفضلون بحسب التجرد عن العلائق
الجسمانية والقرب منه تعالى قربا معنويا وعليه يحمل قول المص في سورة النبأ حيث قال فان هؤلاء الذين هم
افضل الخلائق واقربهم من الله تعالى وقال مولانا سعدى هناك ليس المراد بالافضلية الاكثرية ثوابا حتى يخالف
لما عرف من مذهب اهل السنة بل الكثرية المناسبة مع الله تعالى في النزاهة وقلة الوسائط فقوله واقربهم تنبيه على
ذلك فالمص طاب الله ثراه اشار الى هذه النكتة الجليلة بقوله ولو من وجه فمن لم يفهم تلك الاشارة فقد غفل
عن تلك النكتة نقل عن فخر الاسلام انه لا طائل تحت والاحسن الكف عنه انتهى ووجهه ما ذكرنا سابقا فتذكر
قوله وان ابليس كان من الملائكة اى ان الاية تدل ايضا على ذلك والا لم يتناوله امرهم فلا يلزم ان يكون عاصيا
بعدم السجدة له فضلا عن كونه كافرا ومعلوم ان ابليس لم يؤمر بالسجود مستقلا فالظاهر كونه داخلا تحت الملائكة
ولم يصح استثناؤه منهم لان الاصل في الاستثناء الاتصال لكونه حقيقيا وكون الانقطاع مجازا **قوله** ولا يرد على
ذلك الخ جواب عن معارضة بان هذه الاية تدل على انه ليس من الملائكة بل من الجن فاجاب بجوابين باستناد انه كان
من الجن فعلا ومن افراد الملائكة نوعا وهذا الكلام بناء على ان الملائكة ليسوا بمعصومين ولا يخفى ومنه حاصل كونه من
الجن مجاز فلا يزاحم ما ذكرنا من كونه من الملائكة حقيقة **قوله** ولان عباس رضي الله تعالى عنهما روى الخ فهذا النوع
من الملائكة غير معصومين اذ التوالد من القوى الشهوية وصاحبها لا يخلو عن الوقوع في المعاصي ونقل عن علم الهدى
يحتمل ان يكون المعنى صار من الجن وكان ملكا فغير الله صورته وطبعه وسيرته الى صورة الجن وطبعهم وسيرتهم
بعد قصده الى الاباء والاستكبار والكفر فصار ممسوخا كما كان بعض بني ادم صاروا اوقردة وخنازير انتهى

وقد روى انه عبد الله تعالى ثمانين الف سنة واعطى الرياسة والخزانة في الجنة كذا في الحاشية الخسروية

قوله بعد قصده الى الاباء الخ يدل على انه صدر منه حين كونه ملكا فصار بسبب هذا العصيان ممسوخا
فلا يشفي العليل بل ازداد العطش للغليل فانه ان اراد تنزيه ساحة الملائكة فلا يفيد والا فلا حاجة الى
القول بالمسخ مع ان حسن الادب مع الملائكة مستحسن جدا الا يرى ان مثل هذا قيل في هاروت وماروت
ولم يرض به العظماء وقد نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وغيره خلاف المتبادر وقال صاحب الكشاف
ويجوز ان يكون منقطعا وهو اخرى والاولى لان الائمة عدوا المنقطع من الاستثناء ولو مجازا وقد حمل
الشيخان في مواضع عديدة من القران الاستثناء على المنقطع وليت شعري ما المانع هنا على الحمل المنقطع حتى
تحملوا بالتكلفات البعيدة والقول بان قوله تعالى اذ امرتك قد دل على انه من جملة المامورين فالقول بانقطاع
الاستثناء مخالف لمنطوق الاية ليس بشئ لانه مامور به اما بالتغليب او بالدلالة النص كما قرره المص نقلا عن الزجاج
كدلالة قوله تعالى ولا تقل لهما اف الاية على حرمة الضرب والشتم وغير ذلك مما لا يحصى وتسليم دلالة هذه على
تلك الحرمة دون دلالة تلك الاية على ذلك الامر تحكم باطل فاذا حمل الاستثناء على المنقطع يحصل التفصي عن المقال
في شان الملائكة مع انا مامورون بحسن الادب معهم والايات الدالة على طاعتهم وعدم مخالفة امر ربهم
آبية عن مثل هذا التكلم في حقهم قال تعالى والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون
ما يؤمرون وقال المص في تفسير قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون لا يعملون قط ما لم يؤمروا به
والايات الدالة على عصمتهم ظاهرة في العموم ولا قرينة قوية على التخصيص وما روى عن ابن عباس رض عنهما
من ان الملائكة نوعان نوع مجبر دون مطهرون ونوع ليسوا كذلك خبر واحد ولا يزاحم الاية المذكورة ولا
يخصصها واما هذه الاية فلا دلالة لها على عدم العصمة الا على تقدير واحد وهو كون الاستثناء متصلا وعدم
الالتفات الى تاويل من زعم ولا موجب لالتزام هذا الوجه الا كون الاصل في الاستثناء متصلا وهذا انما يتم
اذا لم يعدل عن هذا الاصل اصلا وعدوله عنه اكثر من ان يحصى والعجب من المص انه مال الى هذا الوجه
البعيد هنا مع انه اخذ بالاحوط في مثل هذا ولم يرض به في قصة هاروت وماروت وحكم هناك بان ما روى
في شانهما فحكى عن اليهود فلو لم يكن العصمة لهم على العموم لما كان لرد ذلك وجه فتدبر فان العقل يحير **قوله**
ولمن زعم الخ والحق مع من زعم والله تعالى اعلم انه كان جنيا لانه خلق من نار لقوله تعالى حكاية عنه قال انا خير
منه خلقتني من نار الاية وكل من خلق من نار فهو جن نشأ بين اظهر الملائكة الاظهر منهم اى بين الملائكة
لحكمة دعت اليه وقد اعطى الرياسة والخزانة في الجنة والى ذلك اشار بقوله وكان مغمورا اى مستورا بالالوف
بالالف ولما كان هذا وجها مصححا للتغليب قال فغلبوا بالفاء فباعتبار التغليب يتناوله الامر وصار الاستثناء
متصلا بلا ادعاء انه من الملائكة حقيقة يكفي كونه منهم مجازا فان التغليب من المجازات كما صرح به في المطول **قوله**
او الجن ايضا كانوا مامورين اخره لان الوجه المذكور وان دل على كونهم مامورين لكن ان الجن سجد والادم وايضا
سبب سجود الملائكة كما عرفته مفصلا ليس متحقق في الجن وهذا يزاحم ما ذكر من ان الاصل وايضا الخ لكن عدم النقل
لا يقتضي العدم وايضا السبب غير منحصر فيما ذكر من تعليم ادم الخ وعلى هذا جوز هذا مرجوحا فقال او الجن
ايضا الخ ولم يتعرض التغليب هنا لعدم حسنه هنا بخلاف ما سبق فانه بين وجه حسنه بقوله نشأ بينهم الخ وهذا

منف في جميع الجن لكن لا كلام في جوازه بل الابعد ان يقال وهذا من قبيل الاحتباك فان الظاهر ان مراده
انه من قبيل دلالة النص قوله والضمير في فسجدوا راجع الى القبيلتين لا ينافيه اذ المراد القبيلة المنطوقة و
والمفهومة وهذا ممكن في ارادة ابليس فقط ففي الموضعين يمكن اعتبار الوجهين قوله لكنه استغنى الخ اى
ان لفظ الملائكة تدل على لفظ الجن فعلم بذلك كونه مامورا به قوله فانه اذا علم الخ بيان وجه الدلالة وعدم
اختيار العكس مع الاشارة الى ان الملائكة افضل من بررة الجن قوله وان من الملائكة من ليس بمعصوم عطف
على ابليس في قوله ومنهم ابليس قوله ولمن زعم الخ كالجملة المعترضة وهذا بناء على ما ارتضاه من انه ملك نقل
عن شرح التأويلات لعلم الهدى زوال العصمة عن افراد الملائكة تحقق المعصية منهم جائز اذا تعلق به عاقبة
حميدة لا ذميمة بخلاف الانبياء عليهم السلام عندنا حيث لا يجوز وجود المعصية منهم من طريق الحكمة وان كان
متصورا من حيث ذات الفعل انتهى ونقل عن ابي معين النسفي في عقيدته انه قال اما الملائكة فكل من وجد
منه الكفر فهو من اهل النار وعليه العقاب كابليس وكل من وجد منه المعصية لا الكفر فعليه العقاب دليله قصة
هاروت وماروت انتهى وانت تعلم ان قصة هاروت محكية عن اليهود كما يصرح به المص وارباب العقائد
فلا دلالة على مدعاه واما ابليس فقد عرفت ايضا انه بناء على احتمال واحد مرجوح لا يجب المراجعة اليه فاين
الدلالة على ما ذكر مع ان النصوص القاطعة دلت على عصمة عموم الملائكة فاتضح بهذا ضعف ما نقل عن شرح
التأويلات فان المعصية اما كفر او غيره يترتب عليه الشقاء المؤبد او العقاب في الجملة فما معنى قوله تحقق المعصية
منهم جائز اذا تعلق به عاقبة محمودة ولو سلم ذلك في الثقلين لا يسلم في الملائكة المعصومين ثم نقل عن بعض
التفسير انه قال واما وصف الملائكة بانهم لا يعصون ولا يستكبرون فدليل لتصور العصيان منهم ولولا تصوره
لما مدحوا به لكن طاعتهم طبيعي وعصيانهم تكلف وطاعة البشر تكلف ومتابعة الهوى منهم طبيعي ولا يستنكر
من الملائكة صدور العصيان مع قصة هاروت وماروت انتهى قوله فدليل لتصور العصيان ضعيف اذ الكلام
في الصدور لا في التصور والاية الكريمة تدل على انتفاء صدور العصيان والاستكبار في عموم الاوقات حيث دل
النفي على العموم على ان كلامه منقوض بقوله تعالى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد فما هو جوابكم فهو جوابنا
وقصة هاروت وماروت قد عرفت مرارا انه محكي عن اليهود قاتلهم الله انى يؤفكون قوله ولعل ضربا من الملائكة لا يخالف
الشياطين اى الجن كما يدل عليه ما في سياق قوله لا يقال وانما يخالفهم بالعوارض والاختلاف بالعوارض لا يوجب
الاختلاف بالذات كما صرحوا به في عامة الكتب فيكون ذلك الضرب من الجن لا ضربا من الملائكة الا يرى ان البررة
والفسقة كلاهما انسان وكذلك هنا قوله والجن يشملهما اى الشياطين والجن مطلق والملائكة بحسب
الاشتقاق لانهم كالجن مستورين عن اعين الناس قال تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا يعني الملائكة
قاله المص ومراده ان الجن يطلق على الملائكة عموما باعتبار الاشتقاق فالمراد بالجن في قوله تعالى كان من الجن معنى
عام للجن المعهود ولضرب من الملائكة لا يخالف الشياطين وكان ابليس منهم فيصح الجمع بين كونه من الملائكة
ومن الجن قوله كما قاله ابن عباس رضه لانه قال ان من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن وهذا عين ما قاله
اولا وذهب البعض الى الفرق بينهما وهو تعسف اذ معنى يقال لهم الجن يطلق عليهم الجن من اطلاق العام

وانما قال فان الظاهر لاحتمال ان يكون مراده
ان في الكلام حذفا يدل عليه المذكور والفرق
بينهما ان في صورة دلالة النص لا حذف وفي
بل المذكور يدل عليه بدلالة النص على اللفظ
صورة الحذف يدل المذكور على الدلالة
المذكور يدل على المعنى باحدى الدلالات
الاربعة كذا في التوضيح في اواخر بحث
مقتضى النص والى كلا الاحتمالين
اشرنا هنا فلا تغفل
منه

على الخاص

على الخاص كانه غلب عليهم اسم الجن يتبادر منه حين ذكر مع ان اطلاق الجن باعتبار الاشتقاق عام لجميع
الملائكة لاستتارهم من الاعين كما مر قوله ولذلك اى ولعدم مخالفته الشياطين بالذات صح عليه التغير
والهبوط لكونه مستعدا لهما بذاته كذا قيل وهو مؤيد لما قلنا من ان الاصح كونه من الشياطين هو الاولى من عده
من الملائكة قوله لا يقال كيف يصح ذلك اى عدم مخالفة الملائكة المذكورين الجن بالذات اى لا يصح اذ انكار
الكيفية انكار للصحة كناية لما روت عائشة رضه حديث صحيح رواه مسلم قوله لانه كالتمثيل لما ذكرنا اى كايراد المثال
لما ذكرنا من قوله ولعل ضربا من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات فان اتحادهما بالذات يقتضي اتحاد مادتهما وههنا
كذلك اذ الجوهر المضيء نوع تحته صنفان مكدر بالدخان ونور مصفاة مهذبة فحقيقتهما وهي الجوهر المضيء
واحدة فاختلاف الملائكة والجن بالعوارض بعد اتحادهما بالذات واستوضح بالرومي والحبشي فانهما متحدان في
الحقيقة وهي الانسانية مختلفان بالعوارض الكلية لكن هذا الكلام يقتضي عدم مخالفة جميع الملائكة الشياطين
كما يشعر به قوله فان المراد بالنور الجوهر المضيء والنار كذلك الخ فانه كالصريح فيما ذكرنا مع ان مدعاه كون ضرب
من الملائكة كذلك وايضا المتبادر من الجوهر المضيء الاضاءة بالذات لا ما كان حاصلا من النار بعد التصفية
وايضا النور من الاعراض كما اعترف به في اوائل سورة الانعام واوضحه في سورة النور بالتوسع في الكلام
والنار جوهر لطيف حالا في محلها وبين العرض والجوهر بون بعيد الا ان يقال المراد بالنور والنار هنا ما قام
بذاته غير حال في محل لا ما هو المتعارف فح يراد بالنور جوهر مضيء بذاته لا ما كان حاصلا من النار اذ الظاهر ان خلق
الملائكة متقدم على خلق النار لا سيما حملة العرش وسكانه متقدم على النار فان قيل الكلام في ضرب من الملائكة
لا المطلق قلنا قد عرفت ان بيانه يقتضي العموم وان ادعى الفرق فعليه البيان والله المستعان وايضا طبيعة النار
على فرط الحرارة والاحراق فاذا صارت مهذبة مصفاة ونورا بقي الحرارة والاحراق كما هو محسوس وثابت بالاتفاق
ولو خلقت الملائكة منها اما ان يلتزم الحرارة والاحراق فيهما او يقال انها زالت بعد الخلق منها وكلاهما ضعيف
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الحرارة والاحراق اذا زالت عن النار لم يبق حقيقة النار فصارت حقيقة
اخرى فيختل ما قصده ولا ينال ما رامه وبالجملة ما وقع في الخاطر الفاتر ان كلام المص هنا مختل من وجوه شتى
تعرف بالتأمل الاخرى وقد اشرنا الى ذلك بالوجه الاولى قوله ومتى نكصت اى رجعت قهقرى لانه مفهوم النكص
جذعة بالجيم والذال المعجمة اى حديثة طرية وجعل بعضهم من الجدع بالدال المهملة بمعنى البقية والاول هو المناسب
للمقام قوله الى الحالة الاولى وهي الاختلاط بالدخان والاشكال بان ما ذكره المص في تفسير قوله تعالى والجان
خلقناه من مارج من نار لا دخان فيه ينافي ما ذكره هنا من انهم خلقوا من نار مخلوط بالدخان مدفوع بان في
في الحس لا دخان فيه وهو الذي اراده هناك واما في الواقع فمخلوط بالدخان وهو الذي اراده هنا قوله وهذا
اشبه اى القول بجواز كون ضرب من الملائكة موافقا للجن بالذات اشبه بالصواب من القول بتغايرهما بالذات
واوفق للجمع بين النصوص لعدم الاحتياج الى القول بالتغليب او الاستثناء المنقطع او القول بالثبوت بالدلالة
الى غير ذلك وانت تعلم ما فيه من حمل الايات الناطقة بنزاهتهم وعصمتهم اجمعين وغير ذلك مما ثبت ببيان
العلماء ان ليس لهم ذكورة ولا انوثة ولا اكل ولا شرب حتى صرح المص في تفسير قوله تعالى وقال ما نهيكما ربكما عن

من القول بكونه جنا فعلا واطلاق الجن
على معنى غير متعارف اعني خازن الجنة
ونحوه
منه

هذه الشجرة الان تكونا ملكين الاية ان للملائكة الكمالات الفطرية والاستغناء عن الاطعمة والاشربة ولا دليل
اصلا على التفرقة بين ملك وملك من هذا الوجه قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد النسفية اذ لم يرد
باتصافهم بالذكورة والانوثة نقل ولا دل عليه عقل ثم قال ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب
الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم انتهى فاستوعبني الحيرة ثم الدهشة في ان عظماء العلماء و
كيف يتجاسرون على الهفوة صدرت من ارذل القوم واردئهم وما وقعوا فيها وقعوا قصة ابليس مع هاروت
وماروت والامر في ذلك سهل والتوفيق بين النصوص على وجه حررناه مستحسن **قوله** واوفق للجمع لما نقل
عن شرح التاويلات لعلم الهدى ليس في القران ولا في الاخبار ان الملائكة لم يخلقوا الا من نور قلنا قد سبق الرواية
عن ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها خلقت الملائكة من نور الخ والملائكة جمع محلى باللام ولا قرينة للعهد
فيتعين الاستغراق وهذا قاعدة مقررة في الاصول فيستدل به على ان الملائكة لم يخلقوا الا من نور كما استدل امير
المؤمنين ابو بكر رضي الله تعالى عنه بقوله عليه السلام الائمة من قريش على ان الخلافة لا تتجاوز قريشا فتلقي الامة
بالقبول بناء على ان اللام في الائمة للاستغراق لما ذكرنا وتسليم هذا دون ذلك مكابرة صريحة ورافعة للامان مع
ان اكثر المؤلفين من السلف والخلف عرفوا الملائكة بانها اجسام نورانية لا فقرب الاجماع على ذلك وسند
ذلك الخبر الصحيح المذكور قوله بل ورد في الاخبار انها خلقت من غير نور ايضا فقد روي ان نهرا تحت العرش
اذا اغتسل فيه جبرئيل وانتفض تخلق من كل قطرة يقطر منه ملك جوابه ان ما قطر من النور يكون نورا وان كان
اصل المادة ماء وانقلاب الماء هواء كما كان صحيحا صح انقلابه نورا حين يقارن نورا وما في الخبر ايضا من قال
سبحان الله وبحمده خلق الله تعالى منه ملكا يسبح الله تعالى فمعناه خلقه من اجل ذلك ملكا لا انه خلق ملكا من نفس
هذا القول على انه مادة له وقوله وفي الخبر ان الله تعالى خلق ملائكة من النار وخلق ملائكة بعضها من الثلج وبعضها
من النار وكان تسبيحها سبحان الذي الف بين الثلج والنار يعارض ما روى مسلم رحمه عن عائشة رضي الله تعالى فلا يقاومه
لقوته فلا نحتاج الى التوجيه ويمكن الجواب بهذا عن الخبرين المذكورين اولا والا فيمع مخالفة للحديث الصحيح يكون التوقيف
في الكتب المعتبرات منتقض بذلك والتزام ذلك خارج عن الانصاف **قوله** ومن فوائد الاية استقباح الاستكبار
عبر بالفوائد لان ذلك لا يدل عليه الاية لا عبارة ولا اشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل هي مستنبطة منها ولو بمعونة
القرينة استقباح الاستكبار حيث علل ترك المامور به بالعلو والتكبر وفيه زجر عظيم عن كبر لئيم لانه من صفات
رب كريم فمن نازعه فيه فقد لقي الشقاء المؤبد في الدار الجحيم وانه قد يفضي الى الكفر سبب كفر ابليس المطرود لا ترك
السجود **قوله** وترك الخوض في سره وانما قال الخوض اي التعمق والجربزة لان طلب السر في الجلاء وحسبما ساعده
الشرع والعقل السليم محمود غير مردود الا يرى انهم حاولوا بيان النكتة في الامر بالصيام والزكوة وسائر الاحكام
قوله وان الامر اي وان الاصل في الامر الوجوب عند الجمهور ما لم يمنع مانع ومن ادلة كونه للوجوب هذه الاية الكريمة
فانه تعالى ذم ابليس وانكر عليه ترك السجود بقوله ما منعك ان تسجد اذ امرتك والاستفهام للانكار الواقعي و
والانكار والاعتراض انما يتوجه اذا كان الامر للوجوب فدل هذه الاية الجليلة على ان الامر حقيقة في الوجوب
وفيما عداه مجاز وتمام البحث في الاصول **قوله** وهو كافر على الحقيقة اي حال ايمانه وهو ماخوذ من قوله وكان

كانه رحمه الله تعالى لم يلتفت الى ما نقل
عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لانه خبر
احاد كما عرفت

وان كان اصل المادة ماء اشارة الى انه
يجوز ان يكون ذلك الملك من النور
اذ لا دليل على كونه من الماء بل اغتسال
جبرئيل ربما يؤيد

من الكافرين

من الكافرين اذ المراد كما عرفت انه من الكافرين في علم الله تعالى الازلي وهذه مسئلة الموافاة ومعناها
ان العبرة بالايمان الذي يوافي العبد عليه اي ياتي متصفا به في اخر حيوته واول منازل اخرته نقل عن النسفي
انه قال في شرح التمهيد ما حاصله ان الشافعي يقول ان الشقي شقي في بطن امه وكذا السعيد فلا تبديل
في ذلك ويظهر ذلك عند الموت ولقاء الله تعالى وهو معنى الموافاة والماتريدية يقولون يمحو الله ما يشاء و
ويثبت فيصير السعيد شقيا والشقي سعيدا الا انهم يقولون من مات مسلما تخلد في الجنة ومن مات كافرا
تخلد في العذاب باتفاق الفريقين فلا ثمرة للخلاف اصلا الا انه يصح منه ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى
بقصد التعليق في المستقبل حتى لا يكون شكا في الايمان حالا ولا حاجة لتاويله والماتريدية يمنعون ذلك
مطلقا كذا قيل قيد مطلقا ليس على ما ينبغي اذ المنع اذا كان للشك واذا كان للتادب او للتبرك بذكر الله تعالى
او للتبري عن تزكية نفسه فلا منع غاية الاولى تركه لانه يوهم الشك ولهذا قال مشايخنا لا ينبغي ان يقول
ذلك دون ان يقولوا لا يجوز ويلزم لكلامه ان من علم الله تعالى انه يموت على الايمان فهو مؤمن على الحقيقة
وان كان بحكم الحال كافرا واطلاق المؤمن على من لم يصدق ولم يقر بعد باعتبار ما يترتب عليه من النجاة او الهلاك
في اطلاق الكافر فالمراد بالحقيقة ههنا في الواقع ونفس الامر لا مقابل المجاز فان اطلاق المؤمن على الكافر حالا وبالعكس
مجاز اتفاقا وان اريد بالايمان حصول المعنى فهو حاصل في الحال والنزاع لفظي **قوله** اسكن اي فيه اشارة الى ان
اسكن من السكنى بمعنى اتخاذ المسكن فمعنى اسكن ههنا اتخذ المسكن انت وزوجك الجنة فتكون الجنة مفعولا به لا
مفعولا فيه اذ لا معنى له واما اذا كان المعنى اسكن اي صر ساكنا على انه ماخوذ من السكون ضد الحركة فيكون الجنة
مفعولا فيه بتقدير في اذ النحاة جوزوا نصب ما بعد دخل وسكن ونزل من الظروف المعينة كما صرح به عبد الرحمن
الامدي في تعليقاته على العصام وصرح به ايضا الامام البركوي في بعض كتبه فعدم كون اسكن من السكون ضد الحركة
عدم ذكره كما ذهب اليه اكثر ارباب الحواشي حتى قال النحرير التفتازاني يدل على كونه من السكنى ذكر متعلقه بدون في
وتبعه كثيرون بلا وجه لمعنى السكون في الجنة مقابل الحركة فانه لا منع عن الحركة فيها قوله لانها اي السكنى استقرار
ولبث سواء كانت بالحركة او السكون اشارة الى ما ذكرناه **قوله** ليصح العطف عليه اذ لا يجوز العطف عليه بدون
فصل سواء كان ضميرا منفصلا او غيره كما هو المشهور وانما اختير العطف لافادة التبعية جزما واما اذا قيل اسكن
وزوجك على ان زوجك منصوبا على انه مفعول معه فافادة التبعية غير ظاهرة فان الظاهر العكس لان مع داخل
في المتبوع في الاغلب والاكثر الا ان يأول اسكن معك زوجك كما قال في سورة طه في قوله تعالى فاتبعهم فرعون
بجنوده والمعنى فاتبعهم فرعون نفسه ومعه جنوده او يقال ان مع داخل في التابع كما صرح به قدس سره
في شرح المفتاح في بحث متعلقات الفعل واما ما قيل واما ايراد زوجك بدون التاكيد بان يكون منصوبا على انه
مفعول معه فلا يصح لان المعية غير مقصودة كيف وادم عليه السلام مقدم في سكنى الجنة من حواء على
ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فضعيف اذ المعية لا يقتضي اتحاد الزمان واستوضح بقوله تعالى
واسلمت مع سليمان لله رب العالمين وتفصيل المقام في قوله تعالى ودخل معه السجن فتيان قال مولانا سعدي
انتهى الكلام هناك **قوله** وانما لم يخاطبها حيث لم يقل اسكنا مع انه اوجز تنبيها على ان ادم عليه السلام المقصود

بالحكم والمراد بالحكم ههنا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والمعطوف عليه تبع له كما انها في الخلقة كذلك على
ماروى السدى عن ابن مسعود وابن عباس وناس من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ان الله تعالى
لما اخرج ابليس من الجنة واسكنها ادم بقي فيها وحده وما كان معه من يستأنس به فالقى الله تعالى عليه النوم
ثم اخذ ضلعا من جانبه الايسر ووضع مكانه لحما وخلق منه حواء فلما استيقظ وجدها عند رأسه قاعدة
فسئلها ما انت قالت امرأة ولم خلقت قالت لتسكن الى فقالت الملائكة تجربة لعلمه عليه السلام من هذه قال
امرأة قالوا لم سميت امرأة قال لانها من المرء اخذت فقالوا ما اسمها قال حواء قالوا لم سميت حواء قال لانها
خلقت من شئ حي كذا في الارشاد ومعنى التبعية في الخلقة ظاهر ومعنى التبعية غير واضح اذ وجوب الامتثال
او الامتثال سواء فيهما وتقدم الامر باسكن ادم عليه السلام لا يقتضي التبعية في الحكم والا لكان الامة بعد
عصر النبي عليه السلام تابعون للصحابة في عموم الاوامر بل صغار الصحابة تابعين لكبارهم الان يلتزم ذلك وفيه
مقال بين الائمة ولو قيل وانما لم يخاطبهما اذ اكثر الخطاب مع الرجال كما هو دأب القران المجيد ولهذا خص
النداء به عليه السلام حيث قيل يا ادم وهذا اولى مما قيل وتخصيص اصل الخطاب به عليه السلام للايذان في اصالته
في مباشرة المأمور به لما ذكرناه من انه لا معنى للاصالة في مباشرة المأمور به فان القول بان مباشرة الصلوة
مثلا اصل للرجال والنساء تابعة لهم ليس بمستحسن مع ان الخطاب لهم ظاهرا **قوله** الجنة دار الثواب لانها
المعهودة في الشرع والحاضرة في اذهان المؤمنين والى ذلك اشار بقوله لان اللام للعهد ولا معهود غيرها لانها
مع كونها حاضرة في الاذهان قد سبق ذكرها في هذه السورة الكريمة دون بستان الارض وان ذكرت في موضع اخر
منه واما حمل اللام على الجنس باحد اقسامه الثلثة فلا صحة له ههنا نقل عن القرطبي انه حكى عن بعض المشايخ ان اهل
السنة مجمعون على انها جنة الخلد التي هي اهبط ادم منها عليه السلام **قوله** ومن زعم وهم المعتزلة بناء
على ان الجنة عندهم غير موجودة الآن خلقها الله تعالى امتحانا اى معاملة الامتحان لادم ولم يذكر حواء لما ذكر
والابتلاء بالتكاليف سنة الله تعالى قديمة وان اتمامها كما امر غير واقع سلفا وخلفا وناهيك قوله تعالى كلا لما
يقض ما امره فالظاهر هو السلب الكلي لا رفع الايجاب الكلي ولهذا قال المص في تفسير تلك الاية اذ لا يخلو احد عن
تقصير ما وهذا من نتايج هذه القصة ومنها ايضا ان العبد اذا تدارك عصيانه بالتوبة والندامة فليس
ذلك عيبا لازالته **قوله** فقال انه بستان لان الجنة تطلق عليه لغة كما عرفت في تفسير قوله تعالى ان لهم جنات
تجري الاية فلسطين بكسر الفاء وفتحها قرية بالشام او قرية بالعراق وقوله او بين فارس وكرمان لعله اشارة
الى الثاني وحمل الاهباط وهو النزول من العلو على سبيل القهر بخلاف الانزال فانه اعم كما في الراغب ولما كان في هذا
الحمل نوع بعد ايده بقوله كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا الاية لكن في هذه الاية النزول من علو كما نبه عليه المص
وقيل ويجوز ان يكون ذلك البستان في موضع مرتفع وهذا القدر غير كاف ما دام عدم ثبوت ارتفاع ارض
الهند وفيه تكلف شاهد على ضعفه واختلفوا في ان الجنة تكليفا فذهب قوم الى انه لا تكليف اصلا فيها وذهب
اخرون الى انها لا تكليف فيها بعد الحشر وقبله فيها ذلك ويؤيد هذا الاخير ما في اللباب من قوله والصحيح ان ذلك
الاسكان مشتمل على اباحة وهي الانتفاع بجميع نعم الجنة وعلى تكليف وهو النهي عن اكل الشجرة وقيل وعلى هذا

ستق عوبة

ستق عوبة ادم واجب وكلام المص يومي حيث قال امتي ناهنا ومبالغة في تحريمه ووجوب الاجتناب عنه
فيما سيأتي ثم كونها دار تكليف بالنسبة الى الملائكة ينبغي ان لا يختلف فيه سواء كان بعد الحشر او قبله اما الثاني فظاهر
واما الاول فلقوله تعالى عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما امرهم الاية فلا تغفل وكون الملائكة مكلفين
صرح به في تفسير قوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم الاية **قوله** واسعا اى اكلا رغدا وقيل حال بتأويل راغدين
او بلا تأويل للمبالغة والرغد الهني الذي لا عناء فيها الرغد بفتح الغين وسكونها والرغيد الواسع ونقل
عن الجوهري بالضم ايضا والمفهوم من كلامه ان الوسعة معتبر في مفهوم الرغد والتفسير بالهني لا يوهم خلافه
قوله اى مكان من الجنة شئتما والتعميم بقرينة شئتما والاحيث للمكان المبهم فلا حاجة الى ما قيل لاقتضاء
ظاهر الابهام والمقام وانتفاء المانع وافادة قيد المشية العموم مما صرح به ائمة الاصول وسع الامر عليهما
بحيث ابيح لهما الاكل منها ولم يمنعا عن بعض المواضع الجامعة للمأكولات حتى لا يبقى لهما عذر في تناول
ما منعا عنه بقوله ولا تقربا هذه الشجرة ولو لم يوسع لامكن العذر في التناول المذكور وان لم يفد قيل ولم يجعله
متعلقا باسكن مع انه اظهر لوقوع الفاصل وايضا توسيع الاكل يستلزم توسيع السكنى كما يدل عليه قوله تعالى
فكلا من حيث شئتما في موضع اخر فلا حاجة الى القول بالتنازع وان لم يكن قبيحا ازاحة اى ازالة للعلة اى العذر
بان يميل في مأكول مخصوص لما جبل عليه الانسان من السأمة وانقطاع الرغبة في مأكول واحد وعن هنا قال
بنو اسرائيل لن نصبر على طعام واحد الفائتة للحصر اى انها قد سبقت الحصر فلم يدركها كناية عن الكثرة العرفية
من الغير المتناهي **قوله** فيه مبالغات من وجوه منها المنهي عنه الاكل منها فنهى عن الشجرة المأكولة كما ان الحرمة في
الميتة اكلها واسندت الى نفسها وكذا قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية الخ ولا ئمة نزاع في ان الحرمة المضافة
الى الاعيان هل هي حقيقة ام مجاز ومنها ان المعصية مع كونها مترتبا على الاكل رتب على القرب كالعصيان المرتب
على الزنا رتب على قربها ومنها ان الظاهر ان يقال فتعصيا مثل قوله تعالى وعصى ادم ربه الاية فعبر بالظلم
الذي قيل في حقه الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم كما صرح به في اواخر سورة هود ومنها التعبير بقوله
من الظالمين فانه ابلغ من القول فتكونا ظالمين كما قالوا زيد من العالمين ابلغ من زيد عالم لجعله عريقا في العلم
ابا عن جد وكذا تكونا الدلالة على الدوام وان كان المعنى فتصيرا من الظالمين فاتضح معنى الجمع في مبالغات **قوله**
مبالغة في تحريمه اى القرب اشارة الى ان النهي للتحريم والى ان النهي عن الشئ يستلزم الامر بضده ولهذا
قال ووجوب الاجتناب عنه القرب وسيجئ التنبيه على كونه للتنزيه فيكون الاجتناب راجحا لا واجبا
والمختار عنده ما ذكره هنا ويستفاد منه ان الجنة دار التكليف في الجملة كما سلف تحقيقه **قوله** يأخذ اى الميل
بمجامع قلبه اى اطرافه وجوانبه كان كل طرف منه مجمع للخواطر ويلهيه من الالهاء اى يشغل ذلك الميل القلب
الذي هو محل العلم بالمحاسن والمقابح ولكون القلب محل ادراكه خص بالذكر كما روى اخرجه ابو داود عن
ابي الدرداء رضي الله تعالى عنه مرفوعا كما قيل والمعنى حبك الشئ يعمي من الاعماء بمعنى الاخفاء مجازا اى يخفي
المحبة عنك قبحه فيرى حسنا حتى يؤدي الى التناول فتهلك هذا في المبصرات قوله ويصم يجعلك اصم عن سماع معايبه
ومثالبه والصمم مجازا ايضا ولما كان طريق معرفة الحق والباطل منحصرة في البصر والسمع خصا بالذكر **قوله** فينبغي ان لا يحوما

اذا الحوم وهو الطواف والوقوع حول ما حرم عليهما اى طرفه يجلب المحبة ويشغل عن حرمته فيخاف الوقوع
فيه بغتة بلا شعور ولهذا نهى الله تعالى عن قرب المنهى عنه فى مواضع كثيرة **قوله** وجعله سببا عطف على
قوله تعليق النهى والضمير فى جعله راجع الى القرب قوله الذين ظلموا انفسهم فسر الظلم بظلم نفسه بناء على
ان الظلم معناه وضع الشئ فى غير موضعه دون التصرف فى حق الغير فانه لا يراد ههنا قوله بارتكاب المعاصى
ناظر الى كون النهى للتحريم او بنقص ناظر الى كونه للتنزيه وهذا اوفق لكلامه ههنا واشارة وقيل الاول
على تقدير ان يكون هذا الفعل قبل النبوة والثانى على تقدير كونه بعد النبوة والمال واحد **قوله** او الجواب له
اى منصوب بتقدير فعلى هذا يكون معناه اولا بالمصدر المعطوف على المصدر النهى والمال ولا يكن منكما
قرب هذه الشجرة وكونكما من الظالمين فالفاء للعطف ايضا والتقابل لما ذكرنا هذا هو المشهور حتى قال
صاحب الكشاف معنى قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن لا يكن منك اكل السمك وشرب وقدم الكلام
فى تفسير قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم الاية وقال قدس سره هناك ولو اجرى على ظاهره لزم عطف الاسم
وهو يشرب المنصوب على الفعل بل المفرد على جملة لا محل لها من الاعراب انتهى واما على رأى الشيخ الرضى فالتقدير
فكونكما ظالمين ثابت بحذف الخبر وجوبا فعلى هذا لا يكون الفاء للعطف والعل المص اختاره **قوله** هى الحنطة قدمها
لانه قول الاكثر وقد روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما والعطاء والحسن رحمهما الله تعالى او الكرمة وهو
قول على وابن مسعود والسدى رضى الله تعالى عنهم او التين وهو قول قتادة والمروى عن ابن جريج او شجرة من
اكل منها احدث اى تغوط ولا حدث ولا تغوط فى الجنة ويوهم التقابل ان من اكل من الحنطة والكرمة والتين
لم يحدث ولم يتغوط وفيه تأمل **قوله** لعدم توقف لما اى لا يترتب على تعيين الشجرة ثمرة مع ان فى التعيين
احتمال القول بخلاف الواقع فالاحتراز اولى لعدم القاطع وما ذكر خبر الاحاد ونقل عن الحلبى هى شجرة العلم
لانه من كان من طعامه من تلك الشجرة يحصل له زيادة علم لم يكن قبل ذلك وكان ذلك فى وسط الفردوس وكان
فيها من الوان الثمار كذا فى الزاهدى ولعل منعه عليه السلام من تناولها للابتلاء كمنعنا من تاويل المتشابهات
كذا قيل وقال بعض الافاضل رأيت فى بعض التفاسير انه شجرة العلم فكنت فى التأمل فى تحقيقه برهة حتى رأيت
ليلة انى ذهب بى الى السماء ثم يذهب بى الى سماء سماء ولاقى نبيا نبيا حتى عرفت فى سماء ان هناك عليه السلام
فلاقيته وسألت عن شجرة العلم الذى نهى الله تعالى عن ان تقرب منها قال كان شانى فى معرفته تعالى مشاهدة
ومنعت عن التوجه اليه بدون المشاهدة مكتفيا بالعلم فمرة اكتفيت بالعلم فعوتبت واخرجت عن الجنة
انتهى وفيه خلل اما اولا فلان المراد بالمشاهدة بالبصيرة فهى عين العلم اليقين واما ثانيا فلان فيه شمة من
ادعاء المعراج ولا يخفى ما فيه واما ثالثا فلان المنام بل الالهام من غير الانبياء عليهم السلام ليسا من اسباب العلم
وقال على القارى فى شرح شفاء قاضى عياض قيل شجرة العلم شجرة معلوم الله تعالى من كل لون وطعم انتهى
ومنعه عن تناوله عليه السلام للابتلاء المذكور كما مر توضيحه وقرئ بكسر الشين نقل عن السمين قرئ الشجرة
بكسر الشين والجيم وابدالها ياء مع فتح الشين وكسرها لقربها منها مخرجا انتهى قال صاحب الارشاد وقرئ
الشيرة بكسر الشين وفتح الياء **قوله** اصدر زلتهما اشار الى ان ازل متضمن معنى اصدر بالمعنى اللغوى

كما طلق قدس سره الاسم على الفعل المؤول بالمصدر فانه ايضا كما حفظ هذا فانه كما فهم من الكشاف ايضا فى مثل هذا التركيب ويغفل عما يناسبه الخ عن المعنى كما هو حقه

الشجرة ماله ساق وقيل كل ما تفرع له اغصان وعيدان وقيل اعم من ذلك لقوله تعالى شجرة من يقطين كذا فى اللباب بمحض

قيل ويلزم منه ان يكون حوا رضى الله عنها عارفة بالله تعالى بالمشاهدة وهو محل بحث بانه وهذا خلل اخر

وقيل بالمعنى المصطلح وانما قال الشيخان اصدر زلتهما ولم يورد الفعل المضمن على طريق الحال اشارة
الى ان ايراده على ذلك الطريق ليس بلازم فى التضمين قوله وحملها على الزلة بيان حاصل المعنى دون
حل المبنى وقدم المص ما يتعلق بحل اللفظ وصاحب الكشاف عكس الامر والاحسن مختار المص **قوله**
ونظيره عن هذه لما قيل يعنى لما كان عن ههنا للسببية بمعنى الباء فاستعمال عن لانه ضمن معنى الاصدار
وعلق به عن التعليلية مع بقاء معنى المجاوزة فيها فى الجملة لان المعلول اذا برز بعلته فقد جاوزها
فلا يكون هذا من باب الجمع بين المعنيين بل المجاوزة منفهمة من النحوى ولو قيل بالعكس يعنى عن ههنا
بمعناه الحقيقى وهو المجاوزة صلة لاصدر كما هو الظاهر من اعتبار التضمين والسببية مستفادة من
النحوى اذ اصدار الشئ انما يكون من الفاعل والشجرة لا تصلح للفاعلية فلا جرم انها سبب منزل منزلة
الفاعل تجوزا وكذا قوله وما فعلته عن امرى ما اصدرته عن رأى واجتهادى فعن للمجاوزة بتضمين الاصدار
فيفيد السببية والتوجيه الاول عكس ذلك اى وما فعلته بسبب امرى واجتهادى بل انما فعلته بامر الله تعالى
قوله او ازلتهما عن الجنة عن ان ضمير عنها راجع الى الجنة لا الى الشجرة كما فى الاحتمال الاول بمعنى اذهبهما
فيتعدى ازل بعن او بلا تضمين فمعنى زل ذهب فهمزة ازل للتعدية **قوله** عن ان ازل يقتضى عثرة يعنى
انه يستعمل فيما اذا كان عثرة وهذا معنى الاقتضاء ههنا ومفهومه ان ازال اما عام او لما لم يكن فيه عثرة
اى الزلق وهذا اشارة لما نقل عن الراغب ان اصل معنى ازل استرسال الرجل من غير قصد ولهذا يقال
للذنب من غير قصد زلة وانما قال ويعضده قراءة حمزة ولم يقل ويدل عليه لاحتمال عود الضمير الى الشجرة
بتقدير مضاف اى فازالهما عن محل الشجرة وانما اخر هذا الاحتمال مع انه لا يحتاج الى التضمين وموئد
بالقراءة الاخرى لانه عدول عن ظاهر قوله تعالى فاخرجهما مما كانا فيه **قوله** واذ كاله قوله تعالى هل ادلك الاية
اى الوسوسة بهذه الكلمات **قوله** وقاسمهما اى حلفهما بانى لكما لمن الناصحين وقد قالوا اول مخلوق
حسد وحلف كاذبا ابليس **قوله** واختلف فى انه تمثل اى تمثل صورة غيره فقاولهما فكلمهما بما ذكر من
الكلمات المذكورة والظاهر فى صورة دابة كما سيجئ **قوله** او القاه الظرف المراد بالكلمات المذكورة القاؤه
فى روعهما بطريق الوسوسة ووجه هذا القول ان ادم وحوا عليهما السلام كانا يعرفانه فلا يقبلان
قوله مشافهة وهو ضعيف لجواز ان يتشكل بشكل اخر لا يعرفانه فالظاهر التكلم مشافهة ولهذا قدمه
قوله وانه لما اى واختلف فى انه كيف لما بعد ما قيل له اخرج منها فانك رجيم وحمل الامر على الاهانة كما فى
قوله تعالى كونوا حجارة مخالف لما اجمع عليه المفسرون غايته انه اختلفوا فى دخوله بعد خروجه فلهذا حاول
التفصيل فقال انه منع من الدخول لكن لا مطلقا بل على جهة التكرمة يؤيده التعليل بقوله فانك رجيم
فانه يدل على ان الجنة دار المقربين فلا يسكنها اللعين فاذا دخل بغير التكرمة فلا يمنع عنه لكن الجنة دار
المتطهرين فلا يدخلها المتدنسين وعلى هذا لا يدخلها عصاة الموحدين ما لم ينقحوا ويهذبوا عن دنس
العصيان بالنار الجحيم وهذا دليل على عدم دخول ذلك الرجيم سواء كان الدخول للوسوسة او على وجه
التكريم **قوله** وقيل قام عند الباب فيراد بقوله فوسوس لهما الشيطان مقالة تورث فى قلب السلاح

وانما قال ظاهرا لانه يمكن ان يقال المراد من الاخراج الاخراج من التلذذ والتنعم وهو غير الاخراج من الجنة كما يشير اليه المص لكنه خلاف الظاهر اذ الاخراج عن الجنة يستلزم الاخراج عن التلذذ

لمة ردية ولو كان جهرا ويؤيده ما في اللباب قال الحسن كان ابليس في الارض فاوصل الوسوسة اليهما
في الجنة ومثل هذا لا يستبعد لانه ابتلاء من الله تعالى **قوله** وقيل تمثل بصورة دابة وهذا اقل فسادا من القول
بانه دخل في فم الجنة كما في اللباب فيه اشارة الى ان فيه فسادا في الجملة ولعل الفساد في قوله ولم يعرفه الخزنة
قوله وقيل دخل في فم الحية لانه في خلل اما اولا فلانه اذا خرج من بطنها وصار في الجنة كانت الخزنة يرونها
واما ثانيا فلانه اذا قدر على الدخول في فم الجنة لقدر على ان يتمثل بصورة الحية فما الباعث الى دخول
ثم خروجه من بطنها وقيل ارسل بعض اتباعه وهذا لا يلايم قوله تعالى وناديهما ربهما الم انهكما الاية والحق
ما قاله الامام ابو منصور الماتريدي رحه ليس لنا بحث عن كيفية ذلك ولا نقطع القول بلا دليل وعن ههنا
قال والعلم عند الله تعالى **قوله** اي من الكرامة والنعيم ولم يقل من الجنة ليكون منتظما للوجهين في تفسير
عنها اما على رجوع الضمير الى الجنة فظاهر واما على ارجاعه الى الشجرة فلان الخروج من الجنة يستلزم الخروج من
النعيم فذكر اللازم واريد الملزوم حينئذ والوجه في عطف الاخراج بالفاء مع ان الخروج من الجنة ومن النعيم
في زمان واحد والفاء يقتضي التعقيب هو ان الترتب الذهني كاف في ذلك التعقيب واستوضح بقولك
تحرك اليد فتحرك المفتاح **قوله** خطاب لادم وحوا عليهما السلام ولكونه خلاف الظاهر ابدء بقوله لقوله تعالى
قال اهبطا منها جميعا فان القصة واحدة قوله وجمع الضمير استيناف بيان وجه صحة الجمع فكانهما الجنس
كله لكونهما حاملين له كانه قيل اهبطوا اي انتما ومن في اصلابكما مثل قوله تعالى حملناكم في الجارية قال المص هنا كم
اي اباءكم وانتم في اصلابهم فاذا نزل اصل الجنس منزلة كله فالخطاب له خطاب للكل الشامل على الاصل والفرع
ولا نزاع في صحته هذا مقتضى كلامه ويوجه مثل هذا الكلام بانه من باب تغليب الموجود على المعدوم ويمكن
حمل كلامه عليه ومثل هذا الخطاب مجاز وعند الحنابلة حقيقة كما في حقق في الاصول واما تغليب الحاضر على
الغايب فلا اذ لا غائب هنا موجودا **قوله** او هما وابليس في الجمع ظاهر لكن دخول ابليس ثانيا جاء ما فيه
فيه كما عرفت او دخلها مسارقة بعيد جدا **قوله** او من السماء عطف على قوله منها وفيه نوع بعد لان الاخراج
ح ليس على نسق واحد لان هبوطهما من الجنة وهبوطه من السماء **قوله** حال استغني فيها انما كان حذف الواو
هنا فصيحا دون اوهم قائلون لان الحال هنا مأولة بالمفرد اشار اليه بقوله متعادين بتخفيف الدال بخلاف هم كما
قائلون لان شرط التأويل ان يكون لكل جزء من الجملة مدخلا في مفهوم المفرد كما في متعادين وليس كذلك
في قائلين او انه اذا كان ضمير ذي الحال في الجملة الاسمية مبتدأ وجبت الواو واذ تركها ينافي الفصيحة والا
فتركها لا يخل الفصاحة ولما كان قوله هم قائلون من قبيل الاول حكم المص بعدم فصاحته بخلاف ما نحن فيه
قولا استغني فيها عن الواو والضمير ليس على اطلاقه معللا بان المقصود هو الربط وهو كما يحصل بالواو يحصل
بالضمير لما عرفت انه قد لا يستغني عن الواو بالضمير **قوله** يبغي بعضكم اي يتعدى بعضكم اي افراد الانسان
على بعض اخر من تلك الافراد بسبب تضليله اي الشيطان وفي الكشاف وما هو الا حكم يعم الناس كلهم ومعنى
بعضكم لبعض عدو ما عليه الناس من التعادي والتباغي وتضليل بعضهم لبعض انتهى فالمراد بالعداوة
العداوة بين افراد الانسان لا بينهم وبين ابليس والمراد تضليل بعضهم لبعض لا تضليل ابليس فرجع

وقيل اخرجها من لباسهما الذي كانا فيه من نور او حلة او ظفر لانهما كانا لابسا منها تركا فت عنها ولم يتعرض المص له لعدم ملايمة المقام ولقوله تعالى اهبطوا وايضا معنى واخرجها الا انبا سبب هذا قال الله تعالى ينزع عنهما لباسهما الاية وايضا اخرج عنهما لباس الاية

هبط لازم ومتعد ومصدر المتعدي الهبط ومصدر اللازم الهبوط وهو النزول من علو الى سفل وهنا استعمل لازما

اي الشيطان وان لم يكن داخلا فيه لانفهامه من المقام لان تضليل بعضهم بعضا انما هو بوسوسة ابليس

الضمير في تضليله في كلام المص بعض الافراد فيكون الحال مقدرة اذ تعادي الذرية ليس في حال هبوط ادم
وحواء عليهما السلام هذا المعنى اذا كان الخطاب لادم وحوا عليهما السلام واما اذا كان لادم وحواء وابليس
يكون المراد بالعداوة العداوة بينهم وبين ابليس لكن اختار ما اختاره لاشد ملايمة لقوله تعالى فاما يأتينكم
الاية ولما كان اهبطوا امر تكوينيا لا تكليفيا كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين لا اشكال في تقييد الامر
بالتعادي وايضا لو سلم كون الامر تكليفيا فلا نسلم كون التقييد مأمورا ايضا لا سيما اذا كان القيد منهيا عنه
وذكره لمجرد بيان وقوعه ولكم في الارض مستقر اما حال براسها واما عطف عليها **قوله** موضع استقرار اذا حمل
مستقر على اسم المكان او استقرار اي اذا اعتبر مصدرا فعلى الاول ظرفية للجزء وعلى الثاني ظرفية الشيء
المكان للحال فيه وانما قدم الاول مع ان الظرف ح مجاز لان موضع الاستقرار هو المتبادر من لفظ المستقر
وايضا الاستقرار من باب التمتع فيلزم التكرار **قوله** وتمتع اي ان متاعا اسم مصدر للتمتع عام للاستقرار
وغيره على الاول وما عدا الاستقرار على الثاني **قوله** يريد به وقت الموت ان كان المراد بالمغيا تمتع كل فرد واستقراره
او القيمة ان كان المراد تمتع نوع الانسان في ضمن بعض الافراد وقيل قوله الى حين متعلق بالظرف الواقع
خبرا عن مستقر ومتاع فان خصص المستقر والتمتع بحالة الحيوة كما هو الظاهر فالمراد به وقت الموت وان جعله
شاملين لحالة الحيوة والموت فالمراد به القيمة فان الاماتة والاقبار ايضا من النعم على ما بينه المص في تفسير
قوله تعالى ثم اماته فاقبره الاية كانه حمل على انتفاع كل فرد فرد دون النوع وهذا خلاف الظاهر فالمتبادر حالة
الحيوة كما اعترف به فالاعتناء على ما ذكرناه اولا والحين طائفة محدودة من الزمان طويلا او قصيرا والمراد به
ما ذكره المص **قوله** استقبلها لان اصل التلقي التعرض للقاء ثم وضع في موضع الاستقبال لانه من التعرض له
ثم وضع موضع الاخذ والقبول لان الانسان انما يستقبل ما يريد اخذه وانما حمله على الاستقبال وهو
الانتظار الى الكلمات لانه حاصل عقيب الهبوط بلا تراخ وايضا كما قيل هو مستعار من استقبال الناس
بعض الاحبة اذا قدم بعد طول الغيبة لانهم لا يدعون شيئا من الاكرام الا فعلوه واكرام الكلمات الواردة
من الحضرة الالهية الاخذ والقبول والعمل بها ولهذا قال استقبلها بالاخذ والقبول تنبيها على ان المراد
بالاستقبال هنا العمل بها استعارة كما مر الاشارة اليه والمعنى وعلم ادم بجد وعزيمة بكلمات كائنة نازلة
من ربه حال مقدم على الكلمات **قوله** على انها استقبلته وبلغته فالاستقبال هنا مجاز عن البلوغ لانه يستلزمه
وجعلها استعارة ايضا بجعل الكلمات كانها مكرمة له لكونها سبب العفو عنه تكلف **قوله** وهي اي الكلمات
قوله تعالى ربنا ظلمنا الاية قدمه لانه اصح الاقوال اخرجه ابن المنذر عن ابن عباس رض فاكتفى في النظم
الجليل بادم عليه السلام والمراد هو ادم وحواء عليهما السلام **قوله** وقيل المراد بالكلمات سبحانك اللهم الخ اخرجه
البيهقي في الزهد مرفوعا عن انس رض وابن جرير عن عبد الرحمن بن يزيد بن معاوية موقوفا كما قيل **قوله**
وبحمدك الواو للحال لانه بتأويل وانا متلبس بحمدك فقول البعض تقديره اسبحك متلبسا بحمدك لوقوع
الجملة هنا موقع المفرد لا لان الحال مفرد اذ لا يصح دخول الواو على الحال المفردة وطريق كون مقارنة زمان
الحال والزمان وقوع مضمون الفعل المقيد بالحال كون التسبيح بالقلب والحمد باللسان او ملابسة زمانه

التسبيح ببداية الحمد كافية في المقارنة او التسبيح لكونه وصفا له تعالى حمد فيتحقق المقارنة جزما ويحتمل
ان يكون الواو للعطف اى اسبحك واتلبس بحمدك فيستغنى عن مؤنة المقارنة المذكورة وانما رجح الاول
مع تلك المؤنة لانه يفيد ان الحمد مقتضى حال المكلف دون التسبيح ولانه موافق للاستعمال كقوله تعالى
ونحن نسبح بحمدك وقوله تعالى يسبحون بحمد ربهم الاية وكون الواو زائدة على ما قيل ضعيف والظاهر ان
الحمد مصدر مضاف الى المفعول وقد جوز كونه مضافا الى الفاعل على ان يراد من الحمد ما يوجبه من التوفيق
وهو تكلف لا يعبأ به ففي الواو احتمالات ثلث والحمد احتمالان فالاحتمالات ست وقد عرفت ما هو الراجح
وفي الحمد احتمالات اخر لا تناسب المقام وتبارك اسمك تكاثر خير اسمك او تزايد عن كل اسم سواه وهذا
ابلغ من تبارك ذاتك وتعالى جدك اى عظمتك وهذا ايضا ابلغ من تعاليت وان كان هذا حقيقة وذاك
مجازا عقليا ظلمت نفسي لا يراد بمثله فائدة الخبر ولا لازمه بل المراد انشاء التحسر والتحزن لكونه ذريعة
الى الغفران والرحمة والرضوان ولهذا قال فاغفر لي ثم زاد في الاسترحام فقال فانه لا يغفر الذنوب
اى ذنوب جميع المذنبين فيدخل ذلك عليه السلام دخولا اوليا الا انت فان لم تغفر لي فمن يغفر سواك
وهذا في غاية التخشع والتضرع في الاستغفار ولهذا الهم ابوا عليه السلام اياه وكذا الاستغفار امنا حواء رض
والاكتفاء لما سلف سيجي التنبيه عليه **قوله** وعن ابن عباس رض رواية اخرى هذا الحديث اخرجه الحاكم
في المستدرك وغيره وصححه كذا قيل قال ادم عليه السلام يا رب اختار صيغة البعد لاستقصار نفسه
واختار الرب من بين الاسامي لان ما ذكر بعده من اثار التربية وحذف الياء المتكلم اختيارا للايجاز
لفرط السأمة الم تخلقني الاستفهام في مثل هذا للاستعطاف ولهذا قال اراجعي انت لي بيدك صفة له
تعالى فلا نشتغل بكيفيتها ولا نأول وهذا مذهب السلف او بيدك بمعنى قدرتك وهو مختار الخلف وانما
قال هكذا لانه خلقه بلا واسطة ولهذا قال الم تنفخ في الروح لما قال الامام والذي عندي ان السلطان
لا يباشر عمل شئ بيده الا اذا كانت غاية عنايته اليه فيجوز كونه استعارة تمثيلية قوله ان تبت كلمة
الشك للتردد في قبولها او بمعنى اذا او لاحتمال الوقوع واللاوقوع في نفسه عبر بان وان كان مجزوما
في عزيمته او هضما لنفسه حيث اشار الى ان العبد ينبغي له ان لا يقطع في فعل فان حصوله موقوف
على امور لم يجزم بحصولها لا سيما التوفيق واصلحت بالتدارك ما فات بعدم مخالفة امر ما ونهى ما بعد
ذلك وهذا معنى الاصلاح هنا **قوله** اراجعي قال المحقق التفتازاني انه اسم فاعل اضيف الى المفعول وانت
فاعله لاعتماده على الاستفهام والمعنى اراجعي وذريتي ممن امن واصلح قال نعم وفي نسخة زبدة المشايخ
من الكشاف اراجعي بتشديد الياء نقل بعض المحشين عن الجعبري في شرح الرائية ان بني يربوع يزيدون
على ياء الضمير ياء اخرى صلة لها حملا على هاء الضمير المكسورة بجامع الاضمار والخفاء كما زادوا على تاء المخاطبة
نحو قوله رميته فاصبت وما اخطأت الرمية فحملها على السهو ليس بمناسب وجعل مثل قوله تعالى
رب ارجعوني احسن وعدم رضاء النحرير مع وقوعه في القرآن حمله على السهو اولى من حمل ذلك
على السهو نقل عن الرضي انه قال هل تقع في الجزاء بدون الفاء ابدا بخلاف الهمزة واسماء الاستفهام

لانه يجوز معها الوجهان والهمزة في الجزاء عند التحقيق متقدمة على الشرط فقولك ان جئتني اتكرمني ما له
وان جئتني تكرمني انتهى فوقوع الجملة الاستفهامية جزاء الشرط لا كلام فيه قوله في الحديث من روحك قال
قوله تعالى فنفخت فيه من روحي اى من روح خلقتها بكن من غير مادة وتولد من اصل والاضافة للتشريف كبيت الله
ومعنى نفخ الروح مبين في سورة الحجر **قوله** وهو التأثير المدرك لان الظاهر ان التأثير مصدر فهو ليس بمدرك
الا ان يراد الحاصل بالمصدر قوله كالكلام ما يدرك بالسمع والجراحة ما يدرك بالبصر وما يدرك بباقي الحواس
لا يسمى كلمة وانما قال اصل الكلمة لان المراد بالكلمة هنا اللفظ الموضوع لمعنى وقد تطلق على المعاني يجي التفصيل
في قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات الاية **قوله** رجع عليه لان الاولى فرجع عليه بالرحمة قدم الرحمة لان قبول
التوبة من اثار الرحمة وهذا حاصل ما سيأتي من قوله واذا وصف الباري **قوله** وانما رتبه لان اى الفاء للسببية مع
التعقيب اذ قبول التوبة مسبب عن توبة العبد ولما لم يذكر التوبة صريحا حاول بيانه فقال لتضمنه معنى التوبة
سواء كان المراد بالكلمات قول ربنا ظلمنا الخ او غيره وسواء كان ادم مرفوعا او منصوبا اما تضمن الاولين فقط
واما تضمن الثالث فلقوله ان تبت واصلحت فانه توبة كما اوضحنا سابقا وهو الاعتراف بالذنب لا مطلقا بل بطريق
الندامة والتحزن ولذا قال والندم عليه ركن اعظم للتوبة والعزم اى العزم المصمم على ان لا يعود ركن اخر لها ولها
وللفوائض الاعادة ورد المظالم واستحلال الخصوم وان تربي نفسك في طاعة الله تعالى كما ربيتها في المعصية
كذا نقل عن علي رضي الله تعالى عنه في اواخر سورة التحريم حيث قال وسئل علي رض عن التوبة فقال يجمعها ستة اشياء
قوله في الحكم لانه عليه السلام هو المواجه بالامر والنهي وهذا معنى التبعية له في الحكم وفي الكشاف لم يذكر الحكم فهو
احسن اذ حواء ليست تابعة له في امتثال الامر واجتناب النواهي وفي التوبة ايضا واما التبعية بمعنى يدور
امرها عليه فثابتة فذكر ادم عليه السلام مستتبع لذكرها فاسقاط الحكم حسن كما في الكشاف وقد ذكرها في قوله
تعالى قالا ربنا ظلمنا انفسنا مع الاشارة الى كونه عليه السلام اصلا متبوعا **قوله** ولذلك اى ولكون النساء تابعة لا
لازواجهم طوى اى ترك ذكر النساء في انزال الحكم مع انهن داخلة في الحكم الذي لم يخص بالرجال في اكثر مواضع
من القرآن والاحاديث والسنن وايضا ولكون عدم ذكرها في المجالس والمحافل مستحسنا طوى ذكرها مع قيام
القرينة على عموم الحكم لها ما لم يخص بالرجال كالجمعة ونحوها **قوله** او الذي يكثر اعانتهم لان الاكثار مستفاد من
صيغة المبالغة لكن هذا المعنى لا يلايم هنا لان هذا القول علة لما قبله ولذا اكد بان ولم يذكر فيه توفيق الله تعالى
ادم عليه السلام حتى يكون هذا تعليلا له نعم ان كونه تعالى توابا له معنيان احدهما توفيقه تعالى العبد للتوبة وهو
مقدم على توبة العبد وعليه ورد قوله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا على وجه اى تاب عليهم بالتوفيق للتوبة لهم
ليتوبوا الاية وثانيهما الرجوع عليهم بقبول التوبة والرحمة وهو مؤخر متعلق عن توبة العبد فلو قال فيما سبق فتاب
عليه اى فوفق التوبة متفضلا عليه لكان لهذا المعنى وجه هنا لكن هذا المعنى فيما غير ملايم يعرف بالتأمل **قوله**
كان رجوعا عن المعصية بالندامة عليها والعزم ان لا يعود فلا بد من هذين الامرين والاربعة الباقية التي
نقلت عن علي رضي الله تعالى عنه مندرجة في هذين الامرين مراده كان رجوعا عن المعصية الى الطاعة ولا
لاستلزامها لم يذكرها وهذا المعنى فرد من اصل المعنى للتوبة **قوله** اريد بها تفنن في البيان الرجوع من العقوبة

اى من ارادة العقوبة ان اصر على المعاصى الى المغفرة ولم يذكر الرحمة لانها ليست داخلة في مفهوم التوبة
وانما ذكرها فيما سلف لوعد الاحسان للتائب ولانه ذكر لفظة على لتعلقها بالتفضل والتعطف دون تاب
يقتضى اعتبار الرحمة وفى قوله الرجوع من العقوبة اشارة لطيفة الى ان المغفرة اصلا مرجوع اليها والعقوبة
بمقتضى المعصية والوعيد وفى هذا المعنى ايضا المعنى اللغوى للتوبة متحقق فيكون من قبيل نقل العام الى
الخاص واما التوفيق للتوبة فليس من افراد المعنى اللغوى لها ولذا لم يذكر هنا مع اشارته اليه فيما مر كما عرفت
فاستعماله في هذا التوفيق مجاز بعلاقة اللزوم ومن قبيل نقل اللفظ من المعنى الحقيقى الى المجازى وهذا هو
الظاهر **قوله** المبالغ في الرحمة كما وكيفا المبالغة منفهمة من صيغة المبالغة مثل التواب **قوله** بالاحسان
وعن هذا قال فيما سلف يرجع عليه بالرحمة قوله مع العفو اشارة الى انه الاصل المتبوع اذ لولاه لما رحمه وترك العطف
تنبيها على انهما اصلان على حيالهما **قوله** كرر للتاكيد اذ التكرير للتاكيد من انواع البلاغة ولكونه تاكيدا اختير
الفصل والمعنى كرر القول بالامر بالهبوط لتاكيد مقتضى الامر ووجوبه فالتكرار في المحكى لا في الحكاية فقط وانما
قدم على هذا التاكيد فتلقى ادم الاية للاهتمام بصلاح حاله بعد امتثال امره بالهبوط والاخبار بقبول توبته
ولازاحة ما عسى يتقوى به ما تشبثت به الملائكة بانه ادم عليه السلام تجاوز عن هفوته وزلته والقبح في اصرار
الزلة والمعصية واما التوبة النصوح بعد صدور الزلة والخطيئة فهو ممدوح قال تعالى ان الله يحب التوابين
ويحب المتطهرين فانظر كيف قدم التوابين فالحمد لله رب العالمين على ان التقديم في تكرار الحكاية لا في تكرير المحكى
فلا اشكال اصلا وان لوحظ زيادة قوله تعالى فاما ياتينكم على هذا المؤكد فحسن التقديم في الذروة العليا
قوله او لاختلاف المقصود فترك العطف لتباين الغرضين يرد عليه انه ان تحقق اختلاف المقصود
فلا وجه للقول بالتاكيد والا فلا وجه للقول بالاختلاف والجواب ان النكتة مبنية على الارادة فان لم
ينظر الى الاختلاف فيعتبر التاكيد والا فالاختلاف او ان اعتبر اتحاد المقصود بالحمل على مقصود واحد فالقول
بالتاكيد وان اعتبر اختلافه فالقول بالتاكيد قوله فان الاول دل الخ يلايم الوجه الاول قوله يتعادون لها
بتخفيف الدال استيناف مبين لكون هذه الدار بلية مستفاد من قوله بعضكم لبعض عدو فالعداوة
اما بينهم او بينهم وبين ابليس ولا يخلدون منفهم من قوله الى حين سواء اريد به الموت او القيمة
فعلى هذا الامر تكوينى كما قيل او تكليفى كما هو الظاهر وعلى الثانى الامر تكليفى والتكليف بالاوامر والنواهى
بعد الامر بالهبوط كما يشير اليه قوله فمن اهتدى وانما قال هنا اشعر للتفنن وقيل لانه من فحوى
الكلام اذ لم يصرح فيه تكليف وانما اخذ من تعقيبه بالفاء واما الاول فمنطوق الكلام ولذا قال دل
فيه **قوله** ثمن اهتدى الهدى اى الحق اى فمن سلك الهدى او فمن اهتدى الى الهدى على الحذف
والايصال نجا فاز بالمطلوب وامن من الخوف والمكروه هذا مضمون قوله تعالى فاما ياتينكم الاية
ومن ضل اى الحق والهدى فقد هلك هلاكا عظيما مفهوم قوله تعالى والذين كفروا الاية **قوله** والتنبيه
فيه اذ المستفاد من قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة الاية مجرد الاهباط والاخراج بقرينة قوله تعالى
فتكونا من الظالمين اذ الجنة ليست دار الظالمين واما اقترانه باحد هذين الامرين اديهما فلا يفهم

اذ مفهوم الغاية يتفقا عليه بين
الائمة الحنفية وان فعيه تكن
عندنا طريق الاثر وعند
الشافعى طريق مفهوم المخالفة
كذا في التلويح

من سوق الكلام

من سوق الكلام حتى حصل مخافة الاهباط المقترن بهما له عليه السلام الان يتكلف فتامل الحازم بالجاه المهملة
والزاء المعجمة الزكى الضابط الامور **قوله** لكن نسى ولم يجد له عزما اقتباس شريف بادنى تغيير فيه بيان
عذره قوله وان كل واحد لما عطف على ان مخافة الاهباط وتوضيح له بطريق عطف التفسير فاعل كفى به
على ان الباء زائدة لتاكيد النسبة نكالا اى تنكيلا وزجرا عن المخالفة لمن اراد لا قيد به لانه المنتفع
قوله وقيل الاول من الجنة الى سماء الدنيا والثانى منها الى الارض مرضه لان قوله ولكم في الارض الاية يأباه اذ الاستقرار في الارض والتمتع
حال من الاول وان كانت مقدرة اذ لا خفاء في ضعف اهبطوا من الجنة الى سماء الدنيا مقدرين الاستقرار
والتمتع في الارض الى حين وان صح في الجملة وتخصيص سماء الدنيا لقربها من الارض والا فالهبوط
في اية سماء فرض ينتفى التكرار قوله وهو كما ترى كناية عن التزييف بالغ في التضعيف حيث قال اولا
وقيل انه وهو كما ترى لما عرفت وجه ضعفه **قوله** وجميعا حال الخ في اللفظ من فاعل اهبطوا اى مجتمعين سواء
كان في زمان واحد اولا اذ الاتحاد في الزمان ليس من مقتضيات جميعا بل ليس ايضا من مقتضيات معا
لكن الغالب في مع الاتحاد دون الجمع ولهذا حكموا بالفرق بين جاؤا جميعا وجاؤا معا اذ في الثانى اتحاد
الزمان حتما دون الاول لكن قوله تعالى واسلمت مع سليمان الاية وقوله تعالى فاستقم كما امرت ومن تاب
معك الاية يوجب عدم اقتضاء لفظة مع اتحاد الزمان وقد اوضح هذا المقام مولانا سعدى في تفسير
قوله تعالى ودخل معه السجن فتيان الاية والحاصل ان الاتحاد في مع هو الغالب المتبادر وعدم الاتحاد
منفهم من القرينة الخارجية وجميع بالعكس **قوله** كانه قيل اهبطوا انتم اجمعون دفعا لتوهم ان المراد
البعض وانما اسند الى الكل مجازا وانما قال كانه الخ لانه في اللفظ حال كما عرفته وانما اتى بالضمير المنفصل
في قوله انتم اجمعون لانه لا يصح تاكيد الضمير المتصل بالفاظ التاكيد قبل تاكيده بالمنفصل وهو مختص بالنفس
والعين من جهة الوجوب لئلا يشتبه بالفاعل فانه اذا قيل زيد جاء نفسه او عينه يحتمل الفاعلية واما
اذا قيل زيد جاء هو نفسه او عينه واما في غيرهما فلا يجب بالقياس عليهما وان جاز وهذا مراد المص فلا
يقال انه اشتبه عليه التاكيد باجمعين بالتاكيد بالنفس **قوله** ولذلك اى ولكونه تاكيدا معنى لا يستدعى
اذ لو كان حالا حقيقة ومعنى كما كان حالا لفظا لكونه منصوبا يستدعى اجتماعهم في زمان واحد لا لكون
الجمع مقتضيا لذلك بل لان الحال بيان كيفية الفاعل والمفعول فلو لم يكن اجتماعهم في زمان واحد لما صح
جعله حالا فالحكم بكونه حالا لمجرد محافظة قصب الاعراب وهذا غريب جدا لانه كما قيل اذا لم يوجد لات الحالية كيف
يصح ان يجعل حالا والحال ان المعنى هو المقتضى للاعراب فاذا لم يكن فيه معنى الحالية كيف يعرب بالنصب
نعم يقال مثل هذا في الاعراب الجوارى وهنا ليس كذلك فالاولى ان يقال الخطاب لادم وحواء عليهما السلام
فهبوطهما في زمان واحد كما هو مقتضى الحال فهو حال لفظا ومعنى غايته انها يفيد التاكيد فهو حال
مؤكدة قوله كقولك جاؤا جميعا ناظرا الى النفى وقد عرفت ما فيه **قوله** الشرط الثانى الخ وهو من الشرطية و
وبعضهم جعلها موصولة وجعله مع خبره جواب الاول ومنهم من قدر جواب الاول محذوفا تقديره فاما
ياتينكم منى هدى فاتبعوه وقوله فمن تبع جملة مستقلة ولا يخفى ان المذكور ما دام صالحا للجواب لا يصار الى الحذف

وقيل قوله فلا خوف عليهم جواب لهما نقل عن الكسائي وفيه بعد ايضا لانه لا يصلح ان يكون جوابا للشرط الاول
الا بالتمحل والتقدير بان يقال فاما يأتينكم مني هدى فلا خوف على من اتبعه ولا يخفى ركاكته ولهذا لم يلتفت
الى ذلك واختار ما هو سالم عن التكلف **قوله** وما في قوله فاما مزيدة فائدتها التاكيد لمعنى الشرط وهو المراد بقوله
اكد به ان كما زيد في اينما وحيثما ولذلك حسن اى لما اكد معنى حرف الشرط الذي هو مذكور تبعا للفعل حسن
تاكيد الفعل الذي هو المقصود لئلا يلزم مزية التابع على المتبوع اى تاكيد الفعل بالنون انما يعرف في الاكثر
في الطلب نحو الامر والنهي والقسم وهنا ليس الفعل منها فحسن تاكيده به لما ذكر وانما قال حسن ولم يقل وجب
كما هو مذهب البعض اذ الاصل عدمه والعلة المذكورة لا يفيد الوجوب فاختير الحسن اخذا للاولى **قوله** والمعنى
ان يأتينكم مني هدى اى هداية الى الحق القويم والصراط المستقيم بانزال كتاب او ارسال رسول ونبي
وان لم يكن معه انزال كتاب فالتقابل بهذا الاعتبار فمن تبعه منكم نجا عن الخوف وفاز بالمطلوب الاول ناظر
الى قوله فلا خوف والثاني ولا هم يحزنون الاولى فمن تبع هداي بالظاهر دون الضمير لنكتة ذكرها في وجه التكرار
قوله وانما جيء بحرف الشك جواب سؤال مقدر واتيان الهدى كائن فان الانسان لم يترك سدى فمقتضى
الظاهر اذا لانه محتمل في نفسه الوقوع واللاوقوع لانه تعالى ان شاء هدى وان لم يشأ لم يهتد فانه غير
واجب عقلا اذ لا يجب عليه تعالى شيء وهذا اصل وضابط في استعمال ان في كل موضع يحتمل الشيء في نفسه
الوقوع واللاوقوع مع انه واقع لا محالة لسبب كتعلق علمه تعالى به وههنا ما علم من كمال لطفه ورحمته
ان الانسان لم يتركه مهملا وان العقل وحده غير كافية في معرفة كل احكام اشار الى وقوعه بتاكيده بما ثم تاكيد الفعل
بالنون وترك مسلك الزمخشري لانه بناء على مذهب المعتزلة من التحسين والتقبيح العقليين **قوله** وكرر لفظ
الهدى اى كرر بحسب الظاهر والا فلا تكرار لانه اراد بالثاني اعم من الاول والعام غير الخاص وهو ما اتى به الرسل بالمعنى
الاعم اى الانبياء عليهم السلام واقتضاه العقل اى ان ما اتى به الرسل واجب الاتباع اذا لم يخالف ظاهره بالدليل
العقلي والا فهو واجب التأويل فلا يعمل بظاهره اذ الدليل العقلي اصل يرجع اليه فان وافقه الدليل السمعي
يعمل به والا فيأول كالايات الناطق ظاهرها بما يستحيل على الله تعالى بالدليل العقلي فانها لا يتبع ظاهرها بل يأول
بتأويل يوافق قضية العقل وقاعدة ان النكرة اذا اعيدت معرفة يكون عين الاول اصل يعدل عنه
كثيرا **قوله** اى فمن تبع هداي مراعيا فيه لما والقد اضل كثير ممن تبع ما اتاه غير مراع فيه ما يشهد به العقل كا
لمجسمة والمشبهة لذهولهم عن مثل هذا التنبيه النبيه والعجب ممن غفل عن مراد المص توهم ان هذا مبني
على مذهب المعتزلة وكم من عائب قولا صحيحا مع انه واجب البيان بيانا باهرا ولو قيل المراد بالهدى الاول
عام لما اتى به الرسل واقتضاه العقل فانه ايضا ما اتاه من الله تعالى وكرر ذلك للاهتمام وللتلذذ بذكره
لم يبعد فلا خوف جملة محلها مجزوم لانه جواب الشرط او خبر من اذا قيل بانها موصولة فيكون مرفوع المحل
ورجح عدم كون لا عاملة في خوف فان عملها عمل ليس قليل وايضا لفظة لا في ولا هم يحزنون غير عاملة لانها
لا تعمل في المعارف فجعلها غير عاملة ههنا اولى للموافقة فيكون خوف مبتدأ وعليهم خبره وقرئ بالرفع وترك
التنوين اما النسبة الاضافة تقديرا اى خوف شيء او على نية الالف واللام او ردها للتخفيف وقرئ

بالفتح على ان لا لنفي الجنس وهو ابلغ في النفي لكن قراءة الرفع ارجح **قوله** والخوف هو المتوقع اى الخوف
لا يكون الا في المستقبل والحزن على الواقع اى على الماضي والحزن ضد السرور وهو ماخوذ من الحزن وهو ما
غلظ من الارض فهو اخص من الهم وقيل كلاهما في المستقبل لكن الخوف استشعار لفقد مطلوب والحزن
استشعار غم لفوت محبوب والصواب ما ذكره المص ثم الخوف المنفي خوف الاخرة كما اشار اليه المص بقوله
نفي عنهم العقاب مع التنبيه على ان المراد بنفي الخوف نفي العقاب ونفي الحزن اثبات الثواب بطريق الكناية
وعن هذا قال على اكد وجه لان قوله وابلغه عطف العلة على المعلول او العكس اذ الكناية لما كان ابلغ من التصريح
كان اكد لكونه اثبات الشيء ببينة قوله فضلا من ان يحل بهم لما اشارة الى انهم لا يلحقهم خوف في القبر ولا عند
البعث ولا عند الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند الميزان ولا الصراط والمراد خوف العقاب كما عرفت
واما خوف الاجلال فلا يعم النفي اليه فثبوته لهم كما ورد في الخبر لا يضر المقصود **قوله** وقرئ هدي بابدال
الالف ياء وادغامها وهي لغة هذيل في كل الف مقصور اضيف الى الياء لانه يكسر ما قبلها في الصحيح فالنوا بالياء
التي هي اختها محافظة لذلك ولا يفعلون ذلك في الف التثنية وهذا قراءة جحدر وابن اسحق وهي شاذة
كذا قيل واختير في المعطوف ولا هم يحزنون رعاية للفواصل ولم يقل ولا يحزنون للتاكيد **قوله** عطف على
فمن تبع الى اخره قسيم له اى الجامع شبه التضاد والظاهر ان تعريف الموصول للجنس فيتناول من صمم
على الكفر وغيرهم فخص غير المصريين بما اسند اليه وهو اصحاب النار الاية فانه صريح في الدوام وانما اوثر
ما ذكر على فمن لم يتبع مع انه المراد اظهارا للحال فبحهم بالتسجيل على كفرهم وتكذيبهم مع ما فيه من الاشارة
الى علة الحكم وايراد الموصول بصيغة الجمع هنا للاشعار بكثرة الكفار عددا وان كثر الابرار شرفا
وعددا فلذلك اختير الجمع في لا خوف عليهم الاية وايراد نون العظمة في اياتنا للتشديد في الوعيد
قيل في قوله قسيم له نظر لان من لم يتبع شامل لمن لم يبلغه الدعوة ولم يكن من المكلفين فالعدول على الظاهر
لعله لاخراج امثالهم انتهى والجواب ان العرف في مثله يدل على كونه عالما بطريق الاتباع وهكذا نقل هذا
القائل من شراح الكشاف في سورة طه في قوله تعالى واضل فرعون قومه وما هدى حيث قالوا العرف
في مثله يدل على كونه عالما بطريق الهداية مهتديا في نفسه لكنه لم يهد وههنا كذلك فالنظم غير شامل له بل غير
عام لعصاة الموحدين اذ المراد بالقسم الاول كما عرفت الفائزون المفلحون الذين لا يلحق بهم مكروه اصلا
كما هو مقتضى عبارة المص فلا يدخل العصاة في هذا القسم ولا في القسم الثاني وهو ظاهر ولم يتعرض لهم
للعصاة الذين يدخلهم الله النار للتهذيب ثم يخرجهم فيدخلهم الجنة نظيره ما قاله ابو حيان الظاهر من اية
فاما من اوتي كتابه بيمينه الى اخره ان الانسان ينقسم الى هذين القسمين ولم يتعرض للعصاة الذين
يدخلهم الله النار نقله الفاضل سعدي في سورة الانشقاق وهذا كثير في القران واصحاب جمع صاحب على
خلاف القياس او جمع صحب الذي هو جمع صاحب او مخفف ولاشعار الصحبة الملازمة وعدم المفارقة
عبر باصحاب النار ولما غير اول الكلام غير اخره وهو من بديع الكلام **قوله** كفروا بالله اى لم يعتقدوا بوجوده
كما هو حقه وبوحدانيته وسائر صفاته العلى وكذبوا باياته فلا تكرار او كفروا باياته جنانا وقلبا اذ الكفر لكونه

حيث لم يجئ لحفظ الخوف والحزن وذهب البعض
فيه اختيارك اذا التقدير فمن تبع هداي فلا خوف
عليهم ولا حزن يحفظ وهو صاحب الجنة
ومن كفر وكذب يحفظ الخوف والحزن وهو
صاحب النار انتهى وهذا ليس بقوي
منه

عدم التصديق على القلب وكذبوا بها لسانا فان التكذيب لكونه عبارة عن نسبة الكذب الى القائل
فعل اللسان بناء على التبادر فلا تكرار ايضا والفرق بين الوجهين ان في الاول متعلق كفروا محذوف
اى بالله كما عرفت وفي الثاني مذكور وهو باياتنا فالفعلان متعلقان به تنازعا وايضا في الاول الكفر عام
للقلب واللسان وكذا التكذيب وفي الوجه الثاني الكفر خاص بالقلب والتكذيب باللسان وقد عرفت سره
وان اندفع التكرار بعكسه **قوله** والاية لغة المراد بالعلامة الظاهرة ما اذا علم علم منه شئ اخر للملازمة بينهما
سواء كان في المحسوسات كالطريق فمن علم الطريق علم انه يوصل الى مطلوب وفي المعقولات كالمصنوع
فمن ادرك المصنوع من حيث انه مصنوع علم انه لا بد له من صانع موجود ولم يتعرض المص للمحسوسات
لظهورها والكل طائفة اى ويقال الاية لطائفة من كلمات الله في الشرع لوجود المناسبة بينه وبين المعنى
اللغوى والمراد بالفصل فصل النبي عليه السلام لان الاية توفيقية موقوفة على السماع لا مجال للقياس
فيه كما صرح به المص في اواخر تفسير الم نقل عن ابن الانبارى وفي الاية القران قولان فقيل انها بمعنى العلامة
لانها علامة لانقطاع الكلام الذى بعدها عن الذى قبلها قال الاخوص من رسم ايات عفون ومنزل قديم
لعفته الاعاصر محول وقيل لانها جماعة من القران وطائفة من الحروف وعطف طائفة من الحروف للتنبيه
على ان المراد بجماعة من القران اعم من جماعة الكلمات والحروف فلا اشكال بمثل مدهامتان فانها جماعة
من الحروف وان كان كلمة واحدة واما مثل ق ون وصاد فليست باية على الاصح وقول المص اشارة الى
القول الثاني فلا يعرف وجه ما قاله البعض من انه وقول المص من حيث انها تدل اشارة الى القول الاول
وقوله الكل طائفة اشارة الى القول الثاني فكان عليه ان يميز بين القولين ولذلك اعترض عليه بانه لم يصب
في خلطهما فان الاول ناظر الى الايات العقلية والثاني الى الايات النقلية والظاهر كما اشرنا اليه انه معنى شرعي للاية
القرانية وتسميته حادثة بعد نزول القران وبعضهم اعتبر فيه معنى اللغوى فقال انها بمعنى العلامة لانها
علامة لامة لانقطاع الكلام الذى بعدها مما قبلها واختاره مولانا ابو السعود لكن لا وجه لانقطاع
ما بعدها عما قبلها لان كثيرا من المفسرين لا سيما صاحب الكشاف جينوا اتصال ما بعد الاية بما قبلها فلا وجه
لكونها علامة لانفصال المذكور ولهذه النكتة الرشيقة لم يلتفت اليه المص واعتبار المعنى اللغوى في المعنى
الاصطلاحي ليس بلازم الى يرى ان بعضهم قال سميت اية لانها عجب يتعجب من اعجازه او لم يلتفت
الى معنى العلامة على انه يمكن ان يقال انها علامة للامتياز المذكور **قوله** واشتقاقها اى الاية مطلقا اى
اخذها فان الاخذ كما عرفت جار في الجوامد ايضا من اى بالتشديد لانها اى الاية والعلامة تبين اياى شخصا
من اى من شخص او لانها تبين بعضا من بعض عاقلا او غير عاقل من التبيين او من الابانة والمراد ان ما
يجاب بالسؤال باى يتبين اياى بعضا من بعض ففيه مسامحة لظهور المراد فاذا قيل ايهم جاءك يجاب بذكر
شخص واذا قيل اى الاجناس عندك يجاب بالكتاب او الثياب او الدواب بذكر نوع فما يجاب به لا يختص
بالشخص **قوله** او من اوى اليه اى رجع اليه لان العلامة يرجع اليها لمعرفة ذى العلامة ولهذا نقل عن سيبويه
موضع العين من الاية واو لان ما كان موضع العين واو واللام ياء اكثر مما موضع العين واللام منه

ياءان

ياءان **قوله** واصلها او وزنها آية ان قيل باشتقاقها من اى او اوية كثمرة فابدلت عينها الفا على خلاف
القياس لانه اذا اجتمع حرفا علة اعل الاخر لانه محل التغيير **قوله** اوايية بفتحات قلبت الياء الاولى الفا
لتحركها وانفتاح ما قبلها على خلاف القياس لما مر او اوية بالفتحات هذا على ما اختاره سيبويه من ان موضع
العين من الاية واو ولما ذكر انفا والاول وهو ايية مختار ابى البقاء لان فاءها همزة وعينها ولامها
ياءان لانها من تابا القوم اذا اجتمعوا فاعلت اى ايية واوية كلا اعلال باع في الاول وقال في الثاني
على خلاف القياس لما عرفت من اعلال الاخير هو القياس كحركة اثنى البراذين او الفرس الانثى **قوله**
اوائية على وزن فاعلة كقائلة في القياس الادغام اذ الاصل ايية بالياءين قلبت الياء الاولى همزة
ثم حذفت تخفيفا وصار اية او اصلها آوية قلبت الواو همزة فحذفت تخفيفا وكذا قائلة قلبت ياؤه همزة
ان قيل من القيلولة او قلبت واوه همزة فحذفت ان كان من القول فالتشبيه بالنظر الى الاحتمالين
وهذا الاخير مذهب الكسائى وهذا مذهب اخر وهو ان اصلها اتيه فقدم اللام واخر العين ولم يتعرض له
لانه ضعيف جدا فهذه ستة مذاهب لا يخلو واحد منها من الشذوذ ولهذا لم ينبه المص على ما هو الراجح
الا بالتقديم **قوله** والمراد باياتنا قدمه لان التكذيب هو الملايم لها بل الانكار ايضا مناسب لها الا ان
ينزل المعقول منزلة الملفوظ فكان المصنوع يقول الله تعالى واحد لا شريك له والمعجزة يقول ان النبى
عليه السلام حق فالكافر يكذبه وينكره ولهذا قال او ما يعمها والمعقولة ولا يخفى انه تكلف بل تعسف
فالاولى ان معنى تكذيب الايات المعقولة وانكارها الاعراض عنها كقوله تعالى وكاين من آية في السموات
والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون لا يتفكرون فيها ولا يعتبرون بها فلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز او اختيار عموم المجاز **قوله** تنبيه رسم هذا البحث بالتنبيه لان وهن تمسك الحشوية
وظهور حسن ما ذكر في الجواب بمنزلة البديهى لكن لامكان الغفلة عن ذلك نبه عليه فقال تنبيه ثم
حاول بيانه فقال وقد تمسك الحشوية ولم يقل واستدلوا بهذه الاية تنبيها على ضعف الحشوية قوم
يجوزون ان يخاطبنا الله تعالى بالمهمل وتطلق على الذين قالوا الدين يتلقى من الكتاب والسنة وهو
المناسب هنا قال في المواقف ومنهم اى من الفرقة الجبرية المشبهة الحشوية وترهاتهم مذكورة
في المواقف قرئ باسكان الشين لان منهم المجسمة والجسم محشو نقل عن السبكى في شرح اصول
ابن الحاجب الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل وعميت ابصارهم يجرون ايات الله تعالى
على ظاهرها ويعتقدون انه المراد سموا بذلك لانهم كانوا في حلقة الحسن البصرى رحمه الله فوجدهم
يتكلمون كلاما فقال ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة فنسبوا الى حشا فهم حشوية بفتح الشين انتهى
والحاصل انهم من الفرقة الجبرية من الفرق الضالة وانهم مع ما نقل منهم جوزوا صدور الكبيرة عن
الانبياء عليهم السلام عمدا بعد النبوة ومراد المص الرد عليهم بعد نقل شبهاتهم الكاسدة في
التجويز المذكور واما عندنا فالمختار انه لم يصدر عن النبى حال النبوة ذنب البتة لا الكبيرة ولا الصغيرة
كذا قيل والتفصيل في الكلام **قوله** الاول ان ادم عليه السلام كان نبيا اى قبل هبوطه لانه تعالى خاطبه

والخطاب منه خاص بالانبياء عليهم السلام ولا نبي غيره والدعوة الى الغير ليس بلازم كزيد بن نفيل
فانه نبي على رواية ولم يؤمر بالتبليغ الى غيره ولو سلم فحواء امنا رضي الله تعالى كافية في الدعوة قوله
والظالم ملعون لا هذا بطريق النقل من الحشوية الظالمين والاظهر في نقل الكفر بل لا بد في بعض المواضع
من التصريح به ليلايم الدليل المدعى الاترى قولهم لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين فانه لو لم يصرح
ما ذكر لا ننتفي الملايمة بين المدعى والدليل وهذا كله على زعمهم الفاسد فلا وجه للاشكال بان فيه
من الافراط في الجردة ما لا يخفى قوله الثالث انه اسند اليه العصيان والعصيان وان لم يكن
صريحا في الكبيرة لكن بانضمام الغى يظهر كونه كبيرة على ان قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم الاية يدل بظاهره على ان العصيان كبيرة وعبارة عنها حيثما ذكر وهذا ايضا على رأيهم الباطل
قوله الرابع انه تغفره التوبة لا ولا توبة الاعن الكبيرة لان الصغائر مغفورة عن مجتنبي الكبائر قوله الاول
انه لم يكن نبيا اى لا نم انه كان نبيا قبل خروجه من الجنة والمص لم يكن جازما في عدم نبوته بل مانع يطلب
الدليل عليه يرشدك اليه قوله والمدعى مطالب بالبيان قوله الثاني ان النهي لا اى سلمنا انه عليه السلام
كان نبيا حينئذ لكن لا نم ان نهي لا تقربا للتحريم بل للتنزيه وهذا بطريق المنع فلا يضر ما سبق من ان النهي
للتحريم الاترى انه سلم كونه للتحريم فاجاب بوجه اخر وهذا البحث على هذا الاسلوب متداول بين ذوي الالباب
حينئذ لمادة الاشكال بحيث لا يبقى المجال للسؤال وانما سمى استيناف لانه ظلم نفسه لا غيره وخسر حظه
كالبيان لقوله ظلم نفسه بترك الاولى له فان الاولى له ولا مثاله من الانبياء الاجتناب عن النهي وان
كان تنزيها لكنه يجي من قوله وان حط عن الامة لا فلا نسلم ان كل ظالم بعيد عن الرحمة بل هو الظالم الذي
يرتكب الكبيرة لا سيما الشرك فيما استدلوا به من قوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين مختص بالكافرين الذين
يصدون عن سبيل الله لا ولا يتناول مثل هذا الظالم قوله فسيأتي الجواب عنه في سورة طه حيث قال
هناك وفي النعي عليه بالعصيان والغواية مع صغر زلته تعظيم للزلة وزجر بليغ لاولاده عنها انتهى
وجه الزجر انه اذا استعظم الصغير من الشخص الكبير فكيف بالكبير من الصغير فاضمحل اشكالهم الثالث كما اندفع الثاني
والخامس بقوله وانما سمى ظاهرا لا قوله وانما امر بالتوبة تلافيا لما فات عنه وليهذب اتم التهذيب عدى فات
بعن لتضمنه معنى ذهب والا فهو متعد بنفسه كما يقال من فاته الصلوة لا فاندفع الاشكال الرابع قوله على
ترك الاولى لا لاهانة له فان ترك الاولى سيئة بالنسبة اليه كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين ووفاء
بما قال له من جعله خليفة في الارض اذ لم يخرج من الجنة لم يكن خليفة في الارض وقد اخبر الله تعالى انه
جعل خليفة اياه واولاده وقضى في الازل وعلم انه كذلك فلا مجال لخلافه ولذلك قال عليه السلام احتج
ادم وموسى عليهما السلام فقال موسى يا ادم انت ابونا الذي خيبتنا واخرجتنا من الجنة فقال ادم
انت موسى اصطفاك الله تعالى بكلامه وخط لك التورية بيده اتلومني على امر قدره الله تعالى على قبل
ان يخلقني باربعين سنة فحج ادم موسى فحج ادم موسى خرجه الشيخان عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه نقله
الامام الصغاني فادخاله الجنة وامره بالسكنى فيه والاباحة في الاكل ثم اخراجه امر مفوض علمه وما فيه من

والنعي اصل معناه الاخبار بموت
شخص ثم اطلق على اشاعة
ما لا يرضى

الحكمة

الحكمة الى الله تعالى لا يحسن الاشتغال بالبحث عنه وغاية ما ادركناه من الحكمة في ذلك ان ادم وحواء
عليهما السلام لما شاهدا نعيم الجنة وما فيها من الكرامة والسرور والبهجة والروضات والبقاع الطيبات
ثم اخرجا عن ذلك المنصب الانيق والنعم الرشيق بذلا وسعهما واجتهدا في المبرات وارتكاب المكاره
ورفض الشهوات حتى ينالا ان بهما واولادهما الى روضات النعيم واطيب مقام كريم قوله الثالث
انه فعل لا يعني اسلمنا ان النهي للتحريم وهذا ما وعدناه من ان المص سلم كونه للتحريم واجاب بانه لا يلزم من ارتكابه
ما ذكره الحشوية وانما يلزم ذلك لو فعل عمدا وذا ممنوع بل فعل ناسيا لقوله تعالى ولقد عهدنا الى ادم اى ولقد
امرناه من قبل من قبل هذا الزمان فنسي العهد ولم يعن به حتى غفل عنه واغتر بقول الشيطان او ترك
ما وصى به من الاحتراز عن الشجرة ولم نجد له عزما تصميم رأى وثبات على الامر اذ لو كان ذا عزيمة وتصلب
لم يزله الشيطان ولم يستطع له تغريره ولعل ذلك في بدأ امره قبل ان يجرب الامور وقيل عزما على الذنب
لانه اخطأ ولم يتعمد وهذا المعنى الاخير هو المناسب لهذا المقام وبه يتم المرام وانما رضه في سورة
طه لان المقصود هناك غير هذا المطلوب قوله ولكنه عوتب جواب عن ان النسيان لا يعاتب عليه فلو
كان نسيانا لما عوتب عليه التحفظ التيقظ وعدم الغفلة وعن هذا يؤاخذ القاتل خطأ في حكم الدنيا
لترك التيقظ مع ان الخطأ والنسيان مرفوعان عن هذه الامة مع الاختلاف في الامم السالفة ولهذا
قال المص ولعل وان حط عن الامة بكلمة الترجي وان الوصلية تنبيها على ان حطه عن الامة مطلق
غير ثابت قطعا اذ الظاهر ان هذا من خصايص هذه الامة كما روى في الصحيحين رفع عن امتي الخطأ
والنسيان لكن التخصيص بهذه الامة لا ينافي تحققه في الامم الخالية اما عندنا فلانه لا مفهوم واما عند
الشافعي فلان في التخصيص فائدة غير مفهوم المخالفة وهو بيان شرف هذه الامة وان شريعتهم السهلة
البيضاء ومثل هذه الفائدة ان اعتنى بها فلا مفهوم والا فالمفهوم معتبر وعن هذا اشار المص الى
الاحتمالين بالاعتبارين قوله لم يحط عن الانبياء عليهم السلام عم الكلام الى الرسل كافة تتميما للفائدة
وتكميلا للقاعدة لكن الظاهر عدم الحط بالمؤاخذة الدنيوية دون الاخرة واما في الامة فمؤاخذة في الدنيا
في بعض دون بعض كالقتل خطأ والاكل خطأ لا صوم رمضان والخطأ والنسيان سيان وان كان بينهما
فرق في الجملة قوله لقوله عليه السلام اشد الناس بلاء اى تحمل البلاء على المضايق الدينية والعمل بالعزيمة
والمؤاخذة بالامور الحقيرة المعفوة عن الذوات الحقيرة وله احتمال اخر لا يناسب هذا المقام ثم
الاولياء كلمة ثم للتراخي الرتبي وخلاصة معنى الفاء ولذا قال عليه السلام ثم الامثل اى الاشبه بهم
في الطاعات وترك الشهوات فالامثل بالفاء تنبيها على ما ذكرنا قوله او ادى عطف على قوله عوتب
اى سلمنا ان النهي للتحريم وفعله ناسيا لكنه ادى فعله اى ترتب ما جرى عليه ذلك الفعل ليس على
سبيل المؤاخذة حتى يشترط ان يكون على سبيل الاختيار بل على طريق مجرد السببية العادية المقدرة
كتناول السم على الجهل بشأنه فان تناوله يؤدي الى الهلاك وان كان خطأ قيل فان الشيء قد يقدر سببا
يفضي الى شيء مضر في الدنيا ثم ينهى عن مباشرة ذلك السبب فيكون مباشرته مضرا في الاخرة ايضا

حتى اذا باشره احد عمدا يلحقه الضرران واذا باشره ناسيا يلحقه الضرر الدنيوى فقط والاكل من الشجرة
من هذا القبيل فلما باشره ناسيا لحقه الضرر الدنيوى على الطريق المذكور انتهى قال المص في اواخر هذه السورة
الكريمة فان الذنوب كالسموم فكما ان تناولها يؤدى الى الهلاك وان كان خطأ فتعاطى الذنوب لا يبعد
ان يفضى الى العقاب وان لم تكن عزيمة لكنه تعالى وعد التجاوز عنه رحمة وفضلا انتهى فعلم منه ضعف ما قيل
هنا فان الهلاك يترتب على شرب السم بلا مدخلية شئ اصلا وهنا ليس كذلك فان تناول اكل الشجرة لا يؤدى
الى الخروج عن الجنة طبعا واضطرارا كترتب الاحراق على مس النار بل خروجه باخراج الله تعالى وشتان
ما بين المطلبين وبون بعيد فيما بين المسلكين فالاحسن اسقاط قوله اوادى فعله لها فلا تغفل **قوله**
لا يقال انه اى الوجه الثالث باطل لان ادم ليس بناس حين تناول الشجرة واما قوله تعالى فنسى محمول على
غير ذلك توفيقا بين الايتين لان قوله تعالى ما نهيكما الاية تدل على ان ادم عليه السلام متذكر حين التناول
فلا مساغ للجمع بين التذكر والنسيان والتذكر من العد والنهى والتاكيد بالقسم محقق فلا نسيان
قوله لانه انما جواب عن الاشكال المذكور وتقريره واضح الا انه قيل عليه هذا توجيه حسن لو كان بين التذكر
والنسيان طول عهد وهو غير معلوم كيف وقد روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال دخل ادم
الجنة فما غربت الشمس حتى خرج والجواب انه لو سلم صحة هذه الرواية فلا بعد في اجتماع التذكر
والنسيان في يوم واحد بل في مدة قليلة منه **قوله** الرابع اى الجواب الرابع من الوجوه الاربعة وهذا
ايضا بناء على تسليم انه نبى ح وان النهى للتحريم وان فعله عامدا بلا نسيان لكن لا يلزم ما ذكر الخصم لانه
اقدم عليه بسبب اجتهاد اخطأ وعدم اصابته في الاجتهاد لاحد الامرين فانه عليه السلام ظن ان النهى
للتنزيه منشأ الظن ان النهى عن اكل شئ يكون كثيرا ما لامر طبيعى لا للدينى مع ان استعماله في التنزيه
شايع وعلى هذا الجواب يحمل النسيان على نسيان العهد غير ذلك النهى فلا مجازية النسيا ولا حاجة
الى القول بان المراد نسيان كون النهى للتحريم على ان يكون عالما بكون النهى للتحريم او لا ثم يكون ناسيا لذلك
بلا وجه له اذ الاجتهاد اب عنه قوله او الاشارة الى عين تلك الشجرة اذ المتبادر الاصل هو الاشارة
الى الشخص وهذا الجواب اظهر من الاول وكان المراد بها الاشارة الى النوع بدلالة المعاتبة فح يكون
المراد بقوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الاشارة الى النوع ايضا **قوله** كما روى انه و قدم التفضيل
في قوله تعالى هذا الذى رزقنا من قبل الاية وانما جرى عليه ما جرى مع ان الخطأ في الاجتهاد معفو
تعظيما لشان الخطيئة لما فيه من التنبيه على انها اذا عوتب عليها بالاجتهاد فكيف اذا لم يكن بالاجتهاد مع
ان الخطأ في الاجتهاد وان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء عليهم السلام بعين ما ذكر سابقا الا يرى
انه عليه السلام نزل عليه قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم الاية مع ان اخذ الفداء من الاسارى
بالاجتهاد واختار المص ان الاجتهاد للانبياء عليهم السلام واقع وعدم اصابتهم فيه جائز وكلا الامرين
متنازع فيهما بين العلماء والصحيح ما اختاره المص لكن الانبياء عليهم السلام لا يقررون على الخطأ
بل ينبهون عليه والتنبيه هنا بالاهباط عن الجنة وفيه نوع بعد بالنسبة الى الاجوبة السابقة فتامل

والمستفاد من كلامه ان المختار عنده كون ادم عليه السلام نبيا قبل خروجه من الجنة وان النهى
يجوز ان يكون للتحريم وللتنزيه لكن التحريم هو الراجح المختار كما صرح به في تفسير ولا تقربا هذه الشجرة الاية
ولله دره ما احسن البحث والجواب حيث منع اولا وسلم ما منعه ثانيا كما هو المقرر في الطبع السليم
والنظر القويم **قوله** وفيها اى الايات المذكورة من قوله وقلنا يا ادم اسكن الى قوله خالدون دلالة
وان لم يكن قطعية في بعضها فان كون الجنة مخلوقة متنازع فيه ودليل الطرفين مستوفى في علم الكلام
وان التوبة مقبولة اى اذا قارن شرطها وعدم الجزم بقبولها لانتفاء الجزم بتحقق شروطها **قوله**
وان عذاب النار دائم بدوام المعذب فيها ولذا قال والكافر مخلد فيه اى مؤبد اذ الخلود وان كان عاما
لغير الدوام لكن المراد هنا الدوام بالاجماع وقد قيد في بعض الاية بابدا فالمطلق محمول على المقيد في مثل
هنا اتفاقا **قوله** وان غيره اى غير الكافر من عصاة الموحدين لا يخلد اى لا يؤبد بمفهوم قوله تعالى
هم فيها خالدون فانه يفيد الحصر نقل عن الكشاف انه قال في قوله تعالى كلا انها كلمة هو قائلها يفيد القصر
لكن ظاهر كلام المص ان عدم خلود غيره مستفاد بطريق مفهوم المخالفة كما هو مذهبه سواء افاد القصر او لا ثم
يحتاج صاحب الكشاف الى ادعاء افادة القصر في بيان المطلب المذكور **قوله** واعلم انه سبحانه لما ذكر رحمه الله تعالى
الارتباط بين الايات من اول السورة الى هنا وكان ربط قوله تعالى يا بنى اسرائيل الى ما قبله خفيا حاول
بيان وجه ربط بما قبله فقال واعلم انه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد وهى من قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الاية الى
قوله تعالى وان كنتم في ريب ودليل النبوة من قوله تعالى وان كنتم في ريب الى قوله تعالى واولئك هم الخاسرون ودليل
المعاد قوله تعالى كيف تكفرون الى قوله وهو بكل شئ عليم كما بينه المص هناك حيث قال واعلم ان صحة الحشر الخ
في سياق قوله تعالى وهو بكل شئ عليم وقرر اكثر ارباب الحواشى الى ان دلائل النبوة من قوله تعالى وان كنتم
في ريب الى قوله ان كنتم صادقين ودلائل المعاد من قوله فاتقوا النار التى الاية الى قوله تعالى ولهم فيها ازواج الاية
وهذا لا يلايم تقرير المص هناك مع انه يلزم من ذلك ان لا مدخل بعض الايات المذكورة في الدلالة على التوحيد
والنبوة والمعاد **قوله** وعقبها تعداد اى بتعداد النعم منصوب بنزع الخافضة وان قرئ عقبها بالتخفيف فتعداد
النعم فاعله لكن عطفه على ذكر ابى عنه اذ فاعل ذكر ضمير راجع اليه تعالى فيجب في المعطوف ضمير راجع اليه تعالى فالصواب
تشديده من التفعيل يقال عقبه فلان اذا جاء على عقبه ثم تعديته الى المفعول الثانى بالباء ويقال عقبه بالشئ
اذا جعل الشئ على عقبه وهنا المراد هو هذا الاخير لما عرفت لكن حذف الباء ونصب على نزع الخافضة وتعدادها
منتزع من قوله تعالى كيف تكفرون بالله الاية الى هنا كما فصله المص بقوله في كل موضع بيان نعمة اخرى مرتبة
على الاولى ثم قال تعداد لنعمة ثالثة ثم قال في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا الاية وهى نعمة رابعة وتعقيب
تعداد النعم المذكورة بتلك الدلائل باعتبار المجموع من حيث المجموع وان كان النعمة الاولى ودلائل مستفاد من قوله
كيف تكفرون بالله الاية الى قوله وهو بكل شئ عليم كما يقتضيه كلام المص فيما سبق حيث قال في تفسير قوله تعالى
وهو بكل شئ عليم واشار الى برهان ان مواد الابدان قابلة للجمع والحيوة هو قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم
يميتكم وقد قال في اول الاية هو الذى خلق لكم ما في الارض الاية بيان نعمة اخرى الخ فتداخل دلائل المعاد وتعداد

وان اتبع الهدى كان مامون العاقبة
دل عليه قوله تعالى فلا خوف عليهم الاية
وانه مؤبد في الجنة ولم يتعرض له لانه سبق
توضيحه في قوله تعالى وبشر الذين امنوا
الاية وايضا ليس هنا ما يدل عليه
منه

النعم فلا جرم ان المراد بتعقيبها باعتبار المجموع من حيث المجموع هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام ولقد تساهل
بعض المحشين في تبيين هذا المرام قوله من حيث انها حوادث الخ اشارة الى ان المحوج الى العلة في الممكنات المحدثات
هو الحدوث لا الامكان وهو مذهب جمهور المتكلمين وقد سبق في سورة الفاتحة ما ينافيه حيث قال فانها لامكانها
وافتقارها الى مؤثر فاشار الى ان المحوج الى العلة هو الامكان وقدم التفصيل هناك فارجع اليه وحيث هنا للتعليل
والمعنى فانها اى النعم لاجل كونها حوادث الخ ولاجل ان الاخبار بها الخ ولاجل اشتمالها على خلق الانسان الخ والتفاوت
والتغاير بالحيثيات شايع في الاستعمال والمحاورات فثبت ان تعقيب النعم مقرر ومؤكد لدلائل التوحيد والنبوة
والمعاد قوله تدل على محدث الخ وكيفية الدلالة وتوضيحها سيجيء من المصنف في تفسير قوله تعالى ان في خلق السموات
والارض الاية قوله اخبار بالغيب معجز الخ وفيه اشارة الى ان سبب اعجاز القران اخباره بالغيب وهو قول مرجوح
قوله ومن حيث اشتمالها على خلق الانسان حيث قال فاحياكم اى بخلق الارواح ونفخها فيهم وفيه تنبيه على ان
كون الانسان انسانا بخلق الارواح فيه واما قبله فاطلاق الانسان عليه مجاز والمراد باصول الانسان العناصر على
ما اختاره المص او التراب وحده كما هو الظاهر من الاية الكريمة واختاره القدماء والاغذية والاخلاط والنطف
وغير ذلك حيث قال تعالى وكنتم امواتا والمراد بما هو اعظم وهو خلق الارض وما فيها جميعا وخلق السموات قوله
يدل خبرا نها المقدر في من حيث بمعونة العطف قادر على الاعادة الخ فان تعاقب الافتراق والاجتماع والموت
والحيوة عليها يدل على انها قابلة لها بالذات وما بالذات يابى ان يزول ويتغير فاذا ثبت القدرة وقابلية المحل
وقد اخبر الله تعالى وقوعه فثبت ان اعادة الجسم واقعة البتة سواء كانت باعادة المعدوم بعينه او بجمع الاجزاء
المتفرقة قوله خاطب الخ جواب لما في لما ذكر سبحانه الخ اهل العلم والكتاب منهم اى الانسان وضمير الجمع باعتبار المعنى
اذ المراد به جنس الانسان وعطف الكتاب على العلم للايذان بانه ليس المراد علماء اليهود بل مطلق بني اسرائيل
فانهم لكونهم اهل كتاب اما عالم به او من شانه ان يعلم به ولذا قال المص فيما سياتي ولان الخطاب لما عم العالم و
والمقلد الخ والمراد بالكتاب التورية وتخصيص الخطاب بهم لان جناياتهم واشتراءهم بايات الله تعالى وكتمان امر
الرسول عليه السلام واقعة منهم اكثر مما كان من غيرهم ولان اليهود بني النضير وبني قريظة ساكنون
في اطراف المدينة وعداوتهم ونفاقهم لا يعد ولا يحصى قوله وامرهم الخ حيث قال تعالى اذكروا نعمتي التي
انعمت عليكم ويوفوا اى وان يوفوا بعهوده بقوله تعالى واوفوا بعهدي الاية وايراد الجمع للاشارة الى ان
اضافة العهد في بعهدي للاستغراق والاضافة الى المفعول قوله ليكونوا متعلق بامرهم اول من امن بمحمد عليه السلام
لانهم كانوا من قبلهم يستفتحون على الذين كفروا واعلم بنعوته واحواله عليه السلام حسبما نطق به التورية وهذا اشارة
الى ما قال في تفسير قوله تعالى ولا تكونوا اول كافر به بان الواجب ان يكونوا اول من امن به وسيجيء التفصيل ان
شاء الله تعالى قوله فقال عطف على خاطب وبيان له وايراد الفاء اذ التفصيل بعد الاجمال قوله اى اولاد يعقوب
اشار الى ان في بني اسرائيل تغليب الذكور على الاناث والمراد اولاد اسرائيل اذ الخطاب هنا ليس بمختص بالذكور
والابن من البناء اى ماخوذ منه نقل عن ابن درستويه انه قال الابن اصله البناء ومن بنيت لان الابن مبنى
الابوين لكنه انقلب الياء المحذوفة في البنوة واوا لما جاء فعولة بضمتين كما يقال الفتوة واصلها الياء قال تعالى

ودخل مع السجن فتيان وجمع الفتى الفتيان وقال الجوهري الابن اصله بنو والذاهب منه واو كما ذهب من اخ
واب لانك تقول بنيت في مؤنثه فان هذه الهاء لا يلحق مؤنثا الا وله مذكر محذوف الواو ويدل على ذلك اخوات
وبنوات انتهى فلما حذف اخره سكن اوله لانه لما اعرب النون لكونه اخر الكلمة سكن الباء فانها لما حذف الواو
بقي حرفان احدهما ساكن والاخر متحرك فلما حرك الساكن سكن المتحرك تحصيلا للاعتدال كذا قاله الاصفهاني
في بسم الله نقله سعدي قوله لانه مبني ابيه بيان المناسبة لكنه مبنى معنوي بمعنى متولد فيكون مجازا اما
والماخوذ منه مبنى حسي ولذلك اى ولاجل ان الابن لكونه مبنى ابيه سمي بالابن ينسب المصنوع الى صانعه
بالبنوة والابوة ولو مجازا وهذه النسبة اما باضافة الصانع الى المصنوع كما في المثال الاول او العكس كما في
المثال الثاني فان الحرب مصنوع وقد اضيف صانعه اليه وقيل ابو الحرب قيل للمحارب وللقصيدة ولا يعرف له
وجه اذ الظاهر المراد بالحرب المحاربة مع الاعداء والماهر فيه يقال له ابو الحرب وكل ما يحصل من فعل احد لا ينسب
اليه بالبنوة الا اذا كان حاذقا فيه واليه اشار بالتعبير بالصانع اذ الصنع عمل الانسان بعد تدرب فيه وتروّ
وتحري اجادة وفي المثال الثاني الفكر وهو الذي يطلب به علم او ظن يعد صانعا مجازا ملحقا بالحقيقة بحسب
العرف والصانع المفكر الناظر فاضيف المصنوع وهو البنت التي يراد بها النتيجة وما يحصل من الفكر اليه
فالمراد بالنسبة هو الارتباط وفي بمثله بالاب والبنت تنبيه على ان الابن والاب والبنت على سياق
واحد ويعبر بها عن المبني والمبني عنه مجازا واستعارة وان كان الكلام في الابن لكنه اشار الى التعميم لتكميل
البحث والتتميم وذهب البعض الى ان نسبة البنت الى الفكر من قبيل النسبة الى الالة نسبة مجازية تتضمن
النسبة الى المفكر وهو الصانع حقيقة فيكون المراد بالنسبة الضمنية لا الصريحة وهو خلاف المتبادر
مع ان اطلاق الالة على الفكر غير واضح والظاهر السببية قوله لقب يعقوب عليه السلام لانه علم يشتمل على مدح
وان كان باعتبار معناه الاصلي لان معناه في الاصل على ما قاله صفوة الله اى مختار الله او عبد الله وهما
باعتبار معنى الاضافة يدلان على شرف عظيم لا سيما عبد الله فان العبودية اشرف اسماء الانبياء عليهم السلام
حتى من الرسالة والنبوة وانما قلنا باعتبار الاضافة لان ايل في لغتهم بمعنى الله واسرا بمعنى الصفوة او بمعنى
العبد ونقل وجعل علما ليعقوب عليه السلام قوله بالتفكر فيها الخ هذا البيان مبني على ان الذكر بكسر الذال
وضمها بمعنى واحد ويكونان باللسان والجنان والمشهور ان الذكر بالكسر للسان وبالضم للجنان وهو
المنقول عن الكسائي وضد الاول الصمت والسكوت وضد الثاني الغفلة والنسيان فالوجه ان المص
حمل اذكروا على انه مشتق من الذكر بضم الذال اذ ذكر اللسان لا يعبا به بدون التفكر بالجنان وعكسه معتبر
لدى اهل العرفان وعلى تقدير العموم فكونه موضوعا لمعنى عام لهما اولى من كونه مشتركا بينهما اشتراكا
كما ثبت في موضعه قوله والقيام بشكرها اشارة الى ان مجرد التفكر ليس بمقصود بل لكونه ذريعة الى
القيام بشكرها وصرف جميع ما انعم على ما خلق له فالامر بالذكر امر بالقيام بشكرها او مستلزم له او كناية
عنه ولم يصرح به اذ الكناية ابلغ قوله وتقييد النعمة بهم اى بكونها عليهم اى اضافة النعمة الى الياء للاستغراق
اذ لا قرينة على العهد فيكون قوله التي انعمت الخ للتخصيص والتقييد فالاولى وتخصيص النعمة بهم اذ النعمة عام

ولذلك قال الفاضل عبد الرحمن الاحدي الظاهر ان يقال
ولا جل ان الابن يسمى بالابن لكونه مبنى ابيه ينسب المصنوع
لكونه ايضا مبنى صانعه الا ان نسبته اليه فيقال ابو الحرب انتهى
لكن لا يناسب الابنية بل الابنية في الاول والبنتية في الثاني
لما ذكره في اصل الحاشية
[illegible]
ونسخة العصام ابو الحرث بالثاء المثلثة حيث
قال فيقال ابو الحرث فيجعل الحرث ابنا للحارث
لانه مبنى الحارث كما لا يخفى في معناه ظاهر

لامطلق لكنه قد يستعمل التقييد في موضع التخصيص قوله لان الانسان اى جميع الانسان اذ اللام للاستغراق
غيور وهذا بمعنى حسود ولذا ترك العطف غاية منشأ الحسد الغيرة المذمومة بالطبع وهذا يؤيد الاستغراق
الى يرى الى قوله عليه السلام ثلث لا ينجو منهن احد الطيرة وسوء الظن والحسد الحديث فهذه الغيرة المذمومة
الناشى منها الحسد متحقق في كل احد فيما سوى الانبياء لكن العمل بموجبه ليس بمتحقق فيمن عصمه الله تعالى كالنظر
الى ما انعم له وهذا النظر لكونه امرا محققا كثير الوقوع عبر باذا والماضى وفيه اشارة الى ان الانسان كما انه مجبول على الحسد
كذلك يعمل بمقتضاه في اغلب الحال الا من رحمه الله الملك المتعال قوله وان نظر له اورد كلمة الشك لان هذا النظر
مؤدى الى الرضاء والشكر في غاية القلة والندرة ثم الثابت في محل ان الشكر لا يكون بالنعمة الواصلة الى الغير وانما يكون
بالنعمة الحاصلة للشاكر لا سيما اذا كان المراد بالشكر صرف العبد جميع ما انعم عليه الى ما خلق له فلا ينبغى لتقييد النعمة
بهم نكتة الا يرى ان الشكر يجب على الشاكر في مقابلة ما انعم عليه لا ما انعم على غيره والمراد بالشكر هنا ما هو واجب
عليهم اذ الامر اصل في الوجوب والمراد بالنعمة اما جسمانى كتخليق البدن والقوى الحالة فيه او روحانى كاشراقه
بالعقل وما يتبعه من القوى والقيام بشكرها الايمان بالله وبرسول الله وسائر المبرات والمسارعة
الى الخيرات ولهذا قيد النعمة بهم في اكثر المواضع وانما قيل نعمتى التى انعمت عليكم ولم نعمتى عليكم لزيادة
التوضيح وللايذان بفخامة تلك النعم حيث اخبر عظيم الشان بانه انعمت عليكم وفعل العظيم لا يكون الا التفخيم
واللام ما اختير الاطناب قوله وقيل اراد بها الخ قاله صاحب الكشاف وضعفه المص لانه اما يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز ان جعل عليكم مرادا ما انعم عليهم وعلى ابائهم وهذا غير جائز عند الحنفية والزمخشرى من الحنفية والتفصى عنه
اختيار لعموم المجاز او يلزم تغليب المخاطبين الموجودين على الغائبين المعدومين وهو تكلف او يلزم الادعاء
بان الانعام على الاباء انعام في حق الابناء بواسطة حيث انتفع الابناء بتلك النعم وهنا كذلك اذ الانجاء من
الغرق نعمة واصلة الى الابناء وهذا كان في المقصود فلا جمع بين الحقيقة والمجاز ولا تغليب ايضا اذ المقصود
الحاضرون فقط وايضا قوله تعالى وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم الاية لا يتم تعميم الاباء فيحتاج في التخلص عنه
الى اختيار تلوين الخطاب ولا يرضى له ذوى الالباب او يلزم اعتبار حذف اى انعمت عليكم وعلى ابائكم والكل تكلف
بل تعسف قوله وعليهم من ادرك زمن محمد عليه السلام هذا التخصيص بمعونة المقام حيث قال تعالى وامنوا
بما انزلت مصدقا الاية فتخصيص العام بالقرائن مما لا كلام فيه وكذا الكلام في تخصيص نعم الاباء بالمذكور فانها
نعم جسيمة عليهم وعلى ابنائهم فاجل النعم هو المتبادر من اطلاق النعم على انها مذكورة في النظم حيث قال تعالى
واذ نجيناكم من ال فرعون الاية قوله وقرئ اذكروا بالذال المشددة وكسر الكاف والاصل افتعلوا اى على وزن
افتعلوا ولقد تسامح قوله درجا اى وصلا واسقاط هاء لالتقاء الساكنين وهو مذهب من لا تحرك اى لغته
واحترز بالمكسور ما قبلها عن نحو محياى ثم العائد الموصول في النظم محذوف اى انعمت بها عليكم لكن بعد ان صار
منصوبا بحذف الجار اتساعا فبقى انعمتها ثم حذف كما قيل في كالذى خاضوا كما في اللباب فلا اشكال بانهم شرطوا
في حذفه اذا كان مجرورا ان يجر الموصول بمثل ذلك الحرف ويتحد متعلقهما وهو مفقود هنا قوله بالايمان والطاعة
متعلق باوفوا لكن الاحسن ان يقال اى اوفوا بالايمان وكذا الكلام اذا قيل انه متعلق بعهدى او بهما تنازعا

كذا قوله

وكذا قوله بحسن الاثابة وفيه تنبيه على ان الايفاء بالعهد بالايمان سبب عادى للايفاء بحسن الاثابة ولهذا
جعل اوف مجزوما على انه جواب للامر وتقييد الاثابة بالحسن لانها بعشرة امثالها او اضعاف ذلك او لانها
قد يطلق على مطلق الجزاء قال تعالى قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله الاية والمثوبة وان كانت مختصة
بالخير لكنها اطلقت على العقوبة تهكما كقوله تحية بينهم ضرب وجيع قوله والعهد يضاف الى المعاهد تارة والى المعاهد
اخرى اذ العهد كما عرفت الموثق وهو نسبة بينهما كالمصدر فانه قد يضاف الى الفاعل والى المفعول نقل عن
الطيبى انه قال ان الزمخشرى بين فيما سبق ان العهد الموثق وعهد اليه في كذا اذا اوصاه ووثقه عليه واستعهد منه
اذا اشترط عليه واستوثق منه فاللايق في هذا المقام الثانى فيكون المراد بالعهد
ما استعهد من ادم في قوله فاما يأتينكم لتنتظم الايات وفي كلامه اشعار به انتهى قوله فاللايق في هذا المقام
الثانى محمول على العهد في قوله تعالى واوفوا بعهدى دون اوف بعهدكم فانه لا يصح ان يقال انه بمعنى المستعهد
منه اذ اشترط عليه لانه تعالى عهد الى المخلوق ومن جملته بنو اسرائيل بقوله فاما يأتينكم الاية واما المخلوق فا
لا عهد ولا استعهد منه اليه تعالى هذا على ما اختاره القطب وسيأتى احتمال اخر قوله ولعل الاول مضاف الى
الفاعل فيكون العهد بمعنى الامر كما اشار اليه بقوله فانه تعالى عهد اليهم فانه اذا استعمل بالى كان بمعنى
الامر صرح به في قوله تعالى ولقد عهدنا الى ادم الاية والمعنى وامتثلوا امرى بالايمان والطاعة فلا اشكال
بانه لا معنى لقولك اوف انت بما عهد عليه غيرك فانه بناء على ان المراد بالايفاء مراعاة العهد وهى فعل المعاهد
لا غيره واما اذا كان بمعنى الامتثال لكون العهد بمعنى الامر فله معنى صحيح وكان المعترض لم ينظر الى قوله فانه
تعالى عهد اليهم اى امرهم وغفل عن اشارته الى ان العهد في هذا النظم بمعنى الامر اذ تقديره واوفوا بعهدى
اليكم واما الايفاء في قوله اوف بعهدكم بمعنى المراعاة وعدم التضييع لكون العهد بمعنى الوعد واستعماله ليس
بالى كما في الاول بل بنفسه او باللام تقوية للعمل والى ذلك اشار بقوله ووعدلهم بالثواب له فعلم منه ان
العهد اعم من الوعد اذ العهد يستعمل بمعنى الامر والوصية دون الوعد قوله ينصب الدلائل الخ فيه تنبيه
على ان المراد بالعهد هنا الموثق والامر دون ما استعمل منه اذا اشترط عليه كما اختاره القطب حيث قال
فيكون المراد بالعهد ما استعهد من ادم في قوله تعالى فاما يأتينكم الاية فاراد بقوله ينصب الدلائل التنبيه
على ان عهده تعالى اليهم بالحجج العقلية والايات النقلية لا بالاخير فقط اذ الايمان بالله وجوده ووحدته مثلا
مما يعرف بالادلة العقلية دون الايات النقلية فانه يستلزم الدور فلما قال اولا واوفوا بعهدى بالايمان
والطاعة اشار ثانيا الى ان عهده تعالى اليهم حاصل بالحجة العقلية والدلائل النقلية ولو قال وارسال الرسل
لكان اتم نفعا واكمل شمولا اذ الاحكام الشرعية التى تتوقف ثبوته على الشرع ولا يعرف بالعقل ماخوذة
من الكتب الالهية او النبى ان لم يكن معه كتاب قوله وللوفاء بهما الخ اشار الى ان الايفاء والوفاء من الثلاثى
والتوفية من التفعيل بمعنى واحد وهو مراعاة العهد والغدر تضييعه كان الانجاز مراعاة الوعد
والاخلاف تضييعه والمعنى وللايفاء بعهد الله وعهدنا مراتب كثيرة متفاوتة بعضها فوق بعض وعرض عريض
كناية عنها والتركيب من قبيل ظل ظليل قوله فاول مراتب الوفاء الخ هذا بالنظر الى المقصود الاصلى وهو مذهب
الاشاعرة والا فاول ما يجب علينا النظر في الدلائل الدالة على الوجود والوحدة فاول مراتب الوفاء النظر الصحيح

وان اوجب اخذه من الادلة الشرعية
من جهة الاعتقاد

وقيل اوله هو الجزء الاول من النظر
وقيل القصد الى النظر
كما اختاره الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى

الموصل الى البغية لكن حقن الدماء لما كان متحققا بالاتيان بكلمتي الشهادة قال فاول مراتب الوفاء بناء على
ان الاولية اضافية ورفي قوله هو الاتيان بكلمتي الشهادة اشارة الى ما ذكرناه من ان المراد بالايفاء في قوله
واوفوا بعهدي الامتثال به كما اشار الى ان المراد بالعهد الامر بقوله فانه عهد اليهم كما ذكرناه فيندفع به اشكال
اخر وهو ان المعاهدة وان كانت بين اثنين الا ان المعاهد عليه يختلف فانه من العبد الالتزام ومن الله
الالزام فان المص لم يعتبر هنا الالتزام ولم يحمل العهد في قوله واوفوا بعهدي على الالتزام حتى ينافي اضافته
الى الفاعل بل على الامر كما عرفت وهذا اشارة الى قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله عصم مني دماءهم الحديث
فمن قاله يوجد الوفاء وظاهر الدلالة على التصديق اليقيني وان جاز التخلف ونحن نحكم بالظواهر والله تعالى اعلم
بالسرائر فلا وجه للبحث هنا كما لا يخفى وانما عد حقن الدماء من ايفاء الله تعالى عهده اذ الاثابة وهو حسن الجزاء
عام للجزاء الدنيوي ايضا **قوله** واخرها اي اخر مراتب الوفاء منا الاستغراق لا فحج يكون المراد بالامر القدر المشترك
بين الوجوب والندب لا الوجوب فقط فان هذه المرتبة الاخيرة ونحوها ليس بواجبة على كل احد ثم هذه
المرتبة المرتبة الرابعة للقوة العلمية فانها تجلي للعامل عقيب اكتساب ملكة الاتصال بعالم الغيب وهي
ان يتحل النفس بالصور القدسية وهذه مرتبة ثالثة لها والمرتبة الثانية تهذيب الباطن عن الملكات الردية
وازالة الشواغل عن عالم الغيب والمرتبة الاولى تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية
نسال الله التوفيق لهذه المراتب العلية والمراد بالاستغراق في بحر التوحيد الاستغراق في ملاحظة جمال الله تعالى
وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة حادثة مضمحلة في جنب قدرته القديمة الكاملة وكل علم مستغرقا
في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض عن قدرته وارادته لكن لما كان خلاصة المذكورات التوحيد خص
التوحيد بالذكر واضافة البحر الى التوحيد من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه والاستغراق ترشيح لانه من ملايمات
المشبه به قوله بحيث يغفل عن نفسه اي يغفل كل مستغرق او كل واحد منا والا فالظاهر نغفل عن انفسنا لقوله
واخرها منا الاستغراق وكذا قوله فضلا عن غيره اذ الظاهر فضلا عن غيرنا **قوله** ومن الله اي واخرها من الله تعالى
الفوز باللقاء اي ايصال الفوز به **قوله** وما روي لما رواه ابن جرير بسند صحيح وكذا ما بعده لكن في سنده
ضعف كذا قيل ولهذا اخره والاصار جمع اصر والاصر عبء ثقيلا يأصر صاحبه اي يحبسه في مكانه والمراد التكاليف
الشاقة والاغلال جمع غل كعطف التفسير قوله اوفوا اي امتثلوا بامري في اداء الفرائض لها قوله فبالنظر خبر لقوله
وما روي لما اذ اتباع محمد عليه السلام شامل لغير كلمتي الشهادة فيكون الاتباع واسطة في حصول اول مراتب الوفاء
منا واداء الفرائض واسطة في وصول الاستغراق في بحر التوحيد الذي هو اخر مراتب الوفاء منا وكذا الكلام
في مراتب الوفاء من الله تعالى قوله او اوفوا بالاستقامة وهي الجمع بين التوحيد الذي هو خلاصة العلم والاستقامة
في الامور التي هي منتهى العلم وهي واسطة في حصول المرتبة الاخيرة وهي الاستغراق في التوحيد وان كان
اول المراتب وهو الاتيان بكلمتي الشهادة واسطة في ثبوت الاستقامة والمراد بالنعيم المقيم النعيم الجسماني
الدائم وهو واسطة في حصول الفوز باللقاء الدائم وهو المشاهدة بالبصر ومعنى الدوام عدم الانقطاع
ولو كان وقوعه في بعض الازمان ويختلف ذلك باختلاف العمال والاعمال **قوله** وقيل كلاهما لا قائله صاحب الكشاف

قيل هذا

قيل هذا ما اشار اليه الزمخشري ثانيا حيث قال ومعنى اوفوا بعهدي اوفوا بما عاهدتموني عليه من
الايمان بي والطاعات لي والظاهر من كلام الزمخشري انه لم يشر الى كون الاضافة الاولى الى الفاعل في
النظم الكريم وانما مختاره كون الاضافة الى المفعول في الموضعين غاية الامر انه ذكر قبل شروع تفسير هذه
الاية جواز اضافة العهد الى الفاعل واورد له امثلة ولم يرد به جواز كون الاضافة الى الفاعل في هذا النظم
الجليل يرشدك الى ذلك قوله بعد ذلك ومعنى اوفوا بعهدي الخ ثم هذا القول منقول عن قتادة ومجاهد
فحج يكون معنى اوفوا بعهدي اتموا بما عاهدتموني واما في الاضافة الى الفاعل فمعنى الايفاء المراعاة والامتثال
كما في توضيحه ومولانا خسرو لم يلتفت الى هذا الفرق وحكم بان ما اختاره الزمخشري هو الوجه الوجيه لا ما اختاره
المص مرضه لاحتياجه الى اعتبار ان عهد الاباء عهد الابناء لتاسيهم بهم في الدين وارتضائهم بسيرتهم
كما ان المراد بالنعمة في قوله تعالى اذكروا نعمتي ما انعم على ابائهم فيلائم اخره باوله لكن فيه تكلف وتمحل اذ الحق طبوق
في قوله تعالى ولقد اخذ الله ميثاق هم الاباء **قوله** وقرئ اوف من التفعيل بضم الهمزة وفتح الواو وتشديد
الفاء للمبالغة في الفعل والاشارة الى زيادة المثوبة **قوله** فيما تاتون اي فيما تفعلون وتذرون وتتركون
اشار الى ان حذف المفعول للتعميم مع الاختصار وخصوص نقض العهد اي ابطاله مستفاد من معونة
المقام والمعنى فارهبون في جميع الاحوال طاعة او معصية والخوف في الطاعة اتيانها على وفق الشرع وعدم
الترك والرهب في المعصية الاعراض عنها خشية الله تعالى لا عن غيره فان المثوبة على الترك انما يكون من الخوف
مقام ربه فيكون نقض العهد فردا مما تذرون قيل ولو خص الموصول بالمعصية اي ما تاتون من المنهيات
وما تذرون من الواجبات لم يكن نقض العهد فردا منه بل مساويا له لان وفاء العهد عبارة عن الايمان والطاعة
كما صرح به فنقضها مساو للاتيان بالمنهيات والترك للواجبات انتهى ونقض العهد معدود من القبايح
وفرد منها بالاتفاق ومثل هذه الشبهة تشكيك ومغلطة يجب الاحتراز عنها في مثل هذا الفن الشريف الانيق
ومنشاه الاشتباه العارض بالمعروض وهو دسيسة اخفى من دبيب النمل **قوله** وهو اكد في افادة التخصيص
وجه كونه اكد هو ان فيه تقديما وفيه تاكيد وتقديما مع الضمير وهو اوكد من الاول وتقديما مع الفاء وهو
اوكد من الثاني وتقديما مع الضمير والفاء نحو اياي فارهبون وهو اوكد من الباقي فعلم منه انه لو قال المص
وهو اكد من وربك فكبر لكان اتم بيانا واكمل نفعا فان فيه صورا اربعا كما عرفت وهذا اكد من الصورة
الثالثة وما ذكره المص الصورة الاولى فيوهم ان هذا اكد منها دون ما عداها **قوله** مع التقديم اي تقديم المفعول
وهو اياي على الفعل وهذا بناء على تقدير الفعل مؤخرا في مثل زيدا عرفته بمعونة المقام واما في مثل اياي فارهبون
مما دخلت الفاء في المفسر فيقدر الفعل مؤخرا البتة حيث جعلت الرهبة فيه تعالى لازمة لمطلق الرهبة بان
قدر ان كنتم راهبين شيئا فاياي فارهبون كما سياتي فلا اشكال بانه يجوز ان يكون التقدير ارهبوا اياي
فتقديم المفعول غير معلوم ولا حاجة الى الجواب بان تقدير التاخير مفوض الى قرينة مقام التخصيص **قوله**
من تكرير المفعول المستلزم لتكرير الجملة المفيدة لتكرير الحكم فيحصل الاختصاص مع تاكد النسبة فان اعتبر
الجملة الثانية للاختصاص بقرينة كونه تفسيرا للسابق وان لم يكن فيه شيء من ادوات القصر كان مفيدا للتاكيد

الاختصاص بجزئية الاثبات والنفي والا فباعتبار الاثبات فقط هذا خلاصة ما ذكره النحرير التفتازاني
لكن اعتبار الاختصاص في الجملة الثانية بمجرد كونه تفسيرا للسابق بدون اداة الحصر غير منقول من ائمة
البلاغة الا ان يقال ان اعتبار الاختصاص بقرينة المحذوف المفسر والائمة قائلون بالحصر بمعونة المقام
والنحوى وان لم يكن اداة الحصر فاعتبارهم القصر بالقرينة يكون اولى فلما كان المفسر مفيدا للاختصاص
بالتقديم يكون المفسر معتبرا فيه التخصيص لوجوب كونه التفسير عين المفسر فيكون المذكور اعنى فارهبون
قرينة للمحذوف بحسب اصل المعنى فانه المحتاج الى القرينة والمحذوف قرينة على اعتبار الحصر في المذكور
فان المحذوف علم كذلك بتقديم المفعول على الفعل فرعاية التناسب بين المفسر والمفسر يقتضي ذلك
فلما كان جهة التوقف مغايرة فلا دور اذ تعيين المحذوف يتوقف على المذكور واعتبار الحصر في المذكور
موقوف على المحذوف فلا اشكال ومثل هذا التفسير يجب كونه عين المفسر اذ المراد ان المذكور قرينة
على تعيين المحذوف وهذا معنى التفسير لا بمعنى ازالة الابهام حتى يقال ان شان المفسر ان يكون اوضح
من المفسر او مساويا له يفيد انضمامه ايضاحا له وعلى ما ذكر يكون اخفى من المفسر بحيث لا يفهم منه المراد
الا بقرينة المحذوف المفسر فان هذا بعيد عن المقام وغير منتظم بالمرام **قوله** والفاء الجزائية اى حمل الفاء على
الفاء الجزائية لانها داخلة في الاصل على الجزاء المحذوف اخرت عن الجزاء المحذوف الى مفسره ليكون دليلا على
تقدير الشرط فان التقدير ان كنتم راهبين شيئا فاياى ارهبوا ارهبوا وهذا مقتضى كلامه الآتي والاحسن
ان يقال ويحتمل ان يسمى مفسرة الفاء الجزائية المحذوفة مع الجزاء جزائية على التوسع لان قوله الدالة
على تضمنه يأبى عنه والحمل على التوسع ايضا خارج عن الوسع **قوله** الدالة على تضمنه اى الدالة عليه
دلالة انية وتضمن الكلام معنى الشرط يدل على كون الفاء جزائية دلالة لمية فلا دور لكن كون الفاء جزائية
من اين يعلم ولا قطع فيه بل مبنى على اعتبار فلا فادة الفاء الجزائية اختاره المص وكون العطف ظاهر
اذهب صاحب المفتاح الى انها عاطفة ولا يقدح اجتماعها مع واو العطف ونحوها لانها لعطف المحذوف
على ما قبله وهذه الفاء لعطف المذكور على المحذوف وجه التغاير ان مدلول الكلام ارهبوني رهبة بعد
رهبة على ما قالوا والمعنى ارهبوني رهبة عقيب رهبة والرهبة المتأخرة مغايرة بالتشخص للرهبة
المتقدمة وان اتحدا نوعا وهذا التغاير كاف في العطف هذا ان اعتبر الاختصاص في الجملة الثانية وجعلت
مفسرة للاثبات والنفي وان لم يعتبر الاختصاص في الثاني مع انه معتبر في الثاني فالتغاير واضح وما
اختاره المص اولى لافادة المبالغة اما اولا فلما قال هنا لانه جعل رهبة تعالى لازمة لمطلق الرهبة وفيه
من المبالغة التامة ما لا يخفى واما ثانيا فلانه في قوة ان يقال مهما يكن من شيء فارهبون فلا تدعوا رهبة
تعالى وهذا التركيب يفيد مبالغة لا فوقها وهذا ما افاده في قوله تعالى وربك فكبر حيث قال والفاء فيه
وفيما بعده لافادة معنى الشرط فكانه قال وما يكن من شيء فكبر ربك فاشار الى المعنيين في الموضعين
بطريق صنعة الاحتباك وهذا المعنى ابلغ واحسن ما ذكره هنا يعرف بالتامل الاخرى وبهذا اندفع ما
ان الفاء للعطف على الفعل المحذوف فان اريد التعقيب الزماني افادت طلب استمرار الرهبة في جميع الازمنة

بلاتخلل فاصل وان اريد الرتبي كان مفادها طلب الترقي من رهبة الى رهبة اعلى وكون فارهبون مفسرا
للمحذوف لا يقتضي اتحاده به من جميع الوجوه وان لا يفيد معنى سوى التفسير حتى جعلها عاطفة
وما اختاره صاحب المفتاح اولى لاشتماله على معنى بديع خلا عنه الجزائية انتهى فان ما ذكره من افادة
طلب استمرار الرهبة في جميع الازمنة غير مسلم ومجرد الفاء التعقيبية لا يفيده اذ الفعل المثبت كان
وقوعه عقيب رهبة مرة وقد صرح الائمة عدم عموم الفعل في المثبت بلا قرينة ولا اداة ولو سلم
ذلك فانما يصح بانضمام القرينة الخارجية بخلاف ما اختاره المص فانه يفيد طلب استمرار الرهبة في عموم
الاوقات بحسب العرف اما اذا كان المعنى ان كنتم راهبين شيئا فان طلب رهبة تعالى جعل معلقا
بمطلق الرهبة وهو دائم عرفا والمعلق به كذلك ومثل هذا يعد مستمرا كالايمان وسائر العرفان مع خلو
الانسان عن ملاحظته في اكثر الازمان ولو سلم عدم الدوام فلا ريب في كثرة وقوعه واما اذا كان المعنى
وما يكن من شيء فارهبون فلانه يفيد ان طلب الرهبة لازم لوقوع شيء ما في الدنيا ووقوع شيء ما في كل
زمان مجزوم فطلب استمرار الرهبة مقطوع به وهذا المعنى وان لم يذكر هنا لكنه منفهم بطريق الاحتباك
كما اوضحناه آنفا **قوله** ان كنتم راهبين لما كان المراد من الرهبة مطلق الرهبة في جانب الشرط ورهبة
تعالى في جانب الجزاء لم يتحد الشرط والجزاء فلا حاجة الى جعله على حد قوله عليه السلام فمن كانت هجرته الى الله
ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ثم قيل ان تمام اصل الكلام ان كنتم راهبين شيئا فاياى ارهبوا ارهبوني
واما قول المص ان كنتم راهبين شيئا فتصوير لمجرد كون الكلام متضمنا لمعنى الشرط لا التصوير لتمام اصل
الكلام انتهى فاشار هذا القائل الى ان قوله تعالى واياى فارهبون من باب الاضمار على شريطة التفسير
مثل زيدا رهبته اذ الفاء في فارهبون في نفس الامر داخلة في الاسم وهو اياى هنا والرب في وربك فكبر
وانما زحلفت الى الفعل ليقع الاسم في موقع الشرط كما في اما زيدا فاضرب فيندفع الاشكال بان الفاء يمنع
كون ما بعده عاملا فيما قبله فلا يكون من الاضمار على شريطة التفسير لان الفعل المشغول بالضمير لا يصلح
ناصبا لهذا الاسم على تقدير التسليط لامتناع توسط الفاء بين الفعل والمفعول وبهذا ظهر وجه صحة
كون اليتيم والسائل مفعولا للفعل في قوله تعالى فاما اليتيم فلا تقهر واما السائل فلا تنهر **قوله** والرهبة
خوف لما فتكون اخص منه واختير الرهبة هنا لانها مبدأ السلوك وتمام الكلام في قوله تعالى واياى فاتقون
قوله متضمنة لما الوعد في قوله تعالى اوف بعهدكم والوعيد في اياى فارهبون ولما كان الوعيد مفهوما
من الامر المذكور كانه قيل ان لم ترهبوني بنقض العهد فاعاقبكم اذ الامر ليس بوعيد ولهذا قال والاية
متضمنة للوعد والوعيد فالتضمن بالنسبة الى الوعيد واما الوعد فصرح به بقوله اوف بعهدكم قوله
دالة على وجوب الشكر مستفاد من قوله اذكروا نعمتي اذ الامر للوجوب وان المراد بالذكر الشكر والوفاء عطف
على الشكر اى على وجوب الوفاء بالعهد لكن الوجوب في مراتب العهد ليس على اطلاقه بل بالنظر الى بعض المراتب
وقدم التفصيل وان المؤمن اى دالة على ان العبد ينبغي اذ الرهبة حصرت فيه تعالى وتخصيص المؤمن
لانتفاعه بهذه الدلالة والمراد بالدلالة الالتزامية **قوله** افراد للايمان لما افراد الايمان بالذكر وبالامر مع

وقريب منه ما يقال ان مثله على حذف اما وقد يجعل الفعل مشغولا بالضمير نحو زيدا فاضربه وعليه قوله تعالى واياى فارهبون وينبغي ان يكون اوكد من ان وكذا فى نحو زيدا ضربته عند المص ومهما يكن من شيء فارهبون فيكون بتقديره تنكير التعلق لتاكيد للاختصاص وتعليقه بالشرط العام الذى هو وقوع شيء ما تاكيد على تاكيد انتهى فلعل المختار لهذا المعنى هنا لكان في ذروة العليا في تبيين المبنى

اندراجه تحت ايفاء العهد والحث عليه مستفاد من قوله مصدقا لما معكم والمراد بافراد الايمان افراده
بالامر في الاية التالية لاية الوفاء بالعهد مع اندراجه تحت الوفاء بالعهد واما الامر باقامة الصلوة
وايتاء الزكوة فمنفصل عن الاية بالوفاء قوله لانه المقصود لكونه اساسا لسائر القربات والشرايع
داخلتان في الايمان شطرا كما اختاره المص فيما سبق بقوله ولعل الحق هو الثاني او شرطا كما هو المختار
عند البعض وما هو المقصود يقتضي كمال العناية بشانه وافراده عما سواه كانه نوع اخر اعلى من الوفاء
بالعهد كما هو مقتضى عطف الخاص على العام قوله والعهد للوفاء بالعهود لا يلايم قوله واخر مراتب الوفاء
الاستغراق في بحر التوحيد فليتامل قوله وتقييد المنزل لانه مبتدا خبره تنبيه على ان اتباعها وفيه اشارة
الى ان مصدقا حال من الضمير المحذوف في انزلت اي انزلته الراجع الى ما الموصولة قوله من حيث انه
نازل لما بيان لكونه مصدقا والقران لما نزل على وفق ما نعت في سائر الكتب الالهية لا سيما في التورية
من كمال الفصاحة ونهاية البلاغة وكونه معجز العرب العرباء وقروم الفصحاء وغير ذلك كان القران مصدقا
للتورية وسائر الكتب السماوية والظاهر ان اطلاق المصدق على القران بطريق المجاز او التشبيه البليغ
اذ المصدق من ينسب القائل الى الصدق باختياره والقران ليس كذلك لكنه مشابه به قوله او مطابق لها
بيان لكونه مصدقا لها بوجه اخر عطف على قوله نازل ولفظة او لمنع الخلو فقط ولكون كل واحد منهما كافيا
في بيان المصدقية اختار او الفاصلة في القصص لان هذه الامور غير قابلة للنسخ فعلى هذا معنى المصدق
الموافق مجازا فان المخالف للشيء كالمكذب له وقدم الوجه الاول لانه اقرب الى الحقيقة فان معناه مظهر
الصدق ويحتمل ان يكون حقيقة قوله والامر بالعبادة اي بالعبادة مطلقا واما خصوص العبادة
فلا يجب فيه التطابق وكذا النهي عن المعاصي يراد به المطلق كالخمر فانه منهي في شرعنا مع انه غير منهي في
شرع من قبلنا سيجيء الاشارة الى ذلك قوله وفيما يخالفها عطف على القصص اي مطابق لها للكتب
السماوية حقيقة وان كان يرى مخالفا لها ظاهرا من جزئيات الاحكام بيان لما فيما يخالفها كحل شرب الخمر
وحرمته وفرضية ربع المال للزكوة في التورية وفرضية ربع العشر المال علينا وقطع موضع النجاسة
وطهارته بالغسل ونحوه وخمسين صلوة في اليوم والليلة وخمس صلوات فيهما وغير ذلك من الشرايع
المختلفة المشار اليها في قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا الاية قوله بسبب تفاوت الاعصار
فان هذه الامور قابلة للنسخ فتتفاوت بسبب تفاوت الاعصار في المصالح قوله بسبب متعلق بيخالفها
قوله من حيث متعلق بمطابق المقدر فيما يخالفها بمعونة العطف واشارة الى حكمة النسخ والمعنى ان القران
مطابق للتورية وسائر الكتب الالهية في حقية جزئيات الاحكام المتخالفة المضافة الى زمانها مراعى
فيها صلاحها وصلاح من خوطب بها فكما ان احكامها النازلة عليهم حق بالنسبة الى ازمنتها كذلك جزئيات
الاحكام المنزلة علينا في القران حق بالنسبة الى زمانها وان كان بينها مخالفة بالحل والحرمة ونحوهما فعلى
هذا معنى المصدق موافقة حقية الاحكام النازلة في القران لحقية الاحكام الناطقة لها الكتب الالهية
فان المخالف لها مكذب والمصدقية كما تستعمل في الموافقة الذاتية كذلك تستعمل في الموافقة الوصفية

واما جعله تقييد الايمان اي امنوا
ايمانا الا كايمان امنا فوقع بل مصدقا
فتعسف اما اولا فلاحتياجه الى التقدير
واما ثانيا فلان اسناد المصدق الى الايمان
مجاز لم يعرف استعماله وان صح في نفسه
واما ثالثا فلخلوه عن النكتة التي
بينها المص منه

بل الموافقة

بل الموافقة الوصفية معتبرة في الموافقة الذاتية الا يرى ان الموافقة الذاتية ان تحققت بدون
وصف الحقية فهي ليس بشيء من الموافقة في النظر والاعتبار للموافقة الوصفية وان كان الذات
مختلفة وفي كلامه صنعة الطباق وهو حسن بالاتفاق حيث جمع المطابقة والمخالفة ويقرب من
هذا ما نقل عن الراغب حيث قال ان الموافقة حقيقة من حيث ان كل واحدة منها مقتضى الحكمة
والمخالفة صورية والمال متحد لكن المص جعل المخالفة ذاتية والقائل صورية وكانه اراد بالمخالفة الصورية
ان المخالفة في الحقيقة مخالفة وصفية واما المخالفة الذاتية فلا يعبأ بها لكون المعتبر في الاحكام الحقية
وعدمها كما قررناه آنفا قوله مراعى فيها صلاحها فان جزئيات الاحكام للامراض القلبية وكمال الاعضاء
الظاهرة بمنزلة الادوية والاطعمة فكما ان الادوية والاطعمة تختلف نفعا وضرا بحسب الاشخاص والازمان
ويراعى فيها صلاح من استعملت به كذلك الاحكام تختلف بحسب الازمنة مراعى فيها صلاح من خوطب بها
قوله ولذلك قال عليه السلام لو كان موسى الحديث خصه مع ان سائر الانبياء كذلك لان الحديث
الشريف ورد لما قاله عمر رض وسببه ان عمر رض استاذنه عليه السلام في اشياء كتبها من التورية ليقرأها
فيزداد علما فقال عليه السلام لو كان موسى حيا لما اخرجه الامام احمد وابو يعلى في مسنديهما كما قيل ولهذا
خص به فسوق الحديث يدل على ان منعه ليس لدعوى التفضيل بل الاشارة الى ان الاحكام في هذا الزمان
ما نطق به القران لا ما يدل عليه التورية فان ذلك ان وافق ما في شرعنا فهو معلوم من شرعنا وان خالفه
فلا يجوز العمل به لكونه منسوخا بمقتضى مراعاة صلاح هذه الامة رحمة منه تعالى ومنة فما الفائدة يا عمر
في كتب اشياء نطق به التورية ويعلم بمفهومه ان الشان في سائر الانبياء كذلك فمن ذهل عن هذه الدقيقة
الرشيقة اعترض على المص بالمغلطة الواهية كما هو عادته بلا داعية والقول بان التخصيص لان موسى
عليه السلام اعظم اولي العزم شريعة وكتابا ليس بمناسب هنا على ان اعظم اولي العزم ابراهيم عليه السلام
على القول المختار ومعنى الا اتباعي انه يكون عاملا بشريعتي لا بشريعته لكونها منسوخة بشريعتي ولا يقدح
ذلك كونه نبيا كعيسى عليه السلام فانه يعمل بشريعة نبينا عليه السلام بعد النزول من السماء فاتضح ان
قوله ولذلك قال عليه السلام دليل اني لما ذكره كما ان ما ذكره برهان لمي لقوله عليه السلام قوله تنبيه خبر
لقوله وتقييد المنزل على ان اتباعها اي الكتب الالهية لا ينافي الايمان به اي بما انزل بل يوجبه لكونه مصدقا
لها ولذلك اي ولان اتباعها يوجب الايمان به عرض بقوله ولا تكونوا اول كافر به بان الواجب ان يكونوا
اول من امن به والتعريض ان يذكر شيء يدل به على امر لم يذكر وقال ابن الاثير في المثل السائر التعريض
هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي او المجازي بل من جهة التلويح والاشارة فيختص باللفظ
المركب كقول من يتوقع صلة والله اني لمحتاج فانه تعريض بالطلب مع انه لم يوضع له حقيقة ولا مجازا
وانما فهم هذا المعنى من عرض اللفظ اي جانبه انتهى فيكون التعريض من اوصاف اللفظ كالحقيقة واختيها
واما على التفسير الاول وهو ما فهم من الكشاف فهو وصف المتكلم وكلام المص يميل اليه ولما كان هذا مفهوما
بطريق التلويح لا التصريح فلا يقال انه لو اوجبه لكان حق النظم فلا تكونوا بالفاء التفريعية لا الواو واشار

واشار الى جواب سؤال بانه لا فائدة في تقييد النهي بالاولية اذ الكفر منهي عنه كيف ما كان فاجاب بانه
تعريض كنائي عبارة عن ان يكونوا اول من امن به ولك ان تقول ان النهي عن تقدم الكفر لئلا يكونوا
مقتدا به في الكفر لانهم لكونهم من اهل الكتاب مظنة الاقتداء فهو اعني كفرهم اولا مع انه منهي عنه
كائنا ما كان فلا وجه للسؤال حتى يحتاج الى الجواب بانه تعريض فلا يحسن حمل كلام المص عليه بل غرضه
دفع اشكال سياتي والفرق بين الاشكالين واضح كما ستعرفه قوله بان الواجب ان يكونوا لخ اي يكونوا
اول من آمن من اهل الكتاب اذ المخاطبون علماء بني اسرائيل اشار اليه المص فيما سياتي بقوله ولا تكونوا
اول كافر من اهل الكتاب او المخاطبون بنو اسرائيل مطلقا والمراد باهل الكتاب مطلق اهل الكتاب او ان يكونوا
مثل اول من امن به في المبادرة الى الايمان وفي كلامه ايضا اشارة اليه والمراد بالاول الاولية الاضافية
لا الحقيقية بقرينة ان اهل مكة اطلعوا على بعثته وراوا معجزة قبلهم فامن جمع كثير فلا يراد الاولية لخ
الحقيقية حتى يلزم التكليف بما لا يطاق على ان الواجب قد يستعمل في معنى اللايق فليحمل عليه هنا بالقرينة المذكورة
قوله ولانهم عطف على لذلك اي عرض بقوله لخ لانهم اهل النظر في معجزاته لخ ظاهره ان المص اختار رجوع ضمير
به الى النبي عليه السلام وهو عليه السلام غير مذكور صريحا بل حكما على انه لا يلائم قوله الآتي فان من كفر بالقران لخ فانه
كالصريح في ارجاع ضمير به الى القران وجه التوفيق انه ارجع الضمير الى النبي عليه السلام لكن العلم بشانه ومعجزاته
المؤدي الى الايمان به في الاكثر وذلك يقتضي الايمان بالقران فما سيذكره بيان حاصل المعنى والاظهر ان
الضمير راجع الى القران لكونه مذكورا لفظا ولانه يناسب قوله ولذلك عرض بقوله لخ فان ضمير به على هذا المعنى
راجع الى القران فالاوضح ان يكون راجعا اليه ايضا مع ان قوله الاتي فان من كفر بالقران لخ صريح فيه
والتعليل بانهم كانوا اهل النظر لخ في صورة القياس المركب بين المص اولا كون النبي عليه السلام معلوما
شانه وحليته ونعوته الجليلة عندهم واشار ثانيا الى مقدمة بنساق الذهن اليها بمقتضى المقام وهي
ان كل من هذا شانه عندهم فيجب عليهم اولا الايمان ما انزل عليه وخلاصة الدليل هكذا ان اهل الكتاب
الواجب عليهم ان يكونوا اول من آمن بما انزل على الرسول عليه السلام لانهم يعرفونه عليه السلام كما يعرف
ابناءهم حتى كانوا مستفتحين به والمبشرين بزمانه وكل من يعرفونه عليه السلام كذلك فالواجب عليهم ان
يكونوا اول من آمن بما انزل عليه وهو القران فاهل الكتاب يجب عليهم ان يكونوا اول من امن بالقران
وهو المطلوب ولم يبشر في الموضعين الى تجويز الامرين كما ذهب اليه العلماء من المفسرين لان رجوع الضمير
الى الرسول عليه السلام خلاف السوق ولا يلايم مذاق كلام المص قوله والمستفتحين اي المستنصرين من
الاستفتاح بمعنى الاستنصار اي المستنصرين به على المشركين قائلين اللهم انصرنا بنبي اخر الزمان المنعوت
في التورية كذا قال المص في قوله تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا الاية فعلم منه ان المخاطبين
هنا اصحاب التورية اما علماؤهم فيدخل الجاهلون تبعا او مطلقهم والتعميم الى اهل الانجيل ليس بمناسب للمقام وان
كان له وجه في الجملة وانما رجح كون المخاطبين علماؤهم اذ معرفة كون القران مصدقا للتورية انما يناسب اهل العلم
وانما جوز العموم لان القدرة على التوفيق بين الكتابين تحققها في بعض الافراد كاف في الخطاب الى الكل على ان

كما حمل الاول على الاولية في الشرف
على وجه في قوله تعالى ان اول بيت
وضع للناس للذي ببكة الاية

الجملة من شانهم التوفيق المذكور بالقوة وان لم يتحقق بالفعل قوله واول كافر لخ لما كان المطابقة بين
ما اضيف اليه افعل التفضيل وبين موصوفه حين اضيف الى نكرة وهنا ليس كذلك حاول بيانه ومطابقته
وسره ان افعل التفضيل اذا اضيف الى نكرة يكون لتفضيل الموصوف على ما اضيف اليه تفضيلا على حسب
ما هو عليه من الافراد والتثنية والجمع مثل هو افضل رجل وهما افضل رجلين وهم افضل رجال يعني ان
هذا الجنس اذا وزع رجلا رجلا فهو افضل من كل رجل واذا وزع رجلين رجلين فهما افضل من كل رجلين
رجلين وكذا الجمع وهنا الموصوف جمع والمضاف اليه مفرد فلا مطابقة بينهما ويستحيل ان يكون الجماعة
اول كافر سلك في توجيهه احد طريقين اما بتاويل المضاف اليه بحيث يصير جماعة المعنى بتقدير اول فريق
اول فوج والفريق والفوج في معنى الجمع بناء على ان المراد بكافر الجنس لا الفرد منه وحاصله فريق او فوج
كما ذكره او بتاويل الموصوف بان يجعل مفردا بان يراد تعميم النفي الى كل فرد وادخال كل بعد اعتبار حكم النفي
ويكون المعنى ولا يكن كل واحد منكم اول كافر به ولما كان هذا الوجه الاخير خلاف الظاهر ايده بقوله كسانا حلة
فان المراد بالجمع هنا كل واحد واحد لا المجموع من حيث المجموع اذ الحلة الواحدة لا تسع المجموع فاذا قام القرينة
على ذلك حسن ارادة كل واحد من الجملة ويقرب من هذا ما يقال اذا قوبل الجمع بالجمع يراد به انقسام الاحاد
الى الاحاد نحو ركب القوم دوابهم لكن مع ذلك لما كان فيه نوع بعد اخره على انه من قبيل نزع الخف قبل الوصول
الى الماء قوله فان قيل كيف نهوا لخ هذا الاشكال وارد على نهيهم عن التقدم في الكفر لا لانه عام فلا وجه للنهي
عن التقدم فيه لما عرفت ان النهي عن التقدم صحيح حسن اذ تضمن اعتبارا لطيفا وهو النهي عن كونهم مقتدى
الكفر وعن احداث سنة سيئة بل لان التقدم منتف فيهم لكون مشركي العرب سابقين فالنهي عن التقدم
في الكفر لا يعترض عليه حين تحقق التقدم وهنا ليس كذلك فاتضح الفرق بين المعنيين فالاشكال بان الكفر
منهي عنه كائنا ما كان فلا فائدة في تقييد النهي بالاولية ضعيف جدا الا يرى ان زيدا ينهى عن اول سارق
او اول شارب لئلا يقتدى به لا سيما اذا كان مقتدا به وما نحن فيه كذلك كما عرفت ثم انه بعد ما حقق في اول
الدرس كون المراد التعريض لا يتوجه هذا السؤال اذ منشأ السؤال حمل الكلام على ظاهره وقد بان خلافه
فهذا البحث لا يلايم قانون المناظرة الا ان يقال قد اغمض النظر عن هذا التحقيق لتكثير الاجوبة بعد نقل
هذا السؤال وقد اجاب بوجوه اربعة الاول بتبيان ان المراد التعريض وقد اوضحه بقوله ولذلك عرض
بقوله لخ ولانهم لخ فلا اشكال في النهي عن التقدم في الكفر اذ ظاهره ليس بمراد وانما المراد الواجب عليهم
ان يكونوا اول من امن به والاشكال الوارد على هذا المراد مندفع بوجوه شتى كما عرفت فيما مضى كقولك
اما انا فلست بجاهل مثال للتعريض وهذا موكول على القرينة وليس بجلي كالذكرة تحديث النعمة قوله
او ولا تكونوا لخ جواب ثان بتبيان ان المراد بالاولية الاضافية وبالنظر الى اهل الكتاب خاصة لا بالنظر
الى كافة الناس حتى يقال ان مشركي العرب قد سبقوهم فكيف يصح ذلك وقوله وممن كفر عطف على اهل
الكتاب اي ولا تكونوا اول كافر ممن كفر بما معه جواب ثالث بتبيان ان الضمير في كافر به راجع الى ما معكم لا الى
القران ولا الى الرسول عليه السلام كما هو المتبادر ومنشأ السؤال فلا اشكال في كونهم اول كافر به اي بما

معهم وهو التورية او هي والانجيل اذ ما معهم لم يكن مع المشركين حتى يسبقونهم في كفره اذ المراد ليس
المعية الزمانية بل المعية بحسب الاعتقاد والعلم ولو سلم المعية الزمانية فلا يضر اذ التورية مختصة ببني
اسرائيل واجاب رابعا بقوله او مثل من كفر اي بتقدير المضاف او الحمل على التشبيه البليغ والحاصل ان
منشأ الاشكال امور اربعة فاجاب بمنع كل واحد على الترتيب اقوى الجواب الاقدام فالاقدام والله تعالى
اعلم وبيان رجحان الاجوبة بعضها على بعض مفوض الى نظرك الثاقب فمن نظر الى بيانه اولا ظن
ان الجواب هو الاول حيث اكتفى بالتعريض تنبيها على متانته وبلاغته البارعة وما عداه احتمال يلتفت
اليه حين اكتفى باصل الفصاحة والبلاغة فلا اشكال بانه حكم اولا بالتعريض وحده ثم عدل عنه الى نكتة
اخرى فلا ينتظم اخر كلامه باوله ثم المراد بكفر ما معهم الكفر اللازم من كفر القران دون الكفر قصدا ولزوم الكفر
اذا كان معلوما كالالتزام كفر والى ذلك اشار بقوله فان من كفر بالقران فقد كفر بما يصدقه لان كفر القران
انكار كونه من عند الله وهو يستلزم انكار الاحكام التي فيه ومن جملتها الاحكام التي يوافق القران فيها
التورية وانكار القصص والمواعظ وايضا حقية القران مذكورة في التورية فاذا انكروا حقيته وكونه
من عند الله فقد كذبوا التورية في اخبار حقيته والتكذيب ببعض كفر بالكل وهذا هو الملايم لما ذكر في بيان
كونه مصدقا اولا والاول يناسب لما ذكره ثانيا فاندفع ما قاله النحرير التفتازاني انما يتم هذا لو كان كفرهم
انه كذب كله واما اذا كفروا بكونه كلام الله تعالى واعتقدوا ان فيه الصادق والكاذب فلا انتهى وجه الاندفاع
هو انه لما كفروا بكونه كلام الله تعالى كفروا بالتورية التي اخبرت بانه ينزل القران على وصف كذا على نبي نعته
كذا على انه اذا اعتقدوا ان فيه الصادق والكاذب فقد اعتقدوا انه كذب كله لما عرفت ان الايمان بالبعض دون
بعض كفر حقا قال تعالى ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض الى قوله اولئك هم الكافرون حقا الا ولا فرق
بين كفر الكتب والرسل **قوله** واول افعل لا فعل له لان فاءها وعينها واو على المختار وقد دل الاستقراء على انتفاء
الفعل مما هو كذلك لكن يلزم تقدير فعل له ولهذا قال ابن الحاجب في الشافية انه من وول اي حروفه الاصول
واو وواو ولام فاصله على هذا اوول ادغمت الفاء في العين وفي قوله واول افعل اشارة الى رد ما قيل انه
فوعل من اول فعلى هذا يكون اصله اوول على ان الهمزة اصل الحروف والواو الاولى زائدة فادغمت الواو التي
هي واو فوعل في الواو التي هي عين فصار اول ولم يرض به المص لمجيء الاولى في مؤنثه والاول في جمع مؤنثه
قوله وقيل اصله اوأل لم يكون له فعل ولهذا قال من وال فاؤه واو وعينه همزة فابدلت همزة واوا فصار
اوول ثم ادغمت فكان اول ومرضه لان فيه مخالفة القياس اذ القياس في تخفيف مثل هذه الهمزة ان تلقى
حركتها على الساكن قبلها وتحذف فابدالها واوا غير قياس اواء ول اي وقيل اصله اءول من ال بمعنى رجع
فقلبت همزته واوا فصارت اوول وادغمت الواو في الواو وهذان القولان للكوفيين وزنه على الثاني
اعفل والمناسبة الاشتقاقية على ان اصله اول من وال بمعنى لجا ان الاول الحقيقي وهو الله تعالى ملجأ ومنجأ
للكل وهذا القدر من المناسبة كاف على ان كل اول بمعنى السابق والاسبق ملجأ في الجملة وكذا الكلام اذا
قيل انه مشتق من ال بمعنى رجع اذ الاول الحقيقي مرجع للكل اوهو والى الله ترجع الامور كانه يعلم ما في الصدور

وقيل اصله اوال من وال ومعناه متبادر والمناسبة الاشتقاقية فيه ظاهرة واما كونه من ال بمعنى رجع
فالمناسبة الاشتقاقية غير ظاهرة انتهى وقد عرفت المناسبة وارتفعت المخالفة على ان المناسبة في الجملة
كافية في الاشتقاق والحاصل انهم اختلفوا في وزن اول فذهب الدريدي ومن تبعه الى ان وزنه فوعل من اول
وقد عرفت ضعفه وعند الاكثر وزنه افعل ثم اختلفوا فقال بعضهم انه من وول المقدر اذ ليس هذا الفعل وقد
اختاره المص وبعضهم من وال وهو الذي ذكره المص ثانيا وبعضهم من ال وهو الذي نقله ثالثا وهذا لم يذكر
في الشافية والجاربردي وما ذكر فيها وقال اخرون من **قوله** ولا تستبدلوا بالايمان اي فالاشتراء مجاز عن الاستبدال
والاستعارة له استعارة تحقيقية وقدم التفصيل في قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الاية لكن اختار
هنا كون الاشتراء مجازا عن الاعراض عما في يده محصلا به غيره سواء كان من المعاني او الاعيان ولما كان التمكن لهم
بحسب بالايات منزلا منزلة الواقع بالفعل جعل الايمان كانه في ايديهم وهم اعرضوا عنه محصلين بذلك الاعراض
الضلالة التي ذهبوا اليها وهي الرياسة هنا وحظوظ الدنيا العاجلة الفانية شبه تحصيل حظوظ الدنيا بترك
الله تعالى بالاشتراء الذي هو بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الاعيان فذكر لفظ المشبه به واريد المشبه
فكان استعارة تبعية تحقيقية وهذا التشبيه يتضمن تشبيه حظوظ الدنيا بالمشترى بقرينة ايقاع الاشتراء
عليه والمشترى هنا الرشى والرياسة وانما عبر عن حظوظ الدنيا بالثمن مع انها المبيع والثمن الايات حيث
تركوها والايمان بها ترك المشترى الحقيقي الدراهم والدنانير مثلا اشارة الى انها يجب ان يكون وسيلة لهم
مبتذلة ابتذال النقدين مصروفة في نيل المارب لا مرغوبة مطلوبة ببذل ما هو اشرف الاشياء وهو ايات الله تعالى
ففيه تقريع وتحميق قوي بانهم لكمال خبثهم عكسوا ما هو مقتضى النقل والعقل وجعلوا المقصود بالذات الة والالة
مقصودا فجعلوا الاشرف وسيلة الى تحصيل الاخس وفيه ايضا اعراب لطيف حيث جعل المشترى بفتح التاء ثمنا
باطلاق لفظ الثمن عليه وجعل الثمن مشترى بايقاعه بدلا لما جعل ثمنا بادخال الباء عليه فان الباء يدخل على المتروك
وفي الاشتراء الحقيقي يدخل على ما جعل ثمنا وفي تقرير المص اشارة الى ما ذكر ثم المراد بالايات ان كان القران فصحة
الاستبدال ما ذكرنا من ان تمكنهم منزل منزلة الواقع وان كان التورية فالامر واضح وارباب الحواشي وجهوا
بان مبناه على ان الايمان بالتورية ايمان بالايات كما ان الكفر بالايات كفر بالايات فيتحقق الاستبدال ولا
يخفى انه تكلف وفي كلام المص في تفسير قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الاية اشارة الى ما ذكرنا
وقوله بالايمان بها اشارة الى حذف المضاف لكن بدون حذف المضاف فيه مبالغة لطيفة كايقاع الحرمة على
نفس الاعيان في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية وقيل ان الاشتراء لكونه حقيقة في الاعيان مجاز عن
الاستبدال باستعمال المقيد في المطلق كالمرسن في الانف انتهى ولا يخفى ان في الاستعارة مبالغة فوق
المبالغة في المجاز المرسل حتى ذهب بعضهم الى انه لا مبالغة في المجاز المرسل **قوله** وان جلت قليلة اي فلا مفهوم
بان النهي عن الاشتراء بثمن قليل ربما يوهم جواز الاشتراء بثمن جليل فان المراد القلة بالاضافة الى حظوظ
الاخرة ولو قيل ان قيد القلة بالنظر الى خصوص الواقعة وان المراد القلة في نفس الامر لكان احسن لحمل
اللفظ على حقيقته مع عدم لزوم مفهوم المخالفة قوله مستدرك لاستفادة من القلة فان المراد كما عرفت القلة

كيفا وان كثر كما وقيل والحكم بالاسترذال مستفاد من التعبير عنه بالثمن فان الثمن مسترذل بالقياس الى
المقاصد مبذول فى تحصيلها ولا يخفى انه ليس بجلى اذ فى البيع بالمقايضة والبيع بالصرف كلاهما عوضان
وان صور احدهما بصورة الثمن قوله كان لهم رياسة الخ نقل انهم كانوا يأخذون كل عام شيئا معلوما من
زروعهم وضروعهم ونقودهم فخافوا ان بينوا صفة رسول الله عليه السلام وبايعوه ان يفوتهم
تلك وفى قوله لو اتبعوا رسول الله عليه السلام اشارة الى ان المراد باياتى القران وان عدم اتباعه
مسبب عن عدم اتباع رسول الله عليه السلام والمراد بالاشترا اختيار الهدايا والرسوم على اتباع
القران والرسول عليه السلام وفى قوله فاختاروها تنبيه على معنى اخر مجازا للاشترا فى المرتبة الثانية
وما قدمه المص من معنى الاستبدال مجازا له فى المرتبة الثالثة ولو اختار معنى الاختيار هنا لكان اسلم
من التكلف قوله وقيل كانوا يأخذون الرشى الخ يكون المراد باياتى التورية والاشترا اخذ الرشوة
وتغيير الحق به وبدله فيحرفون الحق وهو نعت الرسول عليه السلام وصدقه مرضه وما قبله لان التقييد
خلاف الاصل والمتبادر من الايات القران والقول الاخير بناء على ان المراد بها التورية واياى فاتقون
وما ذكر فى قوله تعالى فاياى فارهبون جار هنا قوله بالايمان الخ الظاهر انه حمل التقوى على المرتبة الاولى
وهو الاجتناب عن الشرك اى بالايمان بالله والقران والرسول عليه السلام والمراد باتباع الحق
قوله والاعراض عن الدنيا لان المخاطبين هم الذين اشتروا الايات بحظوظ الدنيا ولذا خصصه بالذكر
قوله ولما كانت الاية استيناف جواب سؤال مقدر وتقريرها ظاهر ولما كانت الاية السابقة وهى
قوله تعالى يا بنى اسرائيل الى فاياى فارهبون مشتملة على ما اى مشتملة على ذكر ما هو وهو النعم المذكورة
كالمبادى لايجابها الايمان واتباع الحق اذ معرفة المنعم يؤدى الى تصديقه وتوحيده وامتثال ما
امر به وانما قال كالمبادى لانه ليس مباد حقيقة اذ المبادى الحقيقية ما يكون موصلا الى الشئ قريبا
او بعيدا والنعم المذكورة ليست كذلك لكنه مشابه بها فى كونه سببا فى الجملة فصلت بتخفيف الصاد
اى ختمت بالرهبة التى هى مقدمة التقوى اى موقوف عليها التقوى فى المراتب الثلثة لا سيما فى
المرتبة الاولى اذ الاجتناب عن الشرك المخلد لا يكون الا بالرهبة والخوف فهى مقدمة فى نفس الامر
ولهذا لم يقل كالمقدمة قوله ولان الخطاب بها اى بالاية الاولى لما عم العالم اى بالتورية والجاهل المقلد
امرهم اى المجموع بالرهبة وان لا يخاف احدا الا الله تعالى التى هى مبدأ السلوك اذ السلوك والسير
فى معرفة الله تعالى لا يكون الا بالخوف والخشية والمراد بالعالم العالم بالتورية وما فيها من الاحكام بالنظر
القويم والفكر المستقيم والمراد بالمقلد العالم بما فيها بتقليد علماء بنى اسرائيل واحبارهم فكلهم عالم
بهذا المعنى فهذا يوافق ما سلف من قوله خاطب اهل العلم والكتاب غير مخالف له اذ التعبير بالمقلد دون
الجاهل ينادى ادراكه بما فى التورية لكن لا عن دليل بل بالتقليد واستعمال لفظ العلم فى هذا المعنى الاعم
اصطلاح له لكن المشهور فى اصطلاح المتكلمين استعماله فى الادراك الذى لا يحتمل النقيض اصلا
وهو الذى اراده المص بقوله اهل العلم هنا فلا اضطراب اصلا فمعنى قوله والخطاب بالثانية اى بالآية

الثانية لما خص اهل العلم بما فى التورية بيقين لا يحتمل الزوال فلا يتناول الادراك بالتقليد
قوله امرهم بالتقوى التى منتهاه اى منتهى السلوك فالمرتبة الاولى من التقوى منتهى السلوك
لعوام المؤمنين والمرتبة الثانية منها منتهى سلوك الخواص والمرتبة الثالثة منتهى سلوك
خواص الخواص لكن ليس لهذا المنتهى نهاية ابدا فان العارفين الواصلين كلما القوا عصيهم
بدا لهم سفر وقدم التفصيل فى سورة الفاتحة فى سياق قول المص لتستضئ بنور قدسك
وفيه مناقشة وهى ان اهل العلم لما امروا بمنتهى السلوك الذى هو التقوى فما معنى كونهم مأمورين
بالرهبة التى هى مبدأ السلوك اذ المأمور بالمنتهى لا بد وان يكون موصوفا بمبدأ السلوك
الا ان يأول بدوام الرهبة فح يلزم الجمع بين المجاز والحقيقة قوله عطف على ما قبله اى عطف على قوله
ولا تشتروا او على ولا تكونوا اول كافر به ولذا لم يعينه ونعرض كونه عطفا مع وضوحه والقول
بان هذا النهى مع ما بعده معطوف على مجموع ما قبله اعنى قوله وامنوا بما انزلت الى قوله ولا تلبسوا
لا يساعده قول المص مع انه لا حاجة الى ذلك لان الجامع بين هذه الجملة وبين جملة واحدة من الجمل
السابقة ظاهر حتى اذا قيل انه عطف على امنوا لكان له وجه واما على فاتقون فليس بحسن بل ليس
بصحيح قوله واللبس بفتح اللام الخلط من باب ضرب واما اللبس بضم اللام من باب علم فبمعنى الاكتساء
بالكسوة ويوشيده جامه كما فى الصحاح وانما قال وقد يلزمه جعل الشئ لانه قد ينفك عنه كخلط الحنطة
بالشعير وفيه ايضا اشارة الى ان هذا المعنى اللازم يصح ان يكون هو المراد هنا اذ الخلط الحقيقى وان كان يتصور
بين الحق والباطل لكن يراد لازمه والداعى الى هذا التعبير المبالغة فى ذلك واختار كون هذا مجازا لان اللفظ
اذا دار بين كون المعنيين حقيقة بالاشتراك اللفظى وبين كون احدهما حقيقة والاخر مجازا كان الحمل
على الاخير اولى وما اختاره هو المفهوم من كلام الجوهرى وكلام الاساس حيث قال فى بيان الحقيقة
التبست عليه الامور وفى امره لبس ولبسة بالضم اذا لم يكن واضحا محمول على انه حقيقة عرفية حتى قيل
ان دأبه ان يلحق الحقيقة العرفية بالحقيقة الاصلية فيذكرها فى قسمها انتهى لكن ينبغى ان يقيد بقيام
القرينة على ذلك والا لا يرتفع الامان فى مقام البيان قوله والمعنى لا تخلطوا الحق المنزل وهو ما فى التورية
بالباطل الذى تخترعونه ايها الاحبار وعين الاشرار وهذا بناء على المعنى الحقيقى اللبس فالبارح صلة
لا تلبسوا فالظاهر ان الكلام على القلب والمعنى ولا تلبسوا ولا تخلطوا الباطل بالحق المنزل لكن للمبالغة
اختير ذلك ووصف الباطل باختراعهم بيان للواقع فلا مفهوم اذ احبارهم انما يخلطون بالتورية لهم
مخترعاتهم فاللام فى الموضعين للعهد وكذا الكلام فى تقييد الحق بالمنزل والا فاختلاط كل باطل بالحق مطلقا
منهى عنه لكن خصوص الحادثة يقتضى التقييد فى الموضعين وانما قال هنا تكتبونه لان الخلط الحقيقى
انما يظهر ظهورا تاما بالكتابة حيث يبقى بمرور الدهور بخلاف ما يذكرونه فى تأويله بلا كتب وعن هذا قال تعالى
فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم الاية والمراد ما كتبوه المحرف والتأويلات الزايغة المكتوبة فى خلاله
قوله او لا تجعلوا الحق الخ هذا مبنى على ارادة المعنى المجازى للخلط فح البا للسببية ظرفا لغوا بتضمين معنى

بخلاف قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن
فان مجموع الوصفين الاخيرين بعد اعتبار التعاطف
بينهما معطوف على مجموع الاولين بعد اعتبار
العطف بينهما ايضا ومثل هذا وان امكن هنا
لكنه لا حاجة اليه
منه

الجعل اشار اليه بقوله ملبسا قوله بسبب خلط الباطل تنبيه على كون الباء للاستعانة وعلى تقدير المضاف
وهو الخلط فح فيه شائبة الجمع بين الحقيقة فان المراد بالخلط هنا المعنى الحقيقي ويحتمل ان يكون مراده بيان
حاصل المعنى بلا تقدير مضاف في نظم الكلام ولعل لهذا اخره اولانه مجاز وهو مرجوح حسبما امكن الحقيقة
اولاحتياجه التضمين تكتبونه في خلاله اى خلال الحق وهو التورية في خلاله اشارة الى ما ذكرنا آنفا من
ان ما كتبوه عام للمحرف الزائد من عند انفسهم وللتاويل الباطل في بيان معنى المنزل فح يكون المراد بقوله
او تذكرونه في تاويل الحق ذكرها بلا كتب في خلال المنزل وهو الذى ترك ذكره في الوجه الاول لما ذكرنا ولو ذكره
هناك لكان له وجه وجيه لكن النكتة بناء على الارادة قوله جزم الخ لما احتمل احتمالين تصدى لبيانهما وقدم
الجزم لسلامته عن تقدير ان وكتمان الحق في الجملة قوله كانهم امروا بالايمان كقوله تعالى وامنوا بما انزلت
الاية وترك الضلال بقوله تعالى ولا تكونوا اول كافر به الى قوله ولا تلبسوا الحق الاية او بقوله تعالى ولا
تشتروا الاية ان حمل ولا تكونوا اول كافر به على التعريض فيكون المراد به الامر بالايمان اولا فيكون من ادلة الامر
بالايمان وانما قال امروا بترك الضلال لان النهى عن الشئ امر بضده اذا كان عدم ضده مفوتا للمقصود
بالنهى وهنا كذلك ولم يقل وامروا بترك الاضلال ابقاء على ظاهره فقال ونهوا عن الاضلال ولم يقل ونهوا
عن الاضلال والضلال اذ الاضلال مستلزم للضلال دون العكس ولما كان الاضلال المراد هنا يحصل بالطريقين
احدهما التلبيس على من سمع الحق فيشوش عليه بالشبهات والاخر اخفاء الحق وكتمانه على من لم يسمعه فاشار
الى الاول اولا والى الثانى ثانيا على طبق ما ذكر في النظم الجليل واخفاء الحق اهم من عدم اظهاره مع وجوده في
التورية بلا محو عنها ومن نقصه ومحوه عنها ومن تحريفه وتبديله الى خلاف ما هو عليه في نفس الامر والمتبادر
هو الاخيران والاول احتمال محض اذ المنقول عنهم التحريف وسيجئ تفصيله ان شاء الله تعالى في سورة المائدة
وفي قوله كانهم امروا نوع اشارة الى ان مجموع قوله تعالى ولا تلبسوا الحق الاية عطف على مجموع قوله وامنوا
بما انزلت الاية من قبيل عطف القصة على القصة كما ذهب البعض لكن لا حاجة اليه كما عرفت سابقا فالظاهر
ان مراده بيان حاصل المعنى كالفذلكة لما سبق وكان في كانهم للتحقيق كما جوزه الكوفيون ومرجع الضمير في امروا
ونهوا احبار اليهود او الاول عام لهم ولمقلديهم والثانى خاص بهم قوله على ان الواو للجمع ومدخولها عطف
على مصدر الفعل المتقدم تقديره لا يكن منكم لبس الحق بالباطل ولا كتمان الحق وحاصله ما ذكره المص اى لا تجمعوا
لبس الحق بالباطل وكتمانه وكون الجمع منهيا عنه اما بكون كل واحد منهما منهيا فح النهى عن الجمع بينهما لكمال
التوبيخ بانهم جمعوا الامرين القبيحين او يكون المجموع من حيث المجموع منهيا عنه وان كان كل واحد منهما
غير منهى عنه مثل لا تاكل السمكة وتشرب اللبن فالمنهى عنه الجمع بينهما دون كل واحد منهما ومعرفة ذلك موكول
الى القرينة وما نحن فيه من قبيل نهى المجموع لكون كل واحد منهما منهيا والنهى عن المجموع مع كون كل واحد منهما
منهيا عنه لكونه قليل الجدوى وخلاف الظاهر اخره وايده بقوله ويعضده اى يعضد تقدير ان والعدول
عن الظاهر قراءة ابن مسعود وتكتمون فح يكون الجملة حالا والمضارع المثبت اذا كان حالا لا يكون الرابطة
واوا فاشار الى ان المبتدأ محذوف اى وانتم تكتمون فالحال جملة اسمية ونقل عن الكشف ان كلام الزمخشرى

يدل على ان المضارع المثبت يجوز ان يقع حالا مع الواو وكرر هذا المعنى في هذا الكتاب وذكره الجوهرى
وغيره وليس للمانع دليل يعتمد عليه وقد ورد في التنزيل وقد تعلمون انى رسول الله الاية وان اعتذر عن
ذلك بان حرف التحقيق اخرجه عن شبه المضارع فلا وجه لاعتراض المعترض انتهى وللمانع ان يقدر في وقد
تعلمون مبتدأ اى وانتم قد تعلمون فلا ينتهض حجة عليه ودليل ذلك مذكور في التلخيص وشرحه والدليل المعتمد
عليه بحيث لا يرد عليه شئ لا تجده في اكثر قواعد العربية والجملة الحالية لكونها في تاويل المفرد قال بمعنى
كاتمين قوله وفيه اشعار اى في تقييده بالحال يعنى ان الحال حال مؤكدة او دائمة ليس احترازا عن غيرها
وفائدة التقييد اشارة الى التعليل كانه قيل وقبح اللبس لكونه متضمنا لكتمان الحق ولولاه لما قبح لظهور الحق
وتميزه من الباطل ومن هذا ينكشف ان معنى ولا تلبسوا ولا تجعلوا الحق ملتبسا الخ راجح من المعنى
الحقيقي الذى قدمه وان ما اورده الكشاف من ان النهى عن الجمع بين اثنين انما يتحقق اذا امكن افتراقهما
في الجملة ولبس الحق بالباطل مع كتمان الحق ليس كذلك ضرورة ان لبس الحق بالباطل كتمان له وقد دفعه
المص ايضا بقوله والاخفاء على من لم يسمعه كما ان التلبيس على من سمعه وما ظهر من التقرير ان حمل
الحال على الاحتراز ممكن وان النهى عن الجمع من حيث المجموع لا عن كل واحد اذ الاخفاء اذا كان لمصلحة
لا يقبح كما صرح به البعض ولبس الباطل بالحق اذا لم يتضمن كتمان الحق وملتبسا بغيره لا يقبح قبح اللبس
الذى فيه كتمان الحق وان ابيت عن هذا التقرير فعليك بالتحرير السابق قوله عالمين اى وانتم تعلمون
حال مأول بالمفرد ومفعولى تعلمون انكم لابسين حذف للايجاز مع مراعاة الفواصل قوله فانه اى
الكتمان مع العلم اقبح منه مع الجهل اذ الجاهل قد يعذر اى ان الجاهل بقبح ما صنعه قليلا ما يعذر وهذا
فيما لم يعلم كونه من الدين ضرورة واما اذا علم كونه من الدين ضرورة فالجهل ليس بعذر بخلاف العالم فانه
لا يعذر اصلا ولذلك قال عليه السلام للجاهل ويل وللعالم سبعة سبعين ويلا ومقصوده بهذا الكلام
بيان ايراد ان الحال ليس لتقييد النهى به بل لزيادة تقبيح حالهم قوله صلوة المسلمين اى الصلوة
المفروضة على المسلمين وزكوتهم نبه به على ان لام الصلوة والزكوة وان كان للجنس لكن المراد صلوة
المسلمين لكونها فردا كاملا فان غيرها كلا صلوة والتعليل بقوله فان غيرها بيان صحة التعبير عنهما بالجنس
وان حمل على العهد الخارجى فالتعليل المذكور لبيان صحة ارادة العهد من غير سبق الذكر اى فانهما متعينان
لان غيرهما كالعدم فاغنى التعيين عن سبق الذكر كما قالوا في جاء الامير لكن الاول اولى اما اولا فلان فيه مبالغة
واما ثانيا فلان التعيين بين المسلمين لا يفيد اذ المخاطبون اليهود والتعيين بالنسبة اليهم غير مسلم
وسبق الذكر في قوله تعالى ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون وان سلم كون مثل هذا الذكر كافيا
في صحة ارادة العهد فهو ايضا بالنسبة الى المسلمين قوله فان غيرهما كلا صلوة الخ لكون غيرهما منسوخا
قوله امرهم بفروع الاسلام الخ اشارة الى الربط وذكر الفروع مطلقا تنبيه على ان المراد بهما انواع العبادات
لا خصوصهما والسر ان العبادات اما بدنية او مالية او مركبة منهما فيصح ان يراد بهما جميع انواع العبادات
او جميع الاحكام الشرعية راجعة الى تعظيم الخالق او شفقة على المخلوق فالصلوة لتعظيم امر الله تعالى والزكوة

للترحم على خلق الله تعالى ولك ان تقول ان المراد خصوصهما والجمع اما للتعظيم او للنظر الى افرادهما قوله
بعد ما امرهم باصوله اى اصول الاسلام فح ينبغى ان يقيد هناك بتصديق المسلمين وايانهم فالحق انه لا حاجة
الى قيد المسلمين هنا ولا هناك اذ الاحكام الواردة في القران لا يحتمل غيرها قطعا فالتقييد قليل الجدوى وخلاف
النحوى والمراد باصوله الايمان والاعتقادات الحقة والفروع الاعمال بالجوارح ولما كان صحة الثانى موقوفا على وجود
الاول سمى الاول اصولا بمعنى ما يبتنى عليه الشئ والثانى فروعا بمعنى ما يبنى على الشئ قوله وفيه دليل على ان
الكفار مخاطبون بالفروع كما ذهب اليه الشافعى والعراقيون من اصحاب الحنفية والمراد انهم مخاطبون بوجوب
الاداء في الدنيا وهو المتنازع فيه اما في حق المواخذة في الاخرة فمخاطبون اتفاقا ولا خلاف ايضا في عدم جواز
الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وثمرة الخلاف تظهر في انهم يعاقبون في الاخرة بترك
العبادات واما المواخذة بترك الاعتقاد فلا خلاف فيها والتفصيل في فن الاصول نقلا عن الشيخ ابى منصور
يحتمل ان يكون امرا بقبول الصلوة والزكوة والايمان بهما وان يكون امرا للمسلمين ولا يخفى ان الوجهين خلاف
الظاهر فلا ينافى الاستدلال بظاهر الاية وكذا القول بان الخطاب مع بنى اسرائيل باعتبار بعضهم الذين اسلموا
كما يقال قتل بنو فلان والقاتل واحد منهم خلاف السوق ومناف للذوق قوله والزكوة ولما بين ما يتعلق بالصلوة
في اوائل السورة لم يتعرض لها وحاول بيان الزكوة فقال والزكوة اى الزكوة الشرعية مأخوذة من زكى
الزرع اذا نما قوله فان اخراجها الخ بيان المناسبة بين المعنى اللغوى والشرعى والضمير راجع الى الزكوة يستجلب بركة
في المال اى زاد الله تعالى اموالهم ببركة الزكوة واعطائها للمحتاجين والزكوة عبارة عن جزء المال واما عند
الفقهاء فهى تمليك جزء من مال معين لانها من افعال المكلفين التى يبحث الفقهاء عن احوالها وانما حمل المص
على المال المؤدى لانه تعالى امر باتيان الزكوة ولو حمل الزكوة على الايتاء لزم ايتاء الايتاء وهو محال وفي وصفها
بالوجوب بالنظر الى فعلها اذ الوجوب من صفات الافعال كنظائره دون صفات الاعيان فاذا وصفت الاعيان
بالوجوب ونحوه يراد به فعلها واما الفقهاء فلما بحثوا عن احوال افعال المكلفين حملوها على الايتاء والتمليك
قوله ويثمر للنفس الخ فانه بالاعتياد يحصل للنفس طبيعة السخاء وملكة السماحة وان لم يكن في اصل الطبيعة
حب العطاء ولم يقل والزكوة من الزكوة بمعنى كما قال او من الزكاء بمعنى الطهارة لان بعضهم انكروا ثبوت عين
لفظ الزكوة بمعنى النماء قائلا بان علماء اللغة لم يذكروا لفظ الزكوة في مصدر زكى وان اجاب بعضهم بان ثبوت
الزكوة في الاستعمال كاف اذ ح يتعين كون الفعل منها وانت خبير بضعفه اذ يجوز ان يكون الاستعمال من كلام
المولدين لكن قال بعضهم فالجواب الصواب انه ثبت عين الزكوة في معنى النماء ذكره الزمخشرى في الاساس وقال
ابن الاثير في النهاية واصل الزكوة في اللغة الطهارة والنماء والبركة انتهى والمص لم يصرح بذلك بل لوح اليه فقال
والزكوة من زكى الزرع الخ ولم يقل من الزكوة بمعنى النماء احترازا عن محل الخلاف ولما كان ثبوت الزكاء بالهمزة
بمعنى الطهارة متفقا عليه قال او من الزكاء الخ قوله فانها تطهر من التفعيل او من الثلاثى وهو الظاهر وضمير فانها اما
راجع الى الزكوة بمعنى المال المؤدى او راجع الى اخراجها كما هو الظاهر من كلامه الاول والتأنيث لكسب الاخراج
التأنيث من المضاف اليه فح يكون النقل من قبيل نقل اسم المسبب الى السبب ان جعل الطهارة عامة للطهارة

وعند عامة مشايخ ما وراء النهر
من الحنفية لا يخاطبون باداء العبادات
المحتمل السقوط والامام
واليه ذهب القاضى ابو زيد
وفخر الاسلام رحمهم
شمس الائمة
واختاره صاحب التنقيح
والتوضيح وسائر المتأخرين

المعنوية

المعنوية والحسية وان خص الاخير فالنقل من قبيل اسم المشبه به الى سبب المشبه وكذا الكلام في النقل
الاول قوله اى في جماعاتهم اشار الى ان المعية الجماعة لا المعية في الزمان وحده قوله فان صلوة الجماعة تفضل
صلوة الفذ اى صلوة الفرد وهذا الى قوله درجة قوله عليه السلام ولم يصرح به المص فالاولى ان يصرح به لانه
حديث مرفوع اخرجه الشيخان عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما واستدل بعضهم بهذه الاية على فرضية الجماعة فرض
عين الا من عذر وهو مذهب احمد وداود وعطاء وابى ثور وقيل فرض كفاية واشار المص الى ان الاولى الاستدلال
بها على فضيلة الجماعة وتاكدها اذ الامر قد يكون للندب بقرينة صارفة عن الوجوب ولا نزاع في كون بعض
الاوامر غير مفيد للوجوب والمشهور في مذهبنا مذهب ابى حنيفة ان الجماعة سنة مؤكدة ورجح بعضهم
كونها واجبة وذهب الطحاوى والكرخى منا الى كونها فرض كفاية وبقى مذهب خامس وهو انها مستحبة
ذكره الشرنبلالى في حاشية الدرر ودليل كل منها مبسوط في الفقه والفذ بالفاء والذال المعجمة المشددة
المنفرد قوله لما فيها من تظاهر النفوس اى تعاون الارواح وكما ان الافعال الشاقة تكون سهلة بتعاون
الابدان كذلك العبادات تكون اسهل بتعاون الارواح قوله وعبر عن الصلوة بالركوع مجازا بذكر الجزء
الذى ينتفى الكل بانتفائه وارادة الكل قوله احترازا عن صلوة اليهود بيان لداعى المجاز فان صلوة اليهود
لا ركوع فيها فامر بالركوع في الصلوة على خلاف ما كانوا عليه من الصلوة بلا ركوع ففى هذا الامر بعد الامر
باقامة الصلوة فائدتان الاولى الامر بالركوع في الصلوة صريحا وان استفاد من الامر بصلوة المسلمين
والثانية الامر بالجماعة فان اليهود كانوا يصلون واحدا فامروا بالصلوة في الجماعة فلا تكرار في الامر بالصلوة
قوله وقيل الركوع المراد هنا الخضوع والانقياد فيكون الامر به للتعميم بعد التخصيص فلا شائبة تكرار اصلا
قيل وبهذا يخرج الجواب عن استدلال احمد والكرخى والطحاوى وبعض اصحاب الشافعى بالاية على وجوب الجماعة
فانها ح لا تكون قطعية فلا تفيد الفرضية انتهى سواء كان فرض عين وهو مذهب احمد وداود وعطاء كما مر او فرض
كفاية كما ذهب اليه منا الكرخى والطحاوى فان فرض الكفاية مثل فرض عين لا يثبت الا بدليل قطعى قوله قال
لاضبط وهو شاعر اموى وقبله لكل ضيق من الامور سعة والمساء والصبح لا بقاء معه لا تهين الفقير علك
ان تركع يوما والدهر قد رفعه وصل حبال البعيد ان وصل الحبل واقص القريب ان قطعه واقبل من الدهر
ما اتاك به من قر عينا بعيشه نفعه قد يجمع المال غير اكله ويأكل المال غير من جمعه قوله لا تذل الضعيف وروى
لا تهين الفقير بفتح النون كذا قيل وعلك لغة في لعلك والركوع بمعنى الانحطاط في الرتبة ويلزمه الخضوع
والمذلة وهذا محل الاستشهاد قوله تقرير مع توبيخ اشار الى ان الهمزة للتقرير بمعنى التحقيق والتثبيت واما
بمعنى حمل المخاطب على الاقرار والالجاء اليه لا يناسب هنا وان سلم صحته هنا اذ يبعد اقرار المخاطب بامر الناس
بالبر ونسيان انفسهم بل هم مصرون على خلاف ذلك وان عرفوا انهم ينسون انفسهم وللانكار اى لانكار
الواقع بمعنى انه مما لا ينبغى ان يقع اى الامر بالبر ونسيان انفسهم واقع منهم البتة لكن وقوعه ليس بلائق
فالجمع بين المعنيين بالاعتبارين مما لا بأس به ولك ان تقول التقرير بمعنى الهمزة المراد هنا والتوبيخ والتعجيب

منفهم من غرض الكلام ونحواه فان هذا التقرير لما لم يكن تقريرا مرحسن فهم بمعونة ذلك التوبيخ والتعجيب
وهذا اولى من القول باستعمال اللفظ في معنيين مجازيين بل في المعنى المجازية وادخال بيع في التوبيخ اشارة
الى انه المقصود من الكلام ومعنى التقرير لكونه ذريعة اليه ولما كان اهمال المرء نفسه في التكميل مع سعيه
في تكميل غيره خصوصا مع علمه بقبحه امرا عجيبا ونهاية في الشناعة بحيث كان من شانه ان يتعجب كل احد قال
وتعجيب اى الحمل على التعجب سواء تعجبوا بالفعل اولا فلا يضر ذلك كون المخاطبين عارفين بحالهم وانهم يأمرون
الناس بالبر وينسون انفسهم اذ قد عرفت ان المراد ان هذا من شانه ان يتعجب كل احد ولا يجب ان يقع
بالفعل منهم اذ التعجب من السامعين بحالهم كاف على ان معرفة حالهم كونها مضرا للتعجب منهم غير مسلم وظهر من
هذا التقرير ان التوبيخ والانكار راجع الى النسيان لا الى امر الناس بالبر ولا الى مقارنته الى النسيان المذكور
يؤيده قوله الاتى فان الاخلال باحد الامرين لما **قوله** والبر التوسع في الخير فيكون اخص من الخير من البر
ضد البحر ولهذا قال هو الفضاء الواسع ولما كان في المأخذ معتبر الوسعة اعتبر في البر التوسع في الخير يتناول
كل خير بالاشتراك المعنوي ومعناه يطلق على كل واحد واحد منه لان المراد انه يراد منه الخير من حيث المجموع
ومعلوم بالبديهية انهم لا يأمرون بكل خير ولو اريد العموم لكان مستفادا من اللام في البر لجواز حملها على
الاستغراق العرفي ويؤيده ما قاله السدي انهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله تعالى وينهونهم عن المعصية
وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية انتهى والنهي عن المعصية لما كان مستلزما للامر بضدها
لم يتعرض في النظم الكريم النهي عن المعصية مع ارتكابهم اياها **قوله** ولذلك اى ولتناوله بالخيرات يتناول الكلي
افراده قيل البر ثلثة اى ثلثة انواع كل نوع يشتمل افرادا كثيرة بر في عبادة الله تعالى ظرفية العبادة للبر
من قبيل ظرفية الافراد للمفهوم الكلي مجاز وكذا الكلام في الاخيرين ووجه الحصر في الثلثة لانه اما ان يتعلق
بحقوق الله او بحقوق العباد والعباد اما اقارب او اجانب ولا رابع وما يتعلق بحقوق الله تعالى وحقوق
العباد معا داخل في المذكور فان كان حق الله تعالى غالبا فداخل في حقوق الله تعالى وان كان حق العبد غالبا
فداخل في حقوق العباد والتفصيل في الاصول وبهذا البيان اندفع الاشكال بان مراعاة الاقارب ومعاملة
الاجانب عبادتان والجواب عنه بان الاقارب والاجانب عامان للكافر فليس المراعاة لهما عبادة ضعيف
قوله وتتركونها من البر كالمنسيات اشار الى ان تنسون استعارة تبعية شبه تركهم انفسهم من البر
بالنسيان في الاهمال ويجوز كونه مجازا مرسلا اذ الترك لازم للنسيان فذكر الملزوم واريد اللازم لكن لما كان
الاستعارة ابلغ اختارها المص وانما لم يحمل على الحقيقة اذ نسيان الرجل نفسه محال لكون العلم بها حضوريا و
وكذا نسيان صلاحها مع اصلاح غيره محال ايضا اذ النسيان جهل بسيط بعد العلم والفرق بين السهو و
والنسيان ان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في القوة الحافظة والثاني زوالها عنهما
معا محتاج في حصولها الى كسب جديد كذا في شرح المواقف فاتضح استحالة نسيان المرء نفسه وصلاحها
مع الامر به لغيره **قوله** وعن ابن عباس رض لما في يكون الخطاب لاحبارهم والمراد بالبر البر المخصوص اه

حاصله ان دلالته على التقرير
بالمطابقة وعلى الاخيرين بالالتزام
منه

واختار المص كون البر مع كونه مصدرا
من البر بفتح الباء مع كونه اسم عين اكد
اذ التوسع في البر اظهر وبيان اخذه
منه التنبيه على التوسع والايذان بقوله
من البر وهو الفضاء الواسع واما
ما اختاره صاحب الكشاف من عكسه
فلا يعرف له وجه معنى وان كان المصدر
اصلا في الاشتقاق
منه

اتباع

اتباع النبي عليه السلام مع عدم اتباعهم او الامر بالصدقة مع ترك التصدق كان الخطاب بقوله تعالى
ولا تشتروا بآياتي الى هنا للاحبار وبهذا ظهر ارتباط هذه الاية بما قبله واختير الفصل تنبيها على انه نوع
اخر من الكلام مسبق لتوبيخ اللئام والقول لاختلافهما انشاء وخبرا معنى فان قوله اتأمرون لكونه للتقرير
خبر معنى منظور فيه لانه كونه للتقرير لا يخرجه عن الانشائية **قوله** تبكيت واسكات اى ليس الحال هنا
كما في وتكتمون للتقييد والاحتراز بل لزيادة التقبيح والزام الخصم اذ قد عرفت ان التجاسر على المناهي مع العلم
بقبحها اقبح واشنع فان الجاهل قد يعذر كقوله تعالى لها فان التقييد فيه للالزام لا للاحتراز **قوله** اى تتلون
التورية وتقرؤنها مع العلم بما فيها اشار اليه بقوله وفيها الوعيد اه وهذا انما يفيد للاحبار دون الجملة
الاشرار وبنبه به على ان المراد بالكتاب التورية بقرينة الخطاب لليهود وان كان في عرف الشرع يراد به القران
ما لم يقم قرينة على خلافه افلا تعقلون اى لا تتفكرون فلا تعقلون فهو عطف على محذوف مدخول الاستفهام
او اصله فلا تعقلون عطفا على ما قبله بالفاء التعقيبية قدم الهمزة لاقتضاء الصدارة على الفاء
فقيل افلا تعقلون فلاحذر ح **قوله** قبح صنيعكم اى المفعول محذوف والقرينة على تعيين المحذوف
واضح لدلالة السياق عليه فيصدكم اى يمنعكم عنه بيان فائدة معرفة قبح صنيعكم والظاهر ان الاستفهام
للانكار والتوبيخ والحاصل انه لانكار النفي وتقرير المنفي كقوله تعالى اليس الله بكاف عبده فان المخاطب هو
العالم فالمعنى عدم تعقلكم ليس بثابت فالتعقل واقع وكذا الكلام في قوله اوا فلا عقل لكم يعني به ان تعقلون
منزل منزلة اللازم فلا يطلب له مفعول يمنعكم عما تعلمون وخامة عاقبته بتلاوتكم التورية الناطقة
وخامة عاقبته اشار به الى ان قبح صنيعهم مستفاد من الشرع يدرك بالعقل ولذلك ذكر العقل فلا تمسك للمعتزلة
في ذلك وخامة عاقبته اى سوء عاقبته ومضرته والفرق بين الوجهين ان العقل في الاول بمعنى الادراك
وفي الثاني القوة التي تدرك بها والفعل قد يشتق من الجامد مثل استحجر وايضا في الاول المفعول مقدر وفي
الثاني الفعل منزل منزلة اللازم كما مر ولا نفي قوة الادراك ولا الادراك في الوجهين اذ الاستفهام لانكار
النفي فيستلزم اثبات الادراك وقوته كما عرفت **قوله** والعقل في الاصل اى في اللغة الحبس سمي به الادراك
الانساني اراد به الادراك الكلي اذ الادراك الجزئي وهو الادراك الحسي غير مختص بالانسان لانه يحبسه اى في الاكثر
والاغلب عما يقبح او من شانه ان يحبسه عنه لا يرى ان الادراك لم يحبس الاحبار الاشرار عن القبيح قال تعالى
افرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم الاية ويعقل اى يحرضه على ما يحبس ثم عام مساعدة العقل
ثم القوة اى ثم سمي به القوة التي بها النفس اى الروح اختار كون العقل قوة من قوى النفس وهي قوة
غريزية يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات وهذا مذهب المتكلمين فالنقل في الاول من قبيل نقل المصدر
الى قسم من اقسامه على انه اذ الادراك ليس نفس الحبس بل ما كان به الحبس وفي الثاني من قبيل نقل اسم المسبب
الى السبب فانه نقل من العقل بمعنى الادراك اليها لا بمعنى الحبس لبعد المناسبة ولذلك لم يعكس **قوله** والاية
ناعية اى مخبرة مظهرة سوء صنيعهم مفعول ناعية اصل النعي رفع الصوت بذكر الموت ونعي عليه شهواته شهرها
نقل عن الازهري انه قال فلان ينعى نفسه بالفواحش اذا اشهرها بتعاطيها ونعى فلان على فلان امرا اظهره انتهى

وهذا الاخير هو المناسب ههنا وان فعله فعل الجاهل بالشرع اذ وجود العلم اذا لم يعمل بمقتضاه كالعدم لعدم
نفعه هذا اذا كان معنى افلا تعقلون افلا تعلمون او ان فعله كفعل الاحمق الخالى عن العقل اى القوة الادراكية
وفيه اشارة الى ما ذكرناه من ان افلا تعقلون مشتق من العقل بمعنى القوة ولا اشعار فى هذا الكلام
بنفى القوة والادراك اذ الكلام مبنى على التشبيه كما اشرنا اليه فلا ينافى ما ذكرنا انفا من انه لا نفى فى الاية
فوق الادراك ولا الادراك لها قوله فان الجامع بينهما اى بين الشرع والعقل والمراد بالشرع العلم بالاحكام
الشرعية والعقل القوة الادراكية يأبى عنه عن الفعل القبيح بتكيمة اى نفسه وهى فى الاصل الحديدة المعترضة
فى فم الفرس واباء الشكيمة مثل فى افراط الاباء عن الانقياد فمن لم يجمع بينهما اما متنف عنه العلم بالشرع او
منتف عنه العقل فالى الاول اشار بقوله وان فعله فعل الجاهل بالشرع والى الثانى اشار بقوله او الاحمق الخالى
عن العقل واذا كان الحال على هذا المنوال فيمن انتفى فيه احد الامرين فما ظنك بمن انتفى فيه الامران جميعا
ولعل الاحبار وسائر العلماء الاشرار ممن انتفى فيه الامران معا ولو تنزيلا ولذلك لم يأب عن تعاطى القبيح
شكيمتهم اصلح الله تعالى شاننا وشانهم قوله على تزكية النفس بالتعبد والمبرات والاجتناب عن السيئات
وهو مراده بالتكميل اذ تكميل القوة النظرية متحقق والمراد تكميل القوة العملية قوله ليقوم اى الواعظ بنفسه
ويستقيم استقامة كاملة وذلك بمحافظة الحدود والسعى المحمود فقيام الوعظ عبارة عن ذلك بطريق
الاستعارة من قام العود اذا زال اعوجاجه وكذا الكلام فى قوله فيقيم غيره فان اقامة الغير مستعار ايضا من
اقام العود اذا ازال اعوجاجه قوله لا منع الفاسق عن الوعظ وفيه دليل على ما ذكرناه سابقا من ان الانكار
راجع الى النسيان فقط لا الى جمع الامر بالمعروف والنسيان كما ذهب اليه بعض الناس حيث قال لا يجوز
الامر بالمعروف لمن لا يعمل به واستدل بهذه الاية ورده المص بما سمعته وحاصله ان العمل واجب والامر
بالمعروف واجب ايضا لمن استجمع شرائطه وترك احد الواجبين لا يوجب ترك الواجب حسبما امكن فعله
وهذا مطرد فى الشرع القويم وبهذه القرينة حمل المص الانكار على النسيان والتعرض للامر بالمعروف فى مقام
الانكار واللوم حث الآمرين على العمل لا المنع عن الامر بالمعروف فان قيل انه اذا كان الانكار متوجها الى المعطوف
فقط يختل قاعدة ان المنكر بالهمزة يجب ان يليها قلنا قد صرح الائمة ان التقرير لا يجب ان يكون الحكم الذى
دخل عليه الهمزة بل يجوز ان يكون بما يعرف المخاطب من ذلك الحكم كما فى قوله تعالى ءانت قلت للناس اتخذونى
وامى الهين الاية فان الهمزة فيه للتقرير بما يعرف عيسى عليه السلام من هذا الحكم لا بانه قال ذلك كما صرح به
مولانا خسرو وههنا فاذا جاز ذلك بمعونة القرينة مع ان ايلاء المقرر به الهمزة شرط فى كونها للتقرير فما ظنك
بجواز صرف الانكار الى المعطوف فقط حين قام القرينة على ذلك والا فالفرق بين التقرير والانكار على ان الايلاء
المذكور موجود ههنا بواسطة العطف وذكر المعطوف عليه لفائدة ذكرها المص واما التزام ان المنكر هو المجموع
من حيث المجموع لا بمعنى ان الامر بالبر جزء من المنكر فانه لا يساعده الشرع بل بمعنى ان النسيان بشرط
الامر بالبر منكر اشد انكار واشنع من نسيان النفس بلا امر بالمعروف فمخالف لما حققه المص على ان فيه
تسليما ان الانكار متوجه الى المعطوف فقط تأمل والقول بان الطاعة اذا ادت الى معصية راجحة وجب

تركها فان ما يؤدى الى الشر شر كما صرح به المص فى تفسير قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله
فيسبوا الله عدوا بغير علم الاية والامر بالبر كذلك مع نسيان الانفس فانه يؤدى الى مفسدة عظيمة بين
الناس ضعيف اذ الكلام فيما اذا تحقق شروط الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وما ذكر من قبيل الشر كما
صرح به المص مستثنى من هذه القاعدة بقرينة الا يرى ان الامر بالبر اذا ادى الى معصية راجحة ممنوعة
وان لم يكن ناسيا نفسه فلا مساس لهذا الكلام فى هذا المقام والعلم عند الله الملك العلام قوله متصل
بما قبله اشار به الى ان الخطاب لبنى اسرائيل لا لجميع المسلمين كما قيل لتفكيك النظم فانه تعالى لما امرهم بالايمان وترك
الضلال والتزام الصلوة والزكوة وكان ذلك شاقا عليهم لما فيه ترك الرياسة والاعراض عن المال والجاه
ارشدهم الله تعالى الى دفع ذلك الالم الشاق فقال واستعينوا الاية والى هذا اشار بقوله كانهم لما امروا الخ
كلمة الظن بالنسبة الى المعالجة اذ يحتمل ان يحمل الاستعانة على الكناية عن اعتقاد الحقية لان الاستعانة
بالشىء يستلزم اعتقاد حقيته وهذا وان كان ضعيفا لكنه يكفى فى ايراد كلمة الظن ولك ان تقول كلمة
كان للتحقيق قوله والمعنى استعينوا على حوائجكم بانتظار النجح بضم النون الظفر بالحوائج والفرج بالفاء والجيم
انكشاف الغم والحزن فالمراد بالصبر الانتظار المذكور وهو اللازم للصبر بالمعنى اللغوى وهو حبس النفس
على المكروه وترك الجزع والفزع كما قيل الصبر مفتاح الفرج والحوائج شاملة للمأمور به والرياسة والمال
فهذا اولى مما قيل واستعينوا على مشاق المأمور به لعمومه له ولغيره قوله توكلا على الله تعالى مستفاد من
الصبر فان منشأه التوكل على الله تعالى قوله او بالصوم عطف على الانتظار فالمراد بالصبر الصوم لانه صبر عن
المفطرات والاستعانة بالصوم لما فيه من كسر الشهوة وتصفية الروح فيسهل به اداء العبادات وترك المنكرات
والتوسل عطف على الانتظار او على الصوم اى استعينوا بالصبر باحد المعنيين والصلوة اى كونوا
جامعين بين الصبر والصلوة وقدم الصبر لانه لا بد وان يوجد فى الصلوة كسائر المبرات ولذا ورد فى الخبر
المنيف الايمان نصفان نصف صبر ونصف شكر قوله فانها اى الصلوة جامعة لانواع من الطهارات اى الطهارات
البدنية من الحدث الاصغر والاكبر وطهارة الثوب والمكان من الخبث ذكرها هو واقع من المصلى للصلوة وان
لم يكن فى الصلوة على ترتيب وقوعها من المصلى ويحتمل شمول الطهارات طهارة النفس من ملاحظة الدنيا متوجها
الى المولى وصرف المال فيها اى فى الطهارة وستر العورة فالصلوة بهذا الاعتبار متضمنة للزكوة فى بذل
المال وبذل المال نوع شامل لها ولذا قال جامعة لانواع العبادات ولم يقل جامعة للعبادات والتوجه الى
الكعبة كالحج والعكوف اى القيام للعبادة كالاعتكاف فى اللبث مكانه واظهار الخشوع من القيام ووضع
اليدين والنظر الى موضع السجود فى القيام وعدم الالتفات يمنة ويسرة والركوع والسجود وتعديل الاركان
كلها عبادات بدنية واخلاص النية بالقلب عبادة نفسية لا يمكن اظهارها ولذا لم يقل واظهار اخلاصها كما قال
واظهار الخشوع الا وذكر القلب احترازا عن ارادة المجاز مثل ابصرت بعينى ومجاهدة الشيطان ومدافعته كما
كالجهاد مع الكفار فى دفع الخواطر الفاسدة والافكار الكاسدة ومناجاة الحق التى تتضمن معرفة الحق وقراءة
القران وهى افضل العبادات لدى اهل العرفان والتكلم بالشهادتين وهو دال على الايقان والايمان او هو

الطلبوا المعونة فى دفع المكاره
وجلب المنافع فالاقتصار لتعميم
ولذا قال المص على حوائجكم الخ
منه

ويؤيده ما قال صاحب الكشاف
المراد بالصبر التحمل لمشاق الصلوة
منه

ركن الايمان قوله وكف النفس عن الاطيبين اى الاكل والشرب او الجماع ودواعيه وهو مثل الصوم ويحتمل
كون الاطيبين الفم والفرج وعلى كلا التقديرين التعبير بالاطيبين فيه اشارة لطيفة الى تحريض تطييب
المحلين قوله حتى تجابوا متعلق بقوله استعينوا على حوائجكم الخ وجامعه ايضا العزلة عن الخلق والتكبير والتسبيح
والتصلية والدعاء الذى هو مخ العبادات والتعوذ والبسملة قوله الى تحصيل المآرب اى المقاصد يفهم منه
ان المراد بالحوائج الحوائج الدنيوية فح لا يلايم ما قبله كانهم لما امروا الخ فان ما يناسب ذلك ان يقال استعينوا
على اداء ما امر تم به وعلى حوائجكم الخ فالاحسن ان يعم الحوائج الى المأمورات ايضا وتعميم المآرب اليها ايضا
قوله روى انه عليه السلام اخرجه احمد وابو داود اذا حزبه بالباء الموحدة بعد الزاء المعجمة والحاء المهملة بمعنى
اهمه ونزل به هم او غم قيل وفى رواية حذيفة رضى الله تعالى عنه اذا حزنه بالنون من حزنه يحزنه من الباب الاول
وهو متعد ومن الباب الرابع لازم ومآل الروايتين واحد قوله فزع الى الصلوة اى قام لها ملتجأ اليها
والمعنى التجأ اليها واستعان بها على دفع الهم والحزن وهذا مراد المص من رواية هذا الحديث الشريف قوله ويجوز ان
يراد بها اى بالصلوة الدعاء والمعنى واستعينوا بالصبر اى الانتظار الى النجاح او الصوم والالتجاء الى الدعاء والتضرع
الى الله تعالى فى جلب النعماء ودفع البلوى ومرضه لان معنى الشرعى هو المتبادر من الصلوة مع انها جامعة
للدعاء وسائر القربات وانه لا يلايم قوله تعالى وانها لكبيرة الاية ولا يلايم الحديث المذكور ايضا قوله اى الاستعانة
بهما فالمرجع هو المذكور معنى قدمه لشموله الصبر والصلوة على اى معنى اريد بهما فان الاستعانة بهما انما هى بفعلهما
بل هى اخص من فعل الصبر والصلوة لانها فعلهما على وجه الاستعانة بهما فالقول بان الاستعانة فى نفسها ليست
بكبيرة ضعيف قوله او الصلوة فالمرجع هو المذكور لفظا وانما اخره لما مر من ان الاول شامل لهما وتخصيصها اى
الصلوة مع ان الصبر مذكور معها قوله واستجماعها ضروبا اى انواعا من الصبر وهو كف النفس من الاطيبين وحث النفس
على كثير من المبرات ولو قيل ان الضمير راجع الى الخصلة الشاملة للصبر والصلوة لم يبعد واما القول بانه ولك ان تقول
ان رد الضمير اليها ليس بطريق التخصيص بل بطريق الكناية عن الاغلب اكتفاء به كما فى قوله تعالى والذين يكنزون الذهب
والفضة ولا ينفقونها الاية فليس بتام لان الاغلب هو الصبر فانه متحقق فى الصلوة وسائر القربات وفى
المنكرات والبليات قوله لثقيلة شاقة اشار الى ان كبر اذا عدى بعلى يكون بمعنى شق وثقل اما حقيقة لغوية
او حقيقة عرفية نقل عن الاساس انه قال فى قسم الحقيقة كبر ذلك على اذا شق عليك وهذا يدل انه حقيقة
لغوية ظاهرا وان احتمل كونه حقيقة عرفية واذا كان حقيقة فلا وجه للحمل على التمثيل الا على الخاشعين مستثنى
من كلام موجب لكنه فى معنى النفى والمعنى انها لا تسهل ادائها الا على الخاشعين ولك ان تقول انه من قبيل
ما يستقيم المعنى فيه اذ يصح ان يثبت على العموم مستثنى منه الخاشعين قوله المخبتين اى المتواضعين او المخلصين
ويؤيد الاول قوله ومنه الخشعة الخ اذ المتطامنة المتواضعة والخشعة كالصبر بفتحات الرمل المتطامن اى
المنخفض فى الارض وهذا معنى التواضع فيه والرملة بالتاء قطعة من الرمل فعلى هذا الخشوع والاخبات
مترادفان والخضوع اللين والانقياد قوله ولذلك اى ولكون الخشوع الاخبات والتطامن وهو امر
جسمانى وكون الخضوع اللين والانقياد وهو امر قلبى يقال الخشوع الخ وهذا مراده ولا يخفى ما فيه اذ التواضع

من الاخلاق الحميدة فهو امر قلبى وما فعل من الجوارح اثر التواضع وعلامته لا نفسه وذلك الفعل اثر التواضع
والانقياد فكونهما مترادفان كما نقل عن ائمة اللغة اظهر وبعد التنزل عن الترادف فالاظهر كونهما متساويين ولذلك
روى اذا ضرع القلب خشعت الجوارح وما فهم من تقريره انهما متباينان بحسب المحل اذ الخشوع مختص
بالجوارح والخضوع مختص بالقلب ولعل مراده بالاكثرية فيوافق بعض ما ثبت عندهم من ان اكثر ما يستعمل
فى الجوارح الخشوع واكثر ما يستعمل فى القلب الخضوع قوله اى يتوقعون لقاء الله تعالى فالظن على معناه الحقيقى
واللقاء وهو مقابلة الشئ ومصادفته معا ممتنع فى شانه تعالى فاول اهل السنة بالرؤية بلا كيف واليه اشار المص
بقوله لقاء الله واول المعتزلة بلقاء ثوابه تعالى ومنهم الزمخشرى فرده المص بقوله لقاء الله تعالى قوله ونيل ما عنده
من الثواب هذا تفسير وانهم اليه راجعون وحمل الرجوع على الرجوع الى الثواب لا على الحشر والنشور فانه متيقن
ولا الى الجزاء مطلقا لانه ايضا مقطوع به يجب فيه اليقين واما الرؤية والجزاء الخاص فهو مظنون مرجو وما حمل
الظن على معناه وهو الحكم الراجح لحمل اللقاء والرجوع اليه تعالى على الامر المظنون ولا يصح ان يجعل نيل ما عنده عطف
تفسير للقاء الله لانه يوهم عدم جواز الرؤية عند اهل السنة وايضا يلزم ان لا يتوض تفسير وانهم اليه راجعون
قوله او يتيقنون الخ فالظن بمعنى التصديق اليقينى ان اريد باللقاء مطلق لقاء الجزاء فح يكون وانهم اليه
راجعون كعطف التفسير له او المراد باللقاء الحشر اليه والرجوع اليه بمعنى المجازاة مطلقا وهما مجزومان فيجب
حمل الظن على اليقين فالفاء فى فيجازيهم لترتب الجزاء على الحشر والنشور والواو فى النظم قام مقام الفاء كما
اشار اليه المص فى هذا التوجيه ولما كان حمل الظن على اليقين بعيدا ايده بقراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ثم
بين العلاقة فقال وكان الظن الحقيقى لما شابه العلم اليقينى فى كونهما حكما راجحا وان كان العلم بالفا حد الجزم
دون الظن اطلق لفظ الظن الموضوع للمشبه على المشبه به فيرد عليه انه ح يلزم كون ذكر لفظ المشبه وارادة
المشبه به فلا يكون استعارة تصريحية اتفاقا لوجوب العكس فيها ولا مكنية عند الجمهور غايته انها مكنية عند السكاكى
لكن يجب فيها نصب القرينة بايراد لازم من لوازم المشبه به وهو القلب اليقين فالوجه انه مجاز مرسل بمرتبتين
اطلق الظن الراجح على مطلق الراجح بعلاقة التقييد والاطلاق ثم اطلق على العلم بطريق ذكر المطلق وارادة
المقيد كما قالوا فى قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا او اطلق على العلم لكونه من افراد مطلق الراجح فيكون
مجازا بمرتبة ولا بد من نكتة فى تعبير العلم بالظن ولعله عبر عنه بالظن اشعارا بانه لا يقدح فى الاعتقاد ما يهجس
فى النفس من الخطرات التى لا ينفك عنها العلوم النظرية غالبا كذا افادة المص فى قوله تعالى انى ظننت انى ملاق
حسابيه ويمكن ان يقال التعبير عن العلم بالظن للاشعار بان الظن بما اعد فى مقابلة تلك التكاليف الشاقة
من النعيم المقيم والخلاص عن العذاب الاليم كاف فى عدم كونها ثقيلة فكيف العلم واليقين بذلك ففيه
توبيخ بليغ للمنافقين المرائين القائمين للصلوة كسالى ولا يذكرون الله الا قليلا قوله لتضمين معنى التوقع
ومعنى التضمين هنا كونه فى ضمنه لا الاصطلاح هذا تعليل المعلل اذ علة اطلاقه على مشابهة العلم على ما قرره
المص لما ثبت فى محله ان مدخول لام سبب لجوابه اى لاعتبار معنى التوقع والانتظار فى ضمنه كانه قيل يعلمون
انهم يحشرون اليه فيجازيهم منتظرين لذلك ومتهيئين له بانواع العبادات والاجتناب عن السيئات فالتوقع

وبهذا التقرير اندفع الاشكال كثيرا اورده
ارباب الحواشى وحاصله ان كان المراد بلقاء الله
رؤيته تعالى والرجوع اليه الجزاء المخصوص
فالظن على معناه الحقيقى فلا ضير فيه فانهما
ليسا مجزومان لكل احد حصولهما وان كانا
مجزومان لا على التعيين وبهذا يصح جعله مع
اعتقاد اصل الحشر والجزاء المطلق فالمعنى ح
الذين يظنون رؤية الله تعالى والثواب المخصوص
مع اعتقادهم يقينا الحشر والجزاء المطلقة وان كان
المراد الحشر والجزاء المطلق فالظن مجاز عن العلم
اليقينى ومع ذلك يظنون ويتوقعون للرؤية
والثواب المخصوص وقد يا خطر المجاز روادف
معناه الحقيقى على سبيل التبعية فكل من المعنيين
معتبر فى كل وجه من الوجهين احدهما بالعبارة والاخ
بالاشارة او بالدلالة فتامل وكن على بصيرة
منه

هنا ليس بمعنى الرجاء بل بمعنى النهى التام فلا وجه بان اللقاء والرجوع اذا كان بمعنى الحشر مطلق لا يكون
لتضمين التوقع وجه ويمكن ان يقال ان نفس الحشر والجزاء المطلق متيقن والجزاء المخصوص مظنون فالعلم
يتعلق بالاولين والظن والتوقع متعلق بالثانى قوله قال اوس ابن حجر عن السيوطى حجر بفتحتين كما
ضبطوه وان اشتهر فيه خلاف وفى بعض الحواشى بضم المهملة وسكون الجيم يصف رمية السهم للحمار الوحشى
والضمير فى ارسلته للسهم المذكور فى البيت السابق وهذا شاهد لكون الظن بمعنى العلم ليصح تعلق الاستيقان
والظن اما بمعنى المظنون ان جعل انه يخالطه بيانا او بدلا منه وان جعل بحذف الجار اى بانه فالظن فى بابه
مصدر بمعنى العلم الشر اسيف اطراف الاضلاع بشرف على البطن جمع شرسوف وجائف بالجيم اى طاعن
الى الجوف والقول بان الاستشهاد به نظر لاحتمال ان يريد انه مستيقن ما هو مظنون غيره ضعيف اما اولا
فلان الاستشهاد يكفى فيه الاحتمال ولا يجب الجزم واما ثانيا فلانه لا معنى لاستيقان ما هو مظنون غيره
اذ الامر كذلك فى اكثر الاحوال وان الغير من اين يعلم مع عدم ذكره وايضا لو كان مراده الاستيقان ما هو
متيقن فالفائدة فى تعرض ظن غيره ومثل هذا البحث من سوء النظر اذ به يرتفع الامان فى اكثر الاستشهاد
والبيان قوله لان نفوسهم اى ارواحهم مرتاضة اى متمرنة بامثالها فان من تمرن على شئ اخف عليه وكذا من
عرف فى العمل فائدة راجحة على مشاقه سهل عليه واشار الى الاول بقوله لان نفوسهم الخ والى الثانى بقوله
متوقعة فى مقابلتها ما يستحق لها بوعده تعالى اياه وعدا مؤكدا وهذا الوجه الاخير وان كان مطابقا للواقع
لكن لا يفهم من التعبير بالخاشعين وايضا عند العارفين المطلوب الرضوان فقط لا الثواب الا ان يعم الكلام
نحو الرضاء واما الاشكال بانه يلزم من ذلك ان يكون ثواب غير الخاشعين اكثر من ثواب الخاشعين لان افضل
الاعمال احمزها اى اشقها ضعيف اما اولا فلان المراد بالثقلة كراهة النفس حتى يؤدى الى تركها فلا ينافى
كونها شاقة فى فعلها وادائها والمص اشار الى ذلك بقوله لان نفوسهم مرتاضة الى لاجلها مشاقها وبسببه متاعبها
حيث اثبت المشقة والتعب للخاشعين والمتوهم ذهل عن ذلك واما ثانيا فلان العبادة بلا خشوع كلا عبادة
فكيف الافضلية وبهذا البيان اندفع الاشكال بان هذين الكلامين كالمتنافيين فان المشقة والتعب
فى ادائها وفعلها بالجوارح والاستلذاذ بالنفوس وقوله عليه السلام وجعلت يدل على ما ذكرنا فانه لما كان
صلوته موجبة لقربه الى الله تعالى وانقطاعه بالكلية عمن سواه كانت قرة عين له وان كان قدماه تتورم
فيها فانظر الى اتعاب البدن والجوارح مع سرور تام ولذة كاملة وقرة العين كناية عن السرور والحديث
بتمامه حبب الى من الدنيا الطيب والنساء وجعلت قرة عينى فى الصلوة اخرجه النسائى فى سننه قوله
كرره للتاكيد والتكرار للتاكيد حسن شايع فى كلام العرب وتذكير التفضيل خصوصا متعلق بتذكير التفضيل
اى ذكر التفضيل بعد نعمتى مع انه داخل فيها لكونها اجل النعم فهو من قبيل عطف الخاص على العام كانه نوع اخر مغاير
للنعم فائق عليها وهذا بناء على ان المراد بالنعمة المذكورة اولا النعمة على الاباء لكن هذا مرجوح عنده اذ المختار عنده
كون النعمة المذكورة اولا النعمة على الاولاد والنعمة المذكورة هنا على الاباء فلا يكون التكرار للتاكيد لكن لا يضر المص
اذ كونه تكرارا على احد الاحتمالين ولو مرجوحا كاف او نقول النعمة المذكورة هنا النعمة على الابناء ايضا كما يدل عليه

قوله وربطه بالوعيد الشديد فانه بالنسبة الى الاولاد فيكون تكرارا على كل حال فيندفع اشكال بعض والمراد
بالتفضيل المصدر المبنى للمفعول فانه هو النعمة واما التفضيل المصدر المبنى للفاعل فهو انعام ولما لم يذكر فيما
سبق التفضيل المذكور جعله نكتة اخرى غير التاكيد والتكرار بالنسبة الى التفضيل والتنبيه على ذلك
ذكر التكرير قبل قوله تعالى وانى فضلتكم الاية وربطه عطف على قوله وتذكير التفضيل نكتة ثالثة للتكرير
والمعنى كرره لربطه بالوعيد الشديد تخويفا لمن اغفل عنها اى النعمة اشارة الى وجه ربطه به وتكريره
لاجله فالنكتة للتكرير المجموع من حيث المجموع ولذا عطف عليه بالواو ولم يعد اللام ولا بعد فى ان يكون كلا
منها نكتة على حدة قوله عطف على نعمتى لكونه فى تاويل المفرد وقد عرفت انه من قبيل عطف الخاص على العام
والنكتة المعتبرة فيه متحققة هنا والمعنى اذكروا نعمتى وتفضيلكم خصوصا قوله وتذكير التفضيل اشارة
الى ذلك التاويل قوله اى عالمى زمانهم يعنى ان المراد بالعالمين ليس ما سوى الله تعالى مطلقا بل الموجود فى
زمان بنى اسرائيل ولا يتناول من مضى ولا من بعدهم والقرينة على ذلك ان كمل الانبياء عليهم السلام والصحابة
الكرام كونهم افضل منهم مما علم من الدين ضرورة فلا جرم انه عام خص منهم البعض او اللام فى العالمين للعهد
الخارجى وكلام المص يحتملهما وتناوله الملك فقد ذهب اليه بعضهم ولهذا استدل به على تفضيل البشر على الملك
ولم يرض به المص فقال انه ضعيف يريد به تفضيل ابائهم فيكون معنى فضلتكم فضلت اباءكم فيكون المجاز فى الحذف
او ايقاع التفضيل عليهم بطريق المجاز العقلى وعلى كل حال فالتفضيل نعمة عليهم لان فضيلة الاباء فضيلة الابناء
وان لم يكن الابناء موصوفين بهذه الفضيلة وشرف النسب معتبر فى الشرع والعرف ولو لم تكن الفضيلة نعمة
عليهم لما كان لقول المص كرره لربط الوعيد الشديد وهو قوله تعالى واتقوا يوما الاية وجه اذ الوعيد المذكور
للابناء والتخويف لمن غفل عنها مختص بهم قوله من العلم والايمان الخ وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان تفضيل اليهود
على الصحابة لا باس به لان افضليتهم فى الزخارف الدنيوية من المال والجاه اذ قد عرفت ان العلم والايمان
والعمل الصالح من جملة اسباب الافضلية والصواب تخصيص العالم بعالم زمانهم كما عرفت قوله وجعلهم
انبياء الخ وهم مفضلون على الصحابة لكنهم ليسوا مفضلين على كمل الانبياء لا سيما نبينا عليه السلام فالعالمين
لا بد ان يراد به عالمى زمانهم لان يجرى الكلام على ظاهره وعلى اطلاقه فانهم وان فضل بعض منهم على بعض سائر
العالمين لكن بعض اخر من سائر العالمين مفضل عليهم وملوكا مقسطين اى عادلين قوله واستدل به الخ
وجه الاستدلال عام من عموم العالم الملائكة وقد عرفت انه مختص بعالمى زمانهم وعن هذا قال طاب الله ثراه وهو
ضعيف ولا يلزم من تضعيف الاستدلال به تضعيف المدعى اذ تفضيل البشر على الملك مذهب اكثر السنة
وانه مثبت بدليل ذكر فى موضعه قوله اى ما فيه الخ فيكون مجازا مرسلا بذكر الظرف واريد المظروف والداعى
اليه المبالغة بان شدة ما فيه بلغت مبلغا بحيث سرت الى الظرف فيستحق ان يؤمروا بالاتقاء عن اليوم
فضلا عن الاتقاء عن الحساب والعذاب الواقعان فيه وهذا مآل ما قيل يعنى انه ليس بظرف اذ ليس المقصود
الاتقاء فى ذلك اليوم بل مفعول به لا بالحقيقة بل باعتبار ما يقع فيه والمراد المفعول به بواسطة لفظة
عن ولو قيل المراد الاتقاء فى ذلك اليوم بلا تعيين شئ يخاف عنه لزيادة التهويل لكان فى ذروة العلياء من

المحذوف وجعل اليوم مخوفا عنه واما جعله ظرفا لا لكان مخوفا عنه التعيين ففيه من المبالغة ما لا يخفى

البلاغة والمبالغة **قوله** لا تقضى الخ اشار الى ان لا تجزى من جزى عنى هذا الامر اذا قضى منه كما نقل عن
الصحاح والمعنى لا يدفع نفس عن نفس شيئا من العذاب باداء ما كان عليه من الحقوق السابقة في الدنيا
وهذا تفصيل ما قيل والمعنى ان يوم القيمة لا ينوب نفس عن نفس ولا يتحمل شيئا مما اصابها فح يكون شيئا
مفعولا به **قوله** فيكون شيئا على هذا المعنى الاخير نصبه على المصدر لان شيئا ح عبارة عن الجزاء فيكون مصدرا
لتجزى مفعولا مطلقا فعلى هذا نزل منزلة اللازم للمبالغة او يقدر له مفعول به اى حقوقا ما **قوله** وقرئ
لا تجزى من الافعال ولها معنيان من اجزأنى اذا كفانى فلا يناسب هنا والثانى ما قاله من اجزأ عنه اذا اغنى
فعلى هذا تعين ان يكون مصدرا مفعولا مطلقا لانه لازم لكونه بمعنى ناب عنه فمعنى لا تجزى نفس عن
نفس شيئا لا تنوب نفس عن نفس شيئا من النيابة فيتحمل عنه ما يحل عليه من العقاب فحاله مال قوله تعالى
ولا تزر وازرة وزر اخرى **قوله** وايراده اى ايراد شيئا منكرا للتعميم لان ما وقع في سياق النفى من
النكرة يفيد العموم والاقناط الكلى عطف المعلول على العلة واليأس الكلى هنا بالنسبة الى الجزاء لا الى
الشفاعة فلا وجه للاشكال بانه تبع في ذلك الزمخشرى كيف لا وقد تعرض المص فيما سيأتى لاستدلال المعتزلة ثم
رده ولو سلم عموم هذا الكلام للجزاء والشفاعة وغيرها فالاقناط الكلى بالنسبة الى كفار بنى اسرائيل والانزاع
فى عدم قبول الشفاعة للكفار مطلقا **قوله** ومن لم يجوز قال المحقق التفتازانى اختلف النحويون في هذا الخلاف
فقال الكسائى لا يجوز الا ان يكون قد حذف الجار اولا ثم العائد ثانيا وقال بعضهم لا يجوز الا ان يكون المحذوف
جملة الجار والمجرور معا وقال اكثر العربية منهم سيبويه والاخفش يجوز الامران والاقيس عندى ان الحرف
قد حذف اولا فجعل الظرف مفعولا به كما قال الشاعر ويوم شهدناه ثم حذف العائد انتهى فظهر ان المجوز ذلك
سيبويه والاخفش ومن الكسائى نقل عن الرضى انه قال وليس عدم التجويز مطلقا بل فيما يتعين فيه حرف
الجر يصير بعد الحذف ملتبسا والا فقد اتفقوا على جوازه في قوله تعالى انسجد لما تأمرنا اى تأمرنا به اى باكرامه
فلا حاجة في الحذف الى الاجراء مجرى المفعول به فمعنى قوله ومن لم يجوز الخ اى من منع حذف العائد المجرور
حين ما كان مجرورا بل اذا اريد الحذف يجب ان يحذف الجار و توسع في المجرور ثم يحذف فيكون ما ذكره المص بقوله
ومن لم يجوز مذهب الكسائى **قوله** كما حذف من قوله اى قول الحارث بن كلدة الثقفى او مال اصابوا اى اصابوه
بمعنى وجدوه هو من قطعة كتبها الى بنى عمه يعاتبه انهم لم يجيبوا ارسلهم اولها الا بلغ معاتبى وقولى بنى
عمى فقد حسن العتاب وسل هل كان لى ذنب اليهم هم منى فاعتبهم غضاب كتبت اليهم كتابا مرارا فلم يرجع الى
لها جواب فمن يك لا يدوم له وفاء وفيه حين يغترب انقلاب فما ادرى اغيرهم تناء وطول العهد ام مال
اصابوا فعهدى دائم لهم ودى على حال اذا شهدوا وغابوا وانما قال ام مال اصابوا لان الغناء في اكثر
الناس يغير الاخوان على الاخوان ولهذا ورد في الحديث القدسى ان من عبادى من لا يصلحه الا الفقر كذا
قيل **قوله** اى من النفس الثانية العاصية اى الضمير في منها عائد الى النفس الثانية التى غير المجزى عنها ورجحه
ليلايم قوله تعالى ولا هم ينصرون فان الضمير فيها للنفوس العاصية ثم اشار الى جواز رجوعه الى من الاولى فقال
او من الاولى اى او من النفس الاولى بمعنى انها لو شفعت لها لم تقبل شفاعتها ولو اعطت عدلا عنها لم يؤخذ

منها فح

منها فح يلزم تفكيك الضمير في ولا هم ينصرون بخلاف رجوعه الى النفس الثانية وهذا الاحتمال مرجوح و
لخفائه ومرجوحيته ايده بقوله وكانه فانه مرتبط بقوله او من الاولى يعنى اذا كان مرجع الضمير النفس
الاولى فكانه اريد بالآية الخ لكن نفى الدفع المذكور فيما سوى النصرة ظاهر واما فيها فبطريق الالتزام اذ هو
مستفاد من قوله تعالى ولا هم ينصرون والضمير فيه راجع الى النفس العاصية لا محالة فاذا لم يكن منصورين
يلزم انه لا ناصر لهم ويويد الاول قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع على ان النفى متوجه الى
القيد والمقيد جميعا والمعنى ح انها لو جاءت بشفيع يشفع لها لم تقبل منها او لا يقبل شفاعة كائنة
من قبلها على ان يكون منها ظرفا مستقرا وقع حالا من شفاعة قدمت عليها لكونها نكرة والظاهر ان نفى
قبول الشفاعة نفى الشفاعة رأسا لا انه يشفع لها فلا يقبل لقوله تعالى من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه
الاية ولا ريب في ان الشفاعة للكفار لا اذن لها اصلا ورجح رجوعه الى النفس الاولى لانها المحدث عنها
والثانية فضلة وليس بشئ لان هذا لا يقاوم قرب النفس العاصية مع ان كون الشئ ركنا من الكلام
او فضلة لا يرجح كونه مرجعا ما لم يلاحظ معه ما يرجح كونه مرجعا ولان المتبادر من نفى قبول الشفاعة
انها لو شفعت لم تقبل شفاعتها وهذا ضعيف ايضا فانه لو سلم انه هو المتبادر لا يزاحم ان الكلام في نفى
اندفاع العذاب والنجاة عنه بوجه من الوجوه لانه هو الملايم للامر بالاتقاء لا نفى دفع العذاب والتعرض له
لكونه واسطة لاندفاع العذاب المقصود بالذات فح يكون المعنى المتبادر ما ذكرنا بملاحظة سوق الكلام
وهو انها لو جاءت بشفيع ليتخلص بشفاعته عن العقاب لا يقبل **قوله** فانه اى الدفع قهرا الخ ولو اريد
التطبيق على الوجه الراجح لقيل والاية اريد بها نفى ان يندفع العذاب عن احد باحد من كل وجه محتمل فانه
اما ان يكون بقهر او غيره الخ واما الدفع والاندفاع فغير داخل في المقسم اذ المقسم دفع احد عذاب احد
لا مجرد دفعه ولا اندفاعه وعلى هذا حصر المص الدفع مجانا الشفاعة واما الدفع بانواع الحيل والفرار
من محل المؤاخذة والتلبيس والتدليس فلا يخطر ببال العقلاء اصلا واما النصرة وهو الدفع قهرا فمن
المحتملات كيف لا وقد نقل عن بعض الكفرة ذلك روى ان اباجهل لما سمع قوله تعالى عليها تسعة عشر
قال لقريش ايعجز كل عشرة منكم ان يبطشوا برجل منهم كذا قاله المص هناك وهذا وامثاله وان صدر
منهم تهكما وعنادا رده الله تعالى عليهم بقوله ولا هم ينصرون فلا اشكال بانه لا احتمال للنصرة لان القهر مما
لا يتصور كما لا يتصور التلبيس ونحوه فكما ان النصرة وجه كذلك الاحتمالات المذكورة وجوه **قوله** والثانى
فح يخطر بالبال ان المناسب ان يذكر قوله تعالى ولا يؤخذ منها عدل مقارنا لقوله لا تجزى نفس عن نفس
لان اعطاء الفدية قرين الجزاء وقسيمه كما ان الشفاعة قرين النصرة وقسيمه ودفع بان الواو لا يقتضى الترتيب
فهو مبنى على الاعتبار ولعل تقديم قوله ولا يقبل منها الاية لمناسبة للجزاء والقضاء بحسب العادة وان لم يكن
كل منهما في ذلك اليوم وكذا اعطاء الفدية مناسب للنصرة قهرا في قلة كل منهما بالنسبة الى الشفاعة والقضاء
والبعض حاول بيانه فقال هذا من اسلوب الترقى كانه قيل النفس الاولى غير قادرة على استخلاص صاحبتها
بقضاء الواجبات وتدارك التبعات لانها مشتغلة بشانها ثم ان قدرت على سعيها مثل الشفاعة

فلا تقبل منها وان زادت عليها بان يضم معها الفداء فلا يؤخذ منها وان حاولت الخلاص بالقهر والغلبة
فانى لها ذلك فلا تتمكن منه فالترقى من السعى الى السعى وكذا ان تقول ان قوله ثم ان قدرت الخ لا يلايم
قوله لانها مشتغلة بشانها وايضا ان قدرت على قضاء الواجبات فلا نساعد ايضا وكذا قوله ان يضم معها
الفداء مخالف لظاهر تقرير المص بل الظاهر النص قوله وهو ان يعطى عنه عدلا اى بدله فلفظة عن للبدل
فى مثل هذا الموضع قوله كان المشفوع الخ وانما قال كان لعدم تحقق ذلك فى نفس الامر قوله فجعل اى المشفوع
له شفيعا هذا بالنسبة الى معنى زوج مع غيره فيطلق على كل واحد من الحقين او الشخصين شفعا وزوجا
ولا هم ينصرون عطف على ما قبله بحذف العائد فيه وفى المعطوف عليه اى ولا هم ينصرون فيه اى فى ذلك غير
الاسلوب بحيث لم يجئ ولا هى تنصر لمراعاة الفاصل والقول بان هذا اشارة الى ان هذا الطريق مستحيل
بحيث لا يصح ان يسند الى احد وانه لا خلاص لهم بهذا الطريق البتة لما فى تقديم المسند اليه من تقوى الحكم
بتقديم المسند اليه على الخبر الفعلى بلا ملاحظة الخارج ومع ملاحظة يستحيل كل من الاحتمالات فى حق الكفار
ولو استحالة بالغير **قوله** يمنعون من عذاب الله اى قهرا واصل النصرة الاعانة واخص منها لكن حمل هنا على منع مكرا
عذاب الله تعالى قهرا ليحسن المقابلة فان كل واحد من الاحتمالات نصرة ايضا كما لا يخفى اذ دفع عذاب احد
باى وجه كان اعانة ونصرة **قوله** والضمير له جواب سؤال مقدر وتقرير واضح لما دلت عليه له اى ضمير هم
ليس راجعا الى النفس المنكرة من حيث كونها لعمومها بالنفى فى معنى الكثرة بل الى ما تدل هى عليه من النفوس
الكثيرة حتى ان هذا يكون من قبيل ما تقدم ذكره معنى بدلالة لفظ اخر كذا نقل عن المحقق التفتازانى ويرد
عليه ان النفس وان كان مفردا لفظا لكنه جمع معنى كلفظة من فى قوله تعالى من اعرض عنه فانه يحمل يوم القيمة
وزرا خالدين فيه الاية قال هناك والتوحيد فى اعرض والجمع فى خالدين للحمل على المعنى واللفظ ولا ريب فى ان
عموم النكرة فى سياق النفى ليس ادنى من عموم لفظة من والاعتذار بان النكرة فى سياق النفى انما يكون
نصا فى الاستغراق اذا كان مع من فيكون فى معنى الجماعة واما اذا لم يكن معها لا تكون نصا فيه بل ظاهرة فى
الاستغراق محتملة لغيره احتمالا مرجوحا ضعيف لانه صرح بعمومه ودلالته على النفوس الكثيرة وقد صرح
بعمومها ائمة الاصول وايضا هذا الاحتمال جار فى من وقد جوز ارجاع ضمير الجمع اليها فلا بد من بيان الفرق
بينهما **قوله** وتذكيره مع ان الظاهر تانيث لكون النفس مؤنثة لما كان مؤنثا فى لا تجزى ولا يقبل منها ولا
يؤخذ منها فالمناسب هن بمعنى العباد والاناسى والداعى الى هذا التاويل ما عرفت من رعاية الفواصل اذ لو قيل
هن لا تنصرن لغات تلك المراعات قيل وفيه تنبيه على ان تلك النفوس عبيد مقهورون هذا اليوم تحت سلطنة
انتهى فانى لهم التمكن من النصرة فضلا عن النصرة فى التعبير ولا بالنفس للاشارة الى انهم كالاناث تغلب وتقهر
قوله والنصرة اخص الخ والاشكال بان نفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم مدفوع بان نفى الاعانة الغير النصرة
وهى جلب المنفعة لا حاجة الى ذلك النفى فان الكفار لا يتوقع لهم المنفعة **قوله** لاهل الكبائر خص اهل الكبائر
بالذكر لانه المتنازع فيه بخلاف قبول الشفاعة للمطيعين فى زيادة الثواب وعدم قبولها للكفار اصلا واما
الصغائر فمعفوة عن مجتنب الكبائر عند المعتزلة وجه تمسكهم بها توهم العموم فان النفس العاصية عامة

وهنا احتمال اخر ذكر فى الكواشى وهو رجوع
الضمير والاول الى النفس الاولى والثانى
الى الثانى فيكون من قبيل اللف والنشر المرتب
ولم يتعرض له لان فيه تفكيك الضمير والقول
بانه لا تفكيك لوضوح الرجوع بادنى ملاحظة
لمعنى العبارتين ضعيف فان هذا يدفع
الاشتباه فى المرجع لا التفكيك

قال فى التوضيح لفظة من قد تقع خاصا
كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك
ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض
مخصوص من المنافقين وتقع عاما الخ
فثبت احتمال اقوى مما كان فى النكرة
المذكورة

يقال نصره على عدوه نصرا وهذا الاصل
ولا منع من استعماله فى جلب المنفعة
حين قيام القرينة عليه

لاهل الكبائر كما نعم للكفار والعبرة لعموم اللفظ وان كان السبب خاصا فكون الخطاب للكفار والاية نازلة
فيهم لا يدفع العموم المنفهم من اللفظ **قوله** واجيب اى اجاب اهل السنة عن شبهتهم بانها وان سلم
عمومها لكنها من قبيل عام خص منه البعض بدليل وهو الايات الناطقة والاحاديث الواردة فى شفاعة
اهل الكبائر وقبولها اما الايات فكقوله تعالى لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا وصاحب الكبيرة
اتخذ عند الرحمن عهدا بالايمان والتوحيد لقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله ولم يشرك به شيئا فقد
اتخذ عند الرحمن عهدا فيكون داخلا تحت هذه الاية وقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين فان الامر
بطلب المغفرة يدل على صحة الشفاعة منه عليه السلام لاهل الكبائر اذ لا معنى للشفاعة الا طلب المغفرة و
وكقوله شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وغيره مما بلغ مبلغ حد التواتر معنى وهذا وان لم يكن قطعيا فى الدلالة
على المقصود لكنه كاف فى التخصيص اذ الاية ولا تقبل منها شفاعة عام خص منه البعض بدليل قطعى وهو الاجماع
على قبول الشفاعة للمؤمنين فى زيادة الثواب ورفع الدرجات مع شمول اللفظ اياها نظرا الى عمومها لجميع الاشخاص
فيكون تلك الاية ظنية فى الدلالة على ما عداها وقد تقرر فى الاصول ان الدليل القطعى العام بعد ما خص منه بدليل
قطعى اولا يجوز تخصيصه بدليل ظنى ثانيا ليصير ذلك القطعى ظنيا وما نحن فيه من هذا القبيل كما عرفت فلا حاجة
الى الجواب بمنع عمومها للاشخاص لان وقوع النكرة فى سياق النفى تعم ولا الى الجواب بمنع عمومها لجميع المواقف
والاوقات بل هذا الاخير يؤدى الى سوء ايهام وهو ان عدم قبول الشفاعة للكفار لا يسلم عمومها لجميع المواقف
والاوقات **قوله** ويؤيده ان الخطاب معهم اى مع الكفار وان كان المراد كفارا مخصوصين اذ قائل بالفصل
وانما قال ويؤيده ولم يقل ويدل لما مر من ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد كذا قالوا وفيه ما فيه اذ الخطاب
لما كان معهم فكيف يكون عاما لغيرهم وهل يسوغ لاحد ان يقول قوله اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم وانى فضلتكم عام
لبنى اسرائيل وغيرهم ولا اظن ان احدا يتجاسر عليه وكذا قوله واتقوا خاص بهم فيكون المراد بما بعده هم اليهود وعلى
هذا قال والاية نزلت ردا الخ **قوله** تفصيل لما اجمله فيه اشارة الى ان تفصيل ذكر النعمة وللذا قال فى قوله اذكروا
نعمتى التى الخ والاحسن تفصيل تلك النعمة والتعرض لقوله اذكروا التحريض على ذكرها قوله وعطف على نعمتى الخ
يشعر بذلك لان عطف جبرئيل وميكائيل من قبيل عطف الخاص على العام اعتناء لشانهما فهذه النكتة متحققة
فى النعمة دون ذكرها ولو تحقق تحقق بواسطة متعلقة **قوله** وعطف على نعمتى فيكون التقدير اذكروا
الحادث اذ انجيناكم لان اذ لازم الظرفية ابدا عند الجمهور واختاره المص وان جوز البعض عدم لزوم
الظرفية فلا يكون معنى اذكروا وقت انجائكم على انه مفعول به حسنا على مذاق المص وان كان صحيحا فى نفسه
فعلى هذا ينبغى ان يقدر الحادث ويكون المعطوف ذلك اى اذكروا نعمتى والحادث وقت الانجاء وهو الانجاء
نفسه الذى هو نعمة جسيمة فائقة على سائر النعم الدنيوية قيل فهو عطف بتقدير اذكروا كيلا يلزم الفصل
بين المعطوفين والاجنبى اعنى اتقوا اذ لا مدخل له فى التذكير انتهى وليس بقوى لان اتقوا ليس باجنبى
مانع من العطف قوله وقرئ انجيتكم والمعنى واحد لكن فى الاولى مبالغة النجاة الخلاص وجاء منها التفعيل
وهو ابلغ والافعال بمعنى التخليص وهو اما ان يكون بعد الوقوع فى المهلكة كما هنا او قبله مثل قوله تعالى فانجيناه

ويؤيد ما ذكرنا قول ابن الكمال ولما كان
الخطاب لليهود وكان تقديره لا تجزى
نفس عن نفس منكم فلا دلالة
فيه على ان الشفاعة لا تقبل للعصاة
مطلقا

ومن معه في الفلك المشحون واصل معنى انجيناكم القيناكم على نجوة من الارض وهي ما ارتفع منها ثم
سمي كل فائز ناجيا كذا فهم من اللباب وغيره لكن الامام نقل عن القفال ان اصل الانجاء والتنجية
التخليص وقالوا للمكان العالي نجوة لان من صار اليه نجا اي تخلص ولان الموضع المرتفع بان مما
انحط عنه فكانه متخلص منه انتهى فعلى هذا الاصل النجاة والفعلان مشتقان منها ومنه اخذ النجوة
قوله لان تصغيره اهيل ولم يسمع اويل والتصغير مايرد الاشياء الى اصلها هذا قول البصريين واختاره
اكثر المحققين ومنهم الشيخان فاصله اهل ابدلت الهاء همزة لقرب المخرج ثم ابدلت الهمزة بالالف
وقال الكسائي اصله اول قلبت الواو الفا فصار آلا وقال سمعت اعرابيا فصيحا يقول اويل في تصغيره
فمنع عدم مسموعية اويل فعلى هذا اهيل يكون مصغرا اهل لا آل قال ثعلب فقد صارا اصلين لمعنيين
لا كما قال اهل البصرة ولما كان الناقلون ما قاله البصريون اكثر مع انهم من الحذاق والثقات اختاره الشيخان
قوله وخص بالاضافة الخ فيكون اخص من الاهل اذ لا يقال آل مصر وآل البيت وآل الحداد كما يقال اهلها
فعلم منه ان فيه تخصيصين حيث لا يضاف الى غير ذوي العقول ولا الى اخس من ذوي العقول قوله
كالانبياء والملوك اشارة الى ان الخطر يعم الخطر في الدين والدنيا وفرعون ممن له خطر في الدنيا وما نقل
عن الاخفش انه قال وقد سمعناه في البلدان قالوا اهل المدينة وآل المدينة لو سلم صحته فهو نادر لا يعبا به
والمراد بالاضافة النسبة سواء كانت اضافة نحوية او لا فيتناول مثل قوله خير آل قوله وفرعون لقب لمن ملك العمالقة
اولاد عمليق بن لاوذ بن ارم بن سام بن نوح وقيل عمليق بن سام بن نوح قيل يشبه ان يكون مثل
فرعون وقيصر وكسرى علم الجنس ولذا منع الصرف ولكن جمعه باعتبار الافراد مثل الفراعنة والقياصرة
والاكاسرة يدل على انه علم شخص يسمى به كل من يملك ذلك وضعا ابتدائيا انتهى فان كان معنى قول المص
لقب لمن ملك لقبا لكل واحد منهم فيكون علما شخصيا وان كان لقبا لمن ملك اي لهذا المفهوم الكلي من حيث
تعينه فيكون علما جنسيا والظاهر هو الاول بدليل الجمع ولان علم الجنس اضطراري فلا اضطرار ههنا لامكان
جعله علما شخصيا بل الرجحان ذلك قوله لملكي الفرس والروم الاول ناظر الى كسرى والثاني ناظر الى قيصر قوله
ولعتوهم الخ اشارة الى وجه كون فرعون لقبا لا اسما وهو انه يشعر بالذم اشتق منه تفرعن الرجل وقد
مر مرارا ان الاشتقاق من الجوامد صحيح قوله وكان فرعون موسى مصعب بن ريان جزم ههنا بكون اسمه
مصعب بن ريان ثم اورد على وجه التزييف كون اسمه وليدا قيل مع انه صرح في كتابه المسمى بنظام التواريخ
بالاحتمال الثاني ولم يذكر الاول قطعا وفي الكبير قال ابو اسحق اسمه وليد بن مصعب وذكر وهب بن منبه
ان اهل الكتابين قالوا ان اسمه قابوس وكان من القبط وعن هذا اعترض بانهم ليسوا من العرب
وليس لسانهم عربيا كما صرح به في التفسير الكبير وغيره فكيف يكون اسمه عربيا واما كون نفسه عربيا واليا
على القبط لانه اما من القبط كما في المعالم او فارسي من اهل اصطخر كما ذكره السهيلي او من قوم عاد على قول الاكثر
وظهورهم قبل ظهور العرب بلا شبهة نعم يحتمل ان يتقرب بعض اولادهم ويكون فرعون منهم انتهى وهذا الاحتمال
هو اللايق بالاختيار او يقال هذا من توافق اللغتين وايضا قوله وظهورهم قبل ظهور العرب مشكل قال المص

وان كان باعتبار معنى يلزمه
فان الجامد لا يشتق منه
الا باعتبار معنى يلزمه

في سورة الاعراف في قوله تعالى والى ثمود اخاهم صالحا ثمود قبيلة اخرى من العرب فزمانهم ليس ببعيد من
زمانهم قوله وفرعون يوسف عليه السلام ريان اب فرعون موسى ان قيل انه مصعب بن ريان او ابو الاب
انه ابن مصعب بن الوليد وكان بينهما اي بين الفرعونين كما هو الظاهر او بين يوسف وموسى كما قيل وفيه
اشارة الى رد من قال ان فرعون يوسف عليه السلام هو فرعون موسى عليه السلام قال المص في سورة
يوسف في قوله تعالى وقال الذي اشتراه من مصر الاية وكان الملك يومئذ ريان بن الوليد العمليقي وقد
آمن بيوسف ومات في حيوته وقيل كان فرعون موسى عاش اربعمائة سنة بدليل قوله تعالى ولقد جاءكم
من قبل بالبينات والمشهور انه من اولاد فرعون يوسف والاية من قبيل خطاب الاولاد باحوال الاباء
قوله يبغونكم يطلبونكم في الصحاح بغيتك الشيء طلبته لك قوله من سامه خسفا هذا مفعوله الثاني
لا من قبيل الحذف والايصال اذ لا يلزم من تعبير فعل بفعل يتعدى بحرف الجر كون المفسر بفتح السين ايضا
كذلك ويؤيده تعبير المص بالايلاء المتعدي بنفسه اصل السوم الذهاب للطلب ثم انه استعمل للذهاب
وحده مرة وللطلب مرة اخرى وهو المراد ههنا كما نبه عليه بقوله يبغونكم فاستعمال السوم في الطلب مجاز
باعتبار اصله وحقيقة عرفية باعتبار الغلبة قوله اذا اولاه ظلما اي حمله وكلفه ظلما فالخسف بمعنى الاهانة
والمذلة ومعنى الحمل والتكليف مآلهما الطلب وان كان مفهوم الحمل مغايرا للبغي بمعنى الابتغاء فاتضح معنى
قوله يسومونكم بمعنى يبغونكم ماخوذ من سامه خسفا الخ واندفع توهم المنافاة قوله افظعه بمعنى اقبحه
واشنعه فانه قبيح بالنسبة الى سائره اي ان العذاب كله سوء لكن هذا قبيح بالاضافة والنسبة الى باقي
العذاب فلا يتوهم ان بعض العذاب ليس بسوء اي بقبيح وعبر بافعل التفضيل اي قال افظعه لان
اطلاق المصدر على الذات يفيد المبالغة فالسوء مصدر اضيف الى العذاب فافاد المبالغة وكان ما
ما علاه بالنسبة اليه ليس بسوء وللاشارة الى ذلك قال والسوء مصدر ساء يسوء بمعنى قبح يقبح لا
مصدر ساءه اي احزنه فانه ليس بمناسب للمقام قوله والجملة اي جملة يسومونكم حال من ضمير
المفعول في انجيناكم ويحتمل ان يكون لحكاية الحال الماضية واخر احتمال كونه حالا منهما جميعا اذ الحال من
الشيئين خلاف الاصل وقدم الاول لان الكلام مسوق لبيان النعمة انعمت عليهم وبيان حالهم امتنى
بذلك وجواز الاحتمال الثاني لانفهام حالهم منه ايضا قوله بيان يسومونكم والمراد بالبيان البيان اللغوي
لا عطف بيان اصطلاحي فلا ينافيه ما في المغني من ان العطف البيان لا يكون جملة ولذلك اي لكونه بيانا
ومنزلا منزلة البيان لم يعطف لكمال الاتصال بينهما واما العطف في سورة ابراهيم فللتنبيه على استقلالها
ومغايرتها للاولى بحيث طرح الواو وجعل بيانا ليسومونكم وتفسيرا للعذاب وحيث اثبتها جعل التذبيح
لانه اوفى على جنس العذاب وزاد عليه زيادة ظاهرة كانه جنس اخر كذا في المطول واما الجواب بانه يفسر
سوء العذاب في سورة ابراهيم بالتكاليف الشاقة عليهم غير الذبح والقتل فيتغايران ويلزم العطف
فضعيف اذ المراد بسوء العذاب اقبحه واشده كما مر توجيهه فلو كان المراد تلك التكاليف لزم كونها اقطع
واشد من الذبح والقتل وضعفه ظاهر فان قيل على الاول لم اعتبر المغايرة هناك ولم يعتبر هنا اما معا او بطريق

العكس فجوابه ان النكتة بناء على الارادة فوقع الارادة هكذا فلا يحسن ان يرام له وجه والبعض حاول
بيانه فقال والسر فيه انه وقع قبله وذكرهم بايام الله والمراد بايام الله نعماؤه وبلاؤه فكان المقام مقام تذكير
النعماء والبلاء وتعديد افرادهما امتثالا لامر ذكرهم فالمناسب ذكر الواو الدال على الاستقلال بخلاف الاولى فانها
وقعت في مقام تعداد اسائتهم بعد الاحسان واختيار الكفر والضلال على الهداية والايمان فلا يناسبه الواو
انتهى ولك ان تقول ان هذا الكلام تفصيل ما اجمله في قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم فكان المقام مقام تفصيل
افراد النعم قضاء لحق التفصيل فلا يليق ذكر الواو الدال على المغايرة ولو بالاعتبار فتعارضا فتساقطا فتعين
على ما ذكرنا آنفا ويستحيون نساءكم اى يتركوهن طلبا لحيوتهن الاستحياء استفعال من الحيوة اى يبقون بناتكم
للخدمة فلا مجاز اذ الاستحياء طلب الحيوة وتركهن طلبا لحيوتهن يدل على ان ابقائهن كان للخدمة والجفاف فعد
ذلك من جملة سوء العذاب والمراد بالنساء الاطفال وانما عبرت بالنساء لمالهن الى ذلك اى باعتبار ما يؤل اليه
وهى جمع نسوة كالنسوان وعن هذا قيل ان همزته مقلوبة من واو ولظهورها فى نسوان وقيل هى جمع امراءة
من حيث المعنى كذا نقل عن ابى البقاء قوله رأى في المنام ورؤياه رواه ابن جرير قال السدى ان فرعون رأى
نارا اقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على مصر واحرقت القبط وتركت بنى اسرائيل فدعا فرعون الكهنة
والمنجمين ذلك فلا يجدون مولودا من بنى اسرائيل الا ذبحوه فلما راوا اكابرهم يموتون والصغار يذبحون خافوا
الفناء فلا يجدون من يباشر الاعمال الشاقة فصاروا يقتلون عاما دون عام كذا فى اللباب وهرون عليه السلام
ولد فى عام لم يقتلوه وموسى عليه السلام ولد عاما قتلوه فجرى ما جرى فالقى عليه السلام فى اليم فالتقطه آل فرعون
فوقع تربيته فى يد فرعون مع انه قتل لاجله اطفالا كثيرا ثم هلك فرعون واتباعه في يده عليه السلام والله غالب
على امره ولكن اكثر الناس لا يعلمون والى هذا المذكور اشار المص بقوله فلم يرد اجتهادهم وسعيهم فى ازالة
تلك الوقعة من قدر الله شيئا اذ كان امر الله قدرا مقدورا قوله اى محنة قدمها لقربه ان اشير الى صنيعهم وهو
السوم والذبح والاستحياء الدال عليها الافعال المذكورة فبلاء بمعنى المحنة والمصيبة ونعمة ان اشير به الى انجاء
الاولى الى التنجية قوله واصله الاختبار اى الامتحان قال تعالى ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع الاية لكن كان
اختبار الله تعالى اى معاملة اختياره تعالى ومثل هذا محمول على الاستعارة عبارة عباده تعالى تارة بالمحنة ليعرف
بين الناس هل يصبر عليها صبرا جميلا فيضاعف اجره او يجزع فيكون مصابا بالمعنيين واخرى بالمنحة ليعرفوا
هل يشكر فيزداد نعمه او يكفر فيخيب بزوالها قوله اطلق اى البلاء عليهما اى على كل واحد منهما مجازا باصله لان كل
واحد من المحنة والمنحة سبب للاختبار والامتحان ثم شاع وصار حقيقة عرفية فى كل منهما قوله ويجوز ان يشار
الى الجملة اى الى المنحة والمحنة فالجملة بمعنى اللغوى ولما كان الاشارة الى المتعدد بلفظ الواحد خلاف الظاهر قال
ويراد به اى بالبلاء الامتحان وهو معناه الاصلى الشايع بينهما بين النعمة والمصيبة وفى لفظ الشيوع تنبيه
على ان الامتحان مشترك بينهما اشتراكا معنويا فانه مفهوم كلى فالامتحان بالنعمة فرد منه والامتحان بالمحنة
فرد اخر منه فح يظهر ظرفية المشار اليه بذلكم للبلاء اى الامتحان فانه من قبيل ظرفية السبب للمسبب واما على الاول
فمن قبيل ظرفية الجزئى للكلى ثم الامتحان انما يصح اسناده الى من لم يعلم بالعواقب فالامتحان هنا استعارة تمثيلية

فيرى ان المنجمين اخبروا فرعون بذلك فلذلك كان يقتل ابناءهم فى تلك السنة انتهى فعلى هذا السنة الذبح سنة واحدة وفى تلك السنة ولد موسى عليه السلام والمشهور ما نقلناه من اللباب

كما بيناه فى الهامش قوله بتسليطهم اياكم هذا بناء على ان المراد بالبلاء المحنة وبيان ارتباطه الى
ربكم بيان ان معنى كون البلاء من ربكم انه تعالى سلطهم عليكم لحكمة دعت ولمصلحة اقتضت وهى
منهم بجعلهم الوارثين ديارهم واراضيهم فهذه المحنة لكونها مؤدية الى المنحة اوفق للمقام وعن هذا قدم
المحنة فيما سبق على النعمة قوله او ببعث موسى عليه السلام هذا على الوجه الثانى قوله اوبهما على الوجه
الثالث قوله وفى الاية تنبيه الخ وجه التنبيه هو ان كون ذلك اختبارا ليس لكونه على بنى اسرائيل بل لكونه
فى حد ذاته كذلك ولهذا قال على ان ما يصيب العبد على اطلاقه مع ان الاية تبين ما اصابه بنى اسرائيل قوله
من خير وهو المراد بالنعمة هنا او شر وهو المراد بالمحنة اختبار اى معاملة امتحان منه تعالى فعليه اى فيجب
عليه ان يتشكر بجميع ما خلق له على مساره اى على نعمه بصرفها الى ما يرضى عنه ربه ويصبر على مضاره على مصائبه
بترك الشكوى وحبس النفس على رضاء المولى وان بث الشكوى الى الله الملك الاعلى فانه لا يضر الصبر
الجميل الاوفى وفى قوله تنبيه اشارة الى ان هذا الحكم امر بديهى يحتاج الى التنبيه لا الى الدليل قوله فلقناه الفرق
الفصل وهو يكون بين الشيئين فاشار الى ان تعديته الى البحر بتضمين معنى الفلق اى الشق فى بايكم اوجه
احدها الاستعانة والتشبيه بالالة فتكون استعارة تبعية فى معنى باء الاستعانة قوله حتى حصلت
فيه مسالك بسلوككم فيه اشارة اليه شبه ذوات بنى اسرائيل بالالة فى كونهم سببا للفلق وظاهر عبارته يوهم
انهم كانوا يسلكون البحر ويتفرق الماء عند سلوككم فكانما فرق بهم كما يفرق بين الشيئين بما توسط بينهما ولا
يخفى ما فيه اذ تفرق الماء سبق على سلوككم كما يدل قوله تعالى ان اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم
والقصة المذكورة ناطقة بذلك ايضا كما ستعرفه والجواب بانه شبه ذوات بنى اسرائيل بالة الفصل بناء على كون الفصل
لاجلهم ولاجل سلوكهم فيكون من قبيل تشبيه الباعث له لا يلايم قوله بسلوككم وانما الملايم له لسلوككم فيه باللام بدل
الباء فالوجه انه شبه ارادة سلوكهم بالالة فى كونه واسطة فى حصول ايجاد الفرق من الله تعالى فاستعمل الباء
على الاستعارة التبعية وهذا لا ينافى كون الالة فى الحقيقة عصى موسى عليه السلام قوله او بسبب انجائكم فح الباء
للسببية الباعثة والمعنى واذكر الحادث وقت فلقنا لاجل انجاءكم البحر وافعال الله تعالى معللة بالمصالح وان
لم يكن معللة بالاغراض قوله او ملتبسا بكم فح الباء للملابسة فيكون ظرفا مستقرا كما انه فى الاولين ظرف لغو ولا
يخفى ان الملابسة والمصاحبة لا يناسب المقام مثل كونها استعانة وقد عرفت وجه صحة الاستعانة
ووجه الملابسة باعتبار القرب فان فلق البحر بضرب العصاء وان لم يكن مصاحبا لهم لكن لكمال قربهم عد ملابسة
بهم وحمل الملابسة على الملابسة العقلية وهى كونه تعالى حافظا ناصرا على ما اشار اليه موسى عليه السلام كلا
ان معى ربى سيهدين فبعيد اذ ما ذكر يدل على انه تعالى معهم بالنصرة والحفظ لا ان الفلق ملابس لهم ملابسة
عقلية والملابسة العقلية فى مثل هذا غير متعارف واما اخذ الشىء حكم قربه فشايع فى العرف والشرع ولك
ان تحمل الحال على الحال المقدرة وكون الباء للسببية بتقدير المضاف اقل تكلفا وانسب بما روى كما يعرف وجهه
بالتامل الصادق قوله كقوله اى كما فى قول ابى الطيب المتنبى كان خيولنا كانت قديما تسقى من نحو فهم الحليبا
فمرت غير نافرة عليهم تدوس بنا الجماجم والتريبا قيل تسقى من السقية القحف انا من خشب الحليب

وقد تفنن المص ههنا فقال اولا المحنة والنعمة ثم عبر عنهما بالمنحة وعبر ثانيا بالخير والشر وثالثا بالمسار والمضار فهذه الفاظ متغايرة معنى والتغاير بينها اعتبارى

من اللبن القريب العهد بالحلب والجمجمة عظم الرأس المشتمل على الدماغ والتريبة عظم الصدر يصف خيله بانها
الفت الحروب لا تنفر من القتلى وانها كرام تسقى الحليب اذ العرب انما تسقيه الجياد منها خاصة الاستشهاد
في بنا لان الظاهر كون الباء للملابسة ومعنى البيت تدوس تلك الخيول اى تطأ وطأ شديدا ملابسات بنا
ولافادة الشدة عبر بالدوس عن الوطئ واراد به ثقل جسمه فاذا وطئ بالعدو اهلكه ومن حمل الباء على السببية
لا عمال في ما في الدوس من الشدة والعنف يحتاج الى الثقل فقد غفل ان ثقل جسمه في نفسه ابلغ في مدح
الفرس من كون ثقله مستفادا من الغير **قوله** على بنا التكثير فالتكثير في المفعول قوله بعد والاسباط اى
اسباط يعقوب عليه السلام وهم اثنى عشر سبطا وسيجي تفصيله في قوله تعالى واذ استسقى موسى لقومه
الاية **قوله** اراد به فرعون لا بمعنى ان النظم الشريف يدل بمنطوقه على اغراق اتباع فرعون وبدلالة النص
يدل على اغراق فرعون نفسه قوله للعلم بانه اولى به اشارة الى ما ذكرناه لانهم اذا عذبوا بالاغراق لكونهم
تابعين له في العتو والعناد ورئيس الغلاة اولى بالعذاب والاغراق **قوله** وقيل شخصه اى الال بمعنى الاهل
او الآل بمعنى الشخص نقل عن الصحاح انه قال الآل الشخص مرضه لانه في هذا المعنى قليل الاستعمال ولان
استفادة عموم ذكر اتباعه غير واضح فدلالة النظم على اغراق اتباعه من وجوه الدلالة غير ثابتة وانتم
تنظرون حال من ضمير انجيناكم او جملة معترضة تذييلية وتقديم المسند اليه على الخبر الفعلي للتقوية ولا
بعد في الحصر قوله ذلك تقدير للمفعول الاولى الى ذلك والمشار اليه جميع ما مر قوله او غرقهم اه وجه ثان لتقدير
مفعول تنظرون وبالجملة ذكر هنا وجوه خمسة فالفصل للمتقدم قيل ان مبنى الاول ان يكون الجملة حالا عن المفعول
ومعموله جميع الافعال السابقة فالمشار اليه مجموع ما ذكر فان اريد الاحكام فالنظر بمعنى العلم وان اريد نفس
الافعال من الفرق والانجاء والاغراق فهو بمعنى المشاهدة وفائدة الحال تقرير النعمة عليهم كانه قيل وانتم
لا تشكون فيها ومبنى الثاني ان يكون حالا متعلقا بالترتيب اى اغرقنا وفائدة الحال تتميم النعمة فان هلاك
العدو نعمة ومشاهدته نعمة اخرى ومبنى الثالث ان يكون متعلقا بالاصل في الذكر اعنى فرقنا وفائدة الحال
احضار النعمة ليتعجبوا من عظمة شانها ويعرفوا اعجازها ومبنى الرابع ان يكون متعلقا باغرقنا حالا من
مفعوله بان يكون المفعول المحذوف راجعا اى وانتم تنظرون ذلك وفائدتها تحقيق الاغراق وتثبيته
ومبنى الخامس ان لا يكون متعلقا الى المفعول المذكور انتهى قوله او غرقهم واطباق البحر اشارة الى ضعف
ما روى انهم بعد ما تجاوزوا البحر اسرعوا في الفرار عن جند فرعون فلما بعدوا عن البحر سمعوا صوت تلاطم البحر
فعلموا انهم غرقوا فنادوا ووجدوهم غريقين على وجه الماء لانه يخالف ظاهر قوله تعالى لا تخاف دركا ولا تخشى
وايضا بعد ما رأوا هذه المعجزة يبعد عنهم هذا المذكور **قوله** او جثثهم التي قذفها البحر الى الساحل هذا ينافي
ما ذكر في سورة يونس في قوله تعالى فاليوم ننجيك ببدنك مما وقع فيه قومك من قعر البحر ونجعلك طافيا
او نلقيك على نجوة من الارض ليراك بنو اسرائيل انتهى فتأمل والبحر المذكور هو النيل على ما ذكر في التيسير
او بحر قلزم وطرف من بحر فارس كما ذكره البغوي وقيل وقال قتاده بحر وراء مصر يقال له اساف قوله او ينظر
بعضكم اه فيلزم كون الفاعل والمفعول متحدين ذاتا ومتغايرين اعتبارا فلغاية ضعفه اخره **قوله** روى

انه امر موسى

اى فاتبعوهم وقت الصباح وامتد الى وقت
اشراق الشمس ولك ان تقول المراد بوقت
الصباح وقت اشراق الشمس فانه لا نزاع
في اطلاق الصبح عليه

انه امر موسى عليه السلام قال تعالى واوحينا الى موسى ان اسر بعبادي انكم متبعون ولهذا قال فصبحهم
فرعون لا اشارة الى ان علة الامر بالاسراء اتباعهم فرعون وجنوده حتى ينتقم الله تعالى منهم الاسراء والسرى
لغتان معناهما سار ليلا قال تعالى فاسر بعبادي ليلا انكم متبعون والباء في ببني اسرائيل للتعدية ولما كان
في الباء معنى الاستصحاب فهم منها انه عليه السلام سرى ليلا ايضا وكذا الكلام في فخرج بهم فصبحهم فاتبعوهم
في وقت الصباح حين سمعوا خروج بني اسرائيل مع موسى عليه السلام وصادفوهم اى قاربوهم مصادفة
كما قال تعالى فلما تراءى الجمعان الاية قال المص فقال بالحيث رأى كل منهما الاخر قال تعالى قال اصحاب موسى
انا لمدركون قال كلا ان معي ربي سيهدين فاوحينا الى موسى الاية والى هذا اشار بقوله فاوحى الله تعالى
اليه الفاء فصيحة منبئة للمحذوف كما اشرنا اليه فضربه اى بلا تلعثم ولا توقف فظهر اى ظهر عقيب الضرب
اثنى عشر طريقا يابسا كالطود العظيم اى الجبل المنيف الثابت في مقره فدخلوا في شعابها كل سبط في
شعب وهذا معنى فسلكوا كوى بكسر الكاف جمع كوة بالفتح كبدرة وبدر وبضم الكاف جمع كوة بالضم ومعناه
ثقب في البيت فتراءوا اى رأى بعضهم بعضا وتسامعوا اى بكلامهم اذ التسامع معدى بالباء فقول
صاحب الكشاف وتسامعوا كلامهم من قبيل الحذف والايصال حتى عبروا البحر اى تجاوزوه **قوله** ثم لما وصل
كلمة ثم هنا للتراخي في الاخبار وهذا لا ينافي ما مر من قوله فصادفوهم لما عرفت من ان المراد المشارفة
الى المصادفة لا المصادفة والا لكانوا اخذين بهم او ارادوا الاخذ بهم والتعبير عن قرب الشيء بالشيء
اكثر من ان يحصى وجعل هذا الكلام قرينة على ان المراد المشارفة اليه اولى من الاشكال بالمنافاة والقول
بان المصادفة لجنود فرعون دونه بعيد **قوله** اقتحم الاقتحام الدخول قال الامام في سورة طه فقال لفرعون
قومه ان موسى قد سحر البحر فصار كما ترى وكان على فرس حصان واقبل جبرئيل عليه السلام على فرس انثى
في ثلثة وثلثين من الملائكة فسار جبرئيل بين يدي فرعون وابصر الحصان الفرس فاقتحم فرعون على اثرها
فصاحت الملائكة في الناس الحقوا حتى اذا دخل اخرهم وكاد اولهم ان يخرج التقى البحر عليهم فغرقوا انتهى
وكان امر الله قدرا مقدورا فالتطم البحر ضرب بعضه ببعض واغرقهم اجمعين والحمد لله رب العالمين
قوله واعلم ان هذه الواقعة لما كان اعظم ذلك لاشتماله على نعم كثيرة دينية ودنيوية خلاصهم من
ذبح ابنائهم واسترقاق نسائهم ومن خوف الغرق ومن الخوف الذي لحقهم حين ظنوا ادراكهم فرعون
وقومه وغرق اعدائهم مع انهم ناظرون ذلك **قوله** ومن الايات الملجئة اشار الى ان هذه النعم من حيث انها
يستلذ بها نعمة جسيمة ومن حيث انها دالة على وجود الصانع ايات ساطعة وبراهين قاطعة على وجود
الصانع ووحدته وكمال قدرته وعلمه وعن هذا قال الملجئة اى من شانها ان تجعل مضطرة الى ايمان من
شاهدها وان لم يؤمن لشدة شكيمته قوله وتصديق موسى عليه السلام لان البعض من المذكورات معجزة
كانفلاق البحر ويبسه مع ان الرطوبة طبيعته **قوله** ثم انهم اى اسلاف بني اسرائيل اتخذوا العجل الها
سيجي تفصيله في سورة الاعراف وسورة طه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة سيأتي بيانه بعد
ورقة ونحو ذلك من قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة فهم بمعزل في الفطنة اى عن الفطنة ففي بمعنى عن

فالتطم عليهم وتعديته بعلى
لتضمينه معنى الاشتمال

الذكاء شدة قوة للنفس معدة لاكتساب الاراء وتسمى هذه القوة الذهن وجودة تهيؤ بالتصور
مايرد عليها من الغير الفطنة فلو قدم الذكاء على الفطنة لكان احسن سبكا **قوله** عن امة محمد عليه السلام
متعلق بقوله فهم بمعزل ومراده اثبات الفضل لهذه الامة عليهم قوله وما تواتر من معجزاته ان كان المراد بالتواتر
اعم من التواتر لفظا او معنى فيعم جميع المعجزات لان ما عدا القران متواتر معنى وان لم يكن متواترا لفظا وان
كان المراد التواتر لفظا فالمراد به القران والجمع لان كل مقدار اقصر سورة منه معجز والاعجاز على التحقيق
والاصح لكونه في اعلى مرتبة من البلاغة والفصاحة ولا ريب في انه نظرى فلا اشكال بان معجزاته عليه السلام
ليست كلها نظرية بل منها محسوسات كثيرة كنبع الماء وتكثير الطعام وشق القمر الى غير ذلك لان المراد ان
كان هو القران فالامر ظاهر وان كان المراد المتواتر مطلقا فما ذكر من المحسوسات فقط والفضائل المجتمعة
مبتدأ خبره دقيقة اى ان معجزاته عليه السلام مع كونها امورا نظرية دقيقة اتبع امة حسن الاتباع
واما بنوا اسرائيل مع كون نبيهم وهو موسى عليه السلام من الايات البديهية الجلية لم يتبعوه والذين
اتبعوه لم يتبعوه حسن الاتباع حيث كفر بعضهم من بعد ما امنوا فهذه الامة لهم فضل عظيم ورجحان
جسيم على هؤلاء الغافلين وعن حدود الله خارجون وغرض المص الثناء في التبجح على هذه الامة
بانهم هينون لينون وبنعمة الله يشكرون والتبجح به فغيه اشارة انيقة الى قوله تعالى كنتم خير امة الاية
قوله واخباره عطف على هذه الواقعة اى واعلم ايضا ان اخباره عليه السلام عن هذه الواقعة من جملة
معجزاته لانه اخبار عن الغيب لانه لم يمارس علما ولم يشاهد عالما ولم ينشئ قريضا ولا خطبة ثم اعرب
عن قصة بنى اسرائيل على ما هى عليه وعلى ما ثبت فى كتابهم ثم لم يؤمنوا لشدة شكيمتهم واشدهم عداوة
للدين وللمؤمنين فهم ملحقون بالانعام خارجون عن الانقياد والاسلام فعلم من هذا البيان ان فى قوله
وانتم تنظرون وغيره من الخطابات كلها او اكثرها تجوزا اى واباءكم ينظرون فجعل نظر اباءهم لتيقنه
كالمحسوس ثم اسند الى اولادهم لكونهم راضين به واذ واعدنا موسى عطف على اذ فرقنا بكم فى موضع
نصب لانه معطوف على نعمتى والتقدير هنا واذكروا الحادث وقت وعدنا موسى وقدم الكلام فى واذ
نجيناكم وجه صيغة المفاعلة مع ان الله تعالى هو المنفرد بالوعد والوعيد ان موسى عليه السلام لالتزام
الوفاء نزل التزامه منزلة الوعد او انه وعد ان يفى بما كلفه ربه وقال المكى المواعدة اصلها من اثنين
وقد تاتى بمعنى فعل نحو طارقت النعل فجعل القراءتين بمعنى واحد انتهى والمص رجح قراءة ابى عمرو ويعقوب
لخلوه عن التكلف فجعل قراءة ثلاثى اصلا ثم اشار الى قراءة المفاعلة **قوله** لما عادوا الى مصر بعد هلاك هذا
رواية وهى موافقة لظاهر قوله تعالى واورثنا القوم الذين كانوا الاية وقوله تعالى والعاقبة للمتقين
قال المص هناك وعدلهم بتوريثهم ديارهم انتهى ملخصا وما ذكره فى تفسير قوله تعالى ويستخلفكم فى
الارض حيث قال وقد روى ان مصر انما فتح لهم فى زمن داود عليه السلام رواية اخرى فلا منافاة **قوله**
وضرب له ميقاتا اى عين له ميقاتا اى الوقت الفرق بين الوقت والميقات ان الميقات ما قدر ليعمل فيه
عمل من الاعمال والوقت اعم منه كذا نقل عن مجمع البيان قال المص فى تفسير قوله تعالى ويسئلونك عن الاهلة

نقل بعضهم عن بهاء الدين بن عقيل فى تفسيره
انه قال لم يصح احد من المفسرين والمورخين
بانهم دخلوا مصر بعد خروجهم منها وانما كانوا بالشام
ولم يات موسى عليه السلام للميعاد الا بطور سيناء
وهو من ارض الشام لا مصر وقال من جرير
ان الله اورثهم ارضهم ولم يردهم اليها وانما جعل
مسكنهم الشام انتهى وما نقل عن المعالم
الكواشى حجة عليه
قيل وفى المعالم والكواشى والمعنى ان بنى اسرائيل
لما امنوا من عدوهم ودخلوا مصر لم يكن لهم
كتاب ولا شريعة ينتهون اليها فوعد الله
موسى ان ينزل عليهم التورية الى
اخر القصة فى قاله مولانا خسرو
من قوله المتبادر من ظاهر العبارة
انه بعوده ... مع بنى اسرائيل كذلك ضعيف جدا
الى مصر وليس

قل هى مواقيت الاية والوقت الزمان المفروض لامر وما فى مجمع البيان مخالف له امره تعالى بان يصوم ذا القعدة
وعشر ذى الحجة قال فى سورة الاعراف فامره بصوم ثلثين فلما اتم انكر خلوف فيه فتسوك فقالت الملائكة
كنا نشم رائحة المسك فافسدته بالسواك فامر الله تعالى ان يزيد عشرا انتهى وكانت المواعدة
ثلثين ليلة ثم تمت بعشر كما فى سورة الاعراف وهو بحسب اخر الامر اربعين ولكون المجموع اربعين
ليلة عبر هنا بالاربعين ولكون وعده ثلثين ليلة ووعد عشر بعدها فى سورة الاعراف وواعدنا موسى
ثلثين ليلة واتممناها بعشر الاية كذا اجاب الحسن البصرى وامر ان يجئ الى الطور فذهب اليه واستخلف
هارون على بنى اسرائيل ومكث فى الطور اربعين ليلة وانزلت عليه التورية فى الواح زبرجد فقربه الله تعالى
نجيا وكلمه بلا واسطة واسمعه صرير القلم قال ابو العالية بلغنا انه لم يحدث حدثا فى الاربعين ليلة حتى
هبط من الطور كذا قيل **قوله** لانها غرر الشهور ولا يقال الاظهر ان وعد موسى عليه السلام وعده قيام
اربعين فذكر الليلة اشعار بوعده قيام الليلة لان الاظهر انه وعده بالصوم ايضا ومحله النهار فتعارضا
وتساقطا فبقى ما ذكره المص سالما عن المعارضة **قوله** لانه تعالى وعده الوحى الخ فيكون الوعد بمعنى العهد
اذ الوعد لا يكون من البشر فان الله تعالى هو المتفرد بالوعد والوعيد واما العهد فيكون من البشر ايضا
هذا خلاصة ما نقله صاحب اللباب عن ابى عبيدة وغيره وقد سبق ان الاحسن حمل المفاعلة على الثلاثى لما
ذكر وليكون القراءتين متحدتان معنى فيكون ليلة مفعولا به بتقدير مضاف اى وعدنا موسى تمام اربعين
ولا يجوز ان ينتصب على الظرف لان الوعد لا يقع فى الاربعين الا تجوزا فيكون ماله كونه مفعولا به ولو قيل
انه من قبيل رميت الصيد فى الحرم لم يبعد اذ الموعود وهو الوحى كما اشار اليه المص وقع فيه قال المص فى اوائل
سورة الانعام ويكفى لصحة الظرفية كون المعلوم فيهما اى فى السموات والارض فكما صح تعلق فى السموات
والارض بيعلم باعتبار كون المعلوم فيهما صح تعلق اربعين ليلة بوعدنا باعتبار كون الوحى فيها والظاهر
انه لا فرق فى تلك الصحة بين ظرف المكان وظرف الزمان واما ما اوهمه كلام المص من انه على هذه القراءة فى
اربعين تقدير مضافين لشئ واحد وهو الوحى من الله تعالى والمجئ للميقات من موسى عليه السلام فليس
بمعهود فى استعمال العرب وحاول بعضهم لدفع هذا فقال انه على حذف مضاف واحد يكون من الجانبين و
ويتفكك الى ماله من الامرين اى واعدنا ملاقاة اربعين وانما يكون من الله تعالى لاجل الوحى ومن موسى عليه السلام
لاجل المجئ ولعل هذا مراد المص ولا يخفى ما فيه اذ الملاقاة ليس معنى واحدا يصح من الجانبين ولو سلم فيعود
الكلام فى تعليقها باربعين ويبطل ما ذكروه من كون الموعود هو الوحى او المجئ او الاستماع كما نقل هذا صاحب
الكشف والحاصل ان ملاقات الله تعالى غير ممكن فلا يكون الملاقات معنى واحدا يصح من الطرفين وهو شرط
فى استعمال صيغة المفاعلة على اصلها بل يلزم ان يتجوز فى لقاء الله تعالى فكيف يصح القول بكونه امرا واحدا
ومعنى التفكك ان يكون معنى واحدا ويكون ذلك المعنى الواحد من الله تعالى الوحى ومن موسى عليه السلام
لاجل المجئ وليس كذلك كما عرفت ولك ان تقول المقدر هنا الامر المرضى والمعنى وواعدنا موسى الامر الحسن
المرضى ويتفكك الى ماله من الامرين ويكون من الله تعالى الوحى ومن موسى عليه السلام المجئ الى الميقات نظيره

استعمال الصلوة فانه بمعنى الدعاء فيكون مآله من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن
المؤمنين التضرع وبعض المحشيين اطنب ههنا بحيث يحمد الفواد ولم يأت شيئا على وجه الرشاد سوى
القيل والقال خاليا عن صوب السداد **قوله** الها يعني اتخذ ها بمعنى جعل فيتعدى الى مفعولين والثاني
محذوف لظهوره ولشناعته من بعد موسى او مضيه يعني ان ضمير من بعده راجع الى موسى عليه السلام
بلا تقدير مضاف اكتفي بقرينة الاستعمال وان كان المعنى على تقدير مضاف فانه شاع استعماله على هذا
الا يرى ان الشخص اذا ذهب او مات او عزل يقال بعد فلان ولا يلاحظون الحذف كما لا يلاحظون متعلق
الظرف المستقر قوله او مضيه بناء على اعتبار حذف المضاف لان اصل المعنى عليه والمآل واحد ومن غفل
عن ذلك اعترض بان اتخاذ العجل من بعد موسى يقتضي ان يكون موسى متخذا الها قبل ذلك كما لا يخفى على
العارف بسياق الكلام فلذا اقتصر في الكشاف على التوجيه الثاني انتهى وجه الغفلة ان معنى من بعد
موسى بعد مضيه على التجوز الشايع في الاسناد بحيث صار حقيقة عرفية ونقل عن البعض انه قال اي من
بعد وفات موسى ومضيه الى الطور انتهى وهذا سهو فاحش كانه لم ينظر الى ما في سورة الاعراف وسورة
طه من الايات الكثيرة بانه في حيوة موسى عليه السلام حتى قال للسامري وهو صاغه من حلي القبط التي
استعارها منهم بنوا اسرائيل حين اهموا بالخروج عن مصر او الحلي التي القاها البحر على الساحل بعد اغراقهم انظر
الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا لنحرقنه ثم لننسفنه في اليم نسفا ومثل هذه الهفوة يحتاج الى التوبة
قوله باشر اكلكم جعل قوله وانتم ظالمون حالا ولو جعل استئنافا معترضا لكان المعنى وعادتكم الظلم فلا يبعد منكم
فعل قبيح قيل فائدة التقييد بالحال الاشعار بكون الاتخاذ ظلما بزعمهم ايضا لو راجعوا عقولهم بادنى تأمل
وفيه ما فيه اذ ما ذكر مستفاد من الخارج ومطابق في نفس الامر لا التقييد بالحال والا لوجب اعتبار مثل ذلك
في كل موضع يقيد بالحال ولا يخفى بعده قوله باشر اكلكم اي اشر اكلكم الحادث وقت الاتخاذ وبسبب الاتخاذ وهذا
لا يلايم قوله تعالى نقلا عن عبدة العجل هذا الهكم واله موسى فنسي الاية فان المفهوم منه قصر الالهية عليه
لا الاشراك فتدبر ثم عفونا عنكم ثم هنا للتفاوت ما بين فعلهم القبيح وبين لطفه تعالى في شانهم فيفيد التراخي
الرتبي ومن بعد ذلك يفيد التراخي الزماني فلا تكرار قوله اي الاتخاذ في تفسيرهن بعد ذلك يشعر ما ذكرنا
حين تتم اذ عفو الشرك لا يكون بلا توبة **قوله** والعفو محو الجريمة هذا معنى شرعي له مأخوذ من عفا اذا درس
كل من الفعلين يتعدى ولا يتعدى كما نقل عن الصحاح الجوهري **قوله** والمراد هنا المتعدي اي عفي الشيء
الشيء اذا درسه سواء كان انسانا او غيره ومعنى اللازم اندرس والمعنى الشرعي لما كان مأخوذا من المتعدي
قال من عفا اذا درس ولم يقل اذا اندرس **قوله** لكي تشكروا عفوه ولم يقل ارادة ان يشكروه كما في الكشاف
اذ الشكر لم يقع منهم ولو حمل على ارادة الله تعالى لزم تخلف المراد عن ارادته تعالى وهو محال عندنا وجائز
عند المعتزلة فان وقع التفسير بنحوه من اهل السنة فيراد بالارادة الطلب ولا نزاع في ان الله تعالى
قد يطلب من العباد ما لا يقع كالاوامر وتفسيره بكي بيان حاصل المعنى من استعارة لعل الموضوع للترجي
وهو محال من الله تعالى قدم توضيح استعارتها في قوله تعالى لعلكم تتقون وليس مراده ان لعل هنا بمعنى

الشكر في اللغة عرفان الاحسان بالجنان
ونشره باللسان لكن المراد هنا وفي مثله
الشكر العرفي وهو صرف العبد جميع ما انعم
عليه الى ما خلق له

كي حتي

كي حتى يخالف ما سلف من انه ضعيف غير ثابت كما اختاره في ذلك القول الكريم **قوله** يعني هذا تفسير
للفرقان فان المراد بالكتاب كونه توراة ظاهر الجامع بين كونه كتابا اي كتابا من الكتب السماوية منزلا من الله تعالى
وحجة ساطعة تفرق بين الحق والباطل وتفرق ايضا بين المحق والمبطل اشارة الى وجه التسمية بالفرقان
اصله مصدر اطلق على الفارق للمبالغة فعلى هذا العطف لتنزيل تغاير الصفات منزلة التغاير بالذات
وفائدة ادخال الواو بين الصفات الاعلام استقلال كل منها في المدح مثلا كقوله الى الملك القرم وابن
الهمام وليث الكتيبة في المزدحم كما صرح به المص في قوله تعالى والذين يؤمنون الاية **قوله** وقيل اراد
بالفرقان معجزاته الخ فالعطف ظاهر لتغاير المعطوفين ذاتا مرضه مع ان العطف لا يحتاج الى التمحل اذ
الاول راجح لقوله تعالى ولقد اتينا موسى وهرون الفرقان وضياء الاية وايضا هذا الكلام مسوق لمدح
الكتاب بقرينة ذكره بعد قوله تعالى واذ وعدنا موسى الاية والمدح بكونه جامعا بين كونه كتابا وبرهانا
امس بالمقام وابلغ في ذم من لم يتبعوه الفارقة بين المحق والمبطل في الدعوى لانه تعالى لا يخلق الخارق
في يد الكاذب في دعوى الرسالة بحكم العادة فلا اشكال بسحر المتنبي **قوله** او بين الكفر والايمان لما مر من انه تعالى
لا يخلق الخارق في يد الكاذب في دعوى الرسالة وهذا كفر اذ دعويها كذبا كفر جزما **قوله** وقيل الشرع الفارق
هذا من قبيل عطف امرين بينهما عموم وخصوص من وجه فان التورية مشتملة الاحكام الشرعية
والقصص والوعد والوعيد وغير ذلك والشرع كما يشتمل الاحكام التي في التورية يشتمل على الاحكام
التي ثبتت بحديث موسى عليه السلام وبالجملة الشرع عام للوحي المتلو وغير المتلو فلا يكون عطف الجزء على
الكل ولا يحتاج الى التجريد **قوله** او النصر الذي لا يكون المراد بالفرقان في قوله تعالى يوم الفرقان نصرا مع ان المراد
يوم البدر لاشتماله على النصر الذي هو الفرقان ولقصد المبالغة اطلق الفرقان على نفس اليوم كانه
لكثرة النصرة فيه نصر واما كون المراد به هنا نصرا ما صرح به ابن عباس رضي الله عنهما حيث قال اراد بالفرقان
النصر على الاعداء لان الله تعالى موسى عليه السلام وقومه على عدوهم وسمى نصرة فرقانا لان في ذلك فرقا
بين الحق والباطل كذا قيل ولم يذكر احتمال انفلاق البحر مع ذكره في الكشاف لانه لا مساس لايتاء الفرقان
على هذا المعنى لقوله تعالى لعلكم تهتدون والقول بان هذا بالنسبة الى الكتاب اعتراف بعدم ملايمته على
هذا المعنى لهذا القول الكريم وجه تمريض هذين الوجهين لان فيهما تخصيصا بلا مخصص مع عدم زيادة
الوجه الاخير لقوله تعالى لعلكم تهتدون وان نظر الى كونه معجزة فهو داخل في الوجه الثاني فلا يكون وجها
مغايرا له **قوله** لكي تهتدون قدم وجه تعبيره بلفظة كي بتدبير الكتاب اي التورية والنظر فيها بالتأمل
الصادق والتفكر في الايات اي ايات التورية على الوجه الاول المعول او المعجزات الدالة على صدق موسى عليه السلام
ان اريد بالفرقان المعجزات ولم يشر الى كون المراد به الشرع او النصر لضعفهما كما هو عادته من عدم التفاته الى
وجه ضعيف ثانيا وان تعرضه اولا والقول بان الشرع داخل في الكتاب والنصر داخل في المعجزة مؤيد لرجحان
الوجهين الاولين وضعف الاخيرين واذ قال موسى لقومه بعد ما رجع من الميقات فراهم قد اتخذوا العجل
الها وبعد ما جرى بينه وبين هرون وما وقع من توبيخ السامري كما فصل في سورة طه يا قوم انكم ظلمتم

اضررتم بانفسكم فانكم اشركتم باتخاذكم العجل والشرك ظلم عظيم ولم يكتف بقوله ياقوم لمزيد البيان بانه
د نسب فيهم وانه من بني اسرائيل **قوله** فاعزموا على التوبة وانما اوله بالعزيمة ليصح عطف فاقتلوا اذ الظاهر
ان الله تعالى جعل توبتهم قتل انفسهم فيلزم عطف الشئ على نفسه وايضا لا يصح تعلق الى بتوبوا اذ لا معنى
لان يقال اقتلوا انفسكم الى باريكم اشار الى دفعه بقوله والرجوع الى باريكم يعني ان تعلق الى باعتبار
معنى الرجوع اما بطريق التضمين او باعتبار ان اصل معنى التوبة الرجوع فكونها عبارة عن القتل لا
يقتضي سقوط معنى الرجوع بالكلية بل الرجوع عن المعصية اتم في القتل لانتفاء القدرة على المعصية
كانه قيل فاعزموا على الرجوع بقتل انفسكم فانه رجوع لا فوقه رجوع **قوله** بريئا من التفاوت اشار به الى
ان البارى اخص من الخالق بحسب المفهوم فانه في اللغة جاعل الشئ بريئا واذا نسب اليه تعالى اعتبر ذلك
والمراد من التفاوت عدم تناسب الاعضاء وتلايم الاجزاء بان يكون احد اليدين والقدمين في غاية الصغر
والدقة والاخر بخلافه فلا ينافي التمييز بالخواص والهيئات المختلفة بل ذلك عين البراءة من التفاوت
فان معناه كما علمت عدم تناسب الاعضاء معتبر بالنسبة الى صاحب الاعضاء فخلق الاشياء على صورتها
وشكلها الذي يطابق كماله الممكن لها معنى البراءة من التفاوت فسبحان من صغ البعوض وعظم الجمل
فاتضح معنى قوله مميزا بعضها من بعض لانه فهم مما ذكرنا ان المراد به التفريض كاليد متميزة عن الرجل والبعوض
متميز عن الفرس والابل وكل منهما عن الاخر بحيث يطابق كماله الممكن والمنافع المتوقعة منها قال تعالى واعطى
كل شئ خلقه ثم هدى فعلم من هذا البيان ان خلق الله تعالى الاشياء كلها بريئة من التفاوت وان عبر
بالخالق لكن لا يفهم ذلك من مفهوم الخالق كما في البارى بل من الخارج قال الامام وفائدة تقييد التوبة
بالبارى النهي عن الريا والامر بالاخلاص انتهى ولك ان تقول وفائدة ذلك التوبيخ بانهم تركوا عبادة
من خلقهم بريئا من التفاوت واعطاهم كمالهم الممكن ثم عبدوا ما هو مثل في الحماقة من العجل الذي صنعوه
من الحلي فاستحقوا بان يؤمروا بقتل انفسهم فامر الله تعالى اياهم بلسان نبيهم بذلك **قوله** واصل التركيب
اى تركيب البارى لخلوص الشئ عن غيره ودلالة البارى على التمييز المذكور لذلك فان هذا الخلوص يلزمه
ذلك التمييز قوله اما على سبيل التفصي كقولهم برئ المريض الخ من باب علم بكسر الراء والمديون اى برئ
بكسر الراء مثال الاول حسي والثاني معنوي قوله او الانشاء عطف على التفصي كقولهم برأ الله ادم
من الطين برأ بفتح الراء هنا والمعنى او خلوص الشئ عن غيره على سبيل الانشاء والايجاد بان يوجده
ابتداء خالصا عنه اى منفصلا عنه والانفصال عنه هنا بطريق التحويل والتغيير ويؤيده قول من قال
اى خلقه ابتداء متميزا عن لوث الطين فالمراد بالغير في قوله خلوص الشئ عن غيره اعم من ان يكون غيرا
بالذات كما في المثالين الاولين او غيرا بالوصف **قوله** او فتوبوا عطف على قوله فاعزموا الخ فالمراد بالتوبة
ح الرجوع عن المعصية فتعلق الى بتوبوا واضح وانما الاشكال في عطف قوله فاقتلوا انفسكم فاشار
الى دفعه بقوله اتماما للتوبة ثم اشار الى كون المراد بالقتل اما حقيقة وهو المراد بالبخع بفتح الباء وسكون
الخاء المعجمة وهو قتل الانسان نفسه او مجاز وهو قطع الشهوات عن الامام ابي منصور الماتريدي وقال

ولذلك قلنا ان البارى اخص
من الخالق مفهوما وابحسب
التحقق والوجود فمتساويان

لولا اجماع

٤١٦

لولا اجماع اهل التفسير والتاويل على ان قتل انفسهم كان على الحقيقة لم يكن صرف الامر الى ذلك لان
الامر بعد توبتهم ورجوعهم الى الله تعالى قال تعالى ولما سقط في ايديهم ورأوا قد ضلوا قالوا لئن لم
يرحمنا الاية الى ان قال وكان ينبغي ان يصرف هذا الامر الى اجتهاد انفسهم بالعبادة لله تعالى والطاعة
له واحتمال الشدائد لفرطهم في احسان ربهم وذلك جائز ان يقال فلان يقتل نفسه في كذا لا يعنون
حقيقة القتل ولكنهم يعنون اتعابه اياها انتهى وجوابه ان ذلك مما يختلف باختلاف الشرائع وفي اللباب
فان قيل كيف استحقوا القتل وهم تابوا من الردة والتائب من الردة لا يقتل فالجواب ذلك مما يختلف
بالشرائع انتهى وهذا من جملة التكاليف الشاقة التي كلف بها بني اسرائيل كقطع موضع النجاسة
وخمسين صلوة في اليوم والليلة وصرف ربع المال للزكوة ولما لم يحتج الى تاويل ما ذكر من الاصر لا
يحتاج في قتل الانفس الى التاويل ايضا وبهذا يندفع قوله ايضا ان القتل عقوبة الكفر لا عقوبة
الاسلام على ان القتل حال الاسلام عقوبة الكفر الماضي على انه شرع لموسى عليه السلام في مطلق الكفر
او خاص لهذا الكفر المخصوص اعني عبادة العجل كالزنديق في شرعنا وكالسب ايضا في شرعنا على مذهب
بعض الائمة **قوله** لم ينعمها بالواردات السبحانية ومن لم يقتلها بقمع الشهوات لم يحيها بالحيوة
الابدية وبالمشاهدة النورية قوله ومن لم يقتلها اى النفس بمعنى بقرة النفس التي هي القوة الشهوانية
كما حقق المص في بحث حكاية البقرة وقد يطلق النفس الامارة بالسوء على القوة الشهوية فيجوز ان
ان يراد بها تلك القوة والمعنى من لم يكسر سورتها لم يحيها حيوة طيبة فعكس نقيضه من احياها بتلك
الحيوة كسر سورتها وذبح بقرتها **قوله** وقيل امروا بان يقتل بعضهم الخ فعلى هذا معنى قوله فاقتلوا
انفسكم ليقتل بعضكم كما في قوله تعالى تقتلون انفسكم ولا تقتلوا انفسكم وقوله تعالى لا تسفكون دماءكم
الاية قال المص هناك وانما جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه لاتصاله به نسبا او دينا فيكون مجازا في الاسناد
لادنى ملابسة **قوله** وقيل امر من لم يعبد العجل وفيه كلام اذ العطف على فتوبوا لا يلايمه فان المخاطب في
الاول عابد العجل وفي فاقتلوا من لم يعبد العجل وتلوينه الخطاب في مثل هذا غير مستحسن والعطف ح لاتمام
توبتهم وعن هذا مرضه والفرق بين هذا الوجه وبين ما قبله هو ان الانفس متعين في هذا الوجه دون
ما قبله وان المامورين في هذا غير عبدة العجل وفيما قبله عبدة العجل قوله وروى الخ التاييد هذا الوجه ولكمال ضعفه
يحتاج الى التاييد ان الرجل يرى بعضه كولده وولد ولده قوله وقريبه اى صديقه وفي نسخة قريبه
بالباء وهو ظاهر فيراد به قريب غير البعض اى والده وولد ولده لانه كالجزء ولم يقدر المضي لامره تعالى
عليه لكمال الشفقة ومراد هم المضي عليه فارسل ضبابة شبه السحابة تغشى الارض كالدخان فاخذوا فشرعوا
يقتلون اى عبدة العجل وهم منقادون لذلك من الغداة من الصباح الى العشي الى ما بعد الظهر او الى
ما بعد العصر قبيل المغرب حتى دعا موسى وهرون عليهما السلام لدفعه وعفوه وقالا يا رب هلكت بنوا
اسرائيل البقية البقية والظاهر موسى عليه السلام دعا وهرون عليه السلام كان يؤمن قال المص في تفسير
قوله تعالى قال قد اجيبت دعوتكما يعني موسى وهرون لانه كان يؤمن **قوله** فكشفت السحاب الى عقيب

دعائها الفاء للسببية مع التعقيب ونزلت التوبة اى قبولها للحي الباقي فكان ذلك شهادة للمقتولين وتوبة
للباقين خصوصا للموجود من زمن نبينا عليه السلام فعلم منه ان هذا نعمة دينية اخروية في حق المقتولين
حيث كانوا شهداء ونعمة دنيوية للاحياء الباقين وانما فصل بينهما بقوله واذ اتينا موسى الكتاب الاية لان
المقصود تعداد نعمة كثيرة فلو اتصلا لظن انهما نعمة واحدة والقول بان قوله تعالى فاقتلوا انفسكم منقطع
عما تقدم من التذكر بالنعم لان القتل لايكون نعمة ضعيف وكانت القتلى سبعين الفا وعبدة العجل ستمائة الف
الا اثنى عشر الفا صرح به في سورة طه ويستفاد منه ان الحكم بالقتل في حق الباقين من عبدة العجل نسخ بقبول
توبتهم بالندامة والرجوع فيلزم النسخ في حق الاحياء الباقين منهم قبل الفعل قال المصنف في قصة البقرة والحق
جوازه وسيجي التوضيح ان شاء الله تعالى في قصة البقرة قيل هذه الرواية اخرجه ابن جرير من طريق ابن عباس رض
وتأييد للوجه الاخير ولا يخفى عليك انه يمكن تطبيق هذه الرواية على الوجه الثاني فتدبر **قوله** والفاء الاولى اى فاء
فتوبوا للسبب لا غير اى لا للعطف لئلا يلزم عطف الانشاء على الاخبار قيل واسقط ما في الكشاف من لفظة
لا غير اذ لا تنافي بين السببية والعطف نص عليه في الرضي اذ التوافق بين الخبرية والانشائية انما يشترط
في العطف بالواو انتهى وكذا صرح به التحرير في المطول فليتأمل **قوله** والثانية اى فاء فاقتلوا للتعقيب اما على
الوجه الاول وهو المختار فلان القتل عقيب العزم على التوبة والسببية ايضا متحققة لان العزم على الشيء سبب
لفعله وغرضه ان الاولى لا تكون للتعقيب بل للسببية فقط واما الثانية فكلاهما متحققان واكتفى بالتعقيب لما
ذكرنا **قوله** ذلكم خير لكم جملة معترضة بين فتاب عليكم وما قبله والنكتة التحريض على التوبة المذكورة التي اشق واشد
على النفوس **قوله** عند بارئكم المبالغة في الترغيب لكن لكون القتل خيرا لهم ثبت بقتل البعض كما عرفته **قوله** من حيث
انه طهرة من الشرك بيان لجهة الخيرية عند البارى تعالى شانه وفيه تأييد لما قلنا من ان شرع موسى عليه السلام
ان المرتد يقتل ولو كان تائبا اما مطلقا او خاصا بالارتداد بالعبادة للعجل اذ نبه به على ان تلك الطهرة لا تتحقق
في حقهم بالندامة والرجوع الى السعادة ووصله الى الحيوة الابدية بالنسبة الى الاخرة كان الاول بالنسبة
الى الدنيا اما بالنسبة الى المقتولين فظاهر واما بالنسبة الى الباقين فلانقيادهم الى الامر بالقتل اولا وان كانوا
مغفورين بالندامة بلا قتل **قوله** متعلق بمحذوف فالفاء فصيحة وهي التي تدل على ان ما بعدها متعلق بمحذوف
غير شرط هو سبب لما بعدها كذا نقل عن الطيبي وسميت فصيحة لافصاحها عن المحذوف او لكون قائلها فصيحا
ولا يشترط في وجه التسمية الاطراد **قوله** تقديره ان فعلتم ما امرتم به وهو قتل انفسكم ولم يقل ان قتلتم انفسكم
تصريحا للمأمورية وترغيبا لهم على الامتثال فقد تاب عليكم اى قبل توبتكم اما اصل التوبة ان جعل القتل نفس
التوبة او اتمام التوبة ان جعل نفس الرجوع توبة والقتل اتمامها ففي قوله ان فعلتم اشارة الى ان القتل وقع
من عبدة العجل ولم يلتفت الى القول بانه امر من لم يعبد العجل ان يقتل العبدة لضعفه كما مر ولا بد من التعميم الى
الفعل حقيقة كما في حق المقتولين او حكما كما في حق الباقين وقدر قد في جواب الشرط كما هو القاعدة فيه اذا
اقترن بالفاء وان جعلت دعائية لا حاجة الى تقديرها وفعل الشرط حذفه واداته معا وابقاء الجواب مما صرح
بجوازه ابن مالك وابو البقاء وغيرهما فلا تعويل لانكار ابى حيان حيث قال واما حذفهما معا وابقاء الجواب فلا يجوز

وما على الثاني فظاهر واما على الثالث ففيه تأمل لان يقال ان قوله فاقتلوا غير ... عبدة العجل ... بالاعتبار ... التعقيب ... ذكر على ... عقيب ... في الذهاب

اذ لم يثبت

اذ لم يثبت في كلامهم بعد قوله فان الجواب يجوز حذفه كثيرا للدلالة عليه واما فعل الشرط وحده
دون الاداة فيجوز حذفه اذا كان منفيا بلا في الكلام الفصيح فان كان غير منفي بلا فلا يجوز الا في ضرورة وكذا
حذفه وابقاء ان وانما انتظم في قول موسى عليه السلام لانه لا معنى لان يقول الله تعالى لهم الآن ان فعلتم فقد
تاب عليكم كما قيل اذا اسقط قيد الآن فيصح المعنى والتعبير بكلمة الشك بالنظر الى وقوعه في نفسه فان فعلهم
متردد الوقوع في نفسه مع ان احد الطرفين معلوم له تعالى **قوله** وعطف على محذوف ان جعلته والفاء ايضا
فصيحة لاشعارها المحذوف على طريق الالتفات اى من الغيبة الى الخطاب حيث عبر عنهم بالقوم في قوله تعالى
لقومه ثم عبر بالخطاب فان لقومه كلامه تعالى وان كان يا قوم كلام موسى ومن هاهنا توهم بعضهم ان الالتفات
انما يكون اذا كان التعبير ان في كلام متكلم واحد والتعبير بلفظ الغيبة وقع في كلام موسى عليه السلام وبلفظ الخطاب
في كلام الله تعالى وذهل عن قوله لقومه ونظر الى قوله يا قوم والقول بانه اذا عطف على فعلتم لم يكن فيه التفات بل
فيما عطف عليه مدفوع بان النظر الى المذكور لا الى المحذوف والالتفات في فتاب على رأى السكاكي لا على الجمهور فلذا
لم يتعرض له والبعض ذهب الى ان هذا مذهب صاحب الكشاف فانه صرح في الفاتحة ان في قول امرء القيس ثلثة
التفات في ثلثة ابيات واطبق شراح الكشاف على ان الالتفات الاول في قوله ليلك حيث لم يقل ليلي على خلاف
مقتضى الظاهر قوله فتاب لم يقدر كما في الاول لوجود الداعي هناك دون هنا وانما ذكر لفظ البارى لانه لم يسبق له
في كلام الله تعالى ما يرجع اليه في مقول موسى عليه السلام فنبه به على ان الضمير راجع اليه بخصوصه لدخله في التوبيخ
قوله وذكر البارى في قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم وترتب الامر اى بالقتل في قوله فاقتلوا الترتيب مستفاد من الفاء
لانها للسببية مع التعقيب كما عرفت اشعار حاصل من ذكر البارى بطريق التعريض هي مثل في الغباوة والحماقة
كان من امثال العرب فلان ابلد من الثور **قوله** وان من لم يعرف عطف على انهم بلغوا الاوجه اشعاره هذا هو
ترتب الامر بالقتل فان المعنى فتوبوا بالقتل الى من خلقكم اطوارا وانعم انعاما واوجدكم ايجادا بريئا من
التفاوت حقيق بان يسترد منه لعظم ظلمه بوضع العبادة التي مناطها الخلق في غير موضعها حيث عبد العجل
وهذا ظلم عظيم ولهذا اختص الاسترداد بهذه الصورة مع ان الصورة التي حصلت فيها عدم معرفة حق
المنعم الحقيقي كثيرة ولذلك امروا بالقتل دون سائر الصورة كقتل الزنديق في شرعنا ويحتمل العموم على ان شريعة
موسى عليه السلام كذلك والله اعلم وفك التركيب اى تفريق البنية الانسانية بالقتل وفي اللباب ان فيها ترغيبا
شديدا لامة محمد عليه السلام في التوبة لان امة موسى عليه السلام لما رغبوا في تلك التوبة مع نهاية مشقتها فلان
يرغبوا في التوبة التي هي مجرد الندم اولى انتهى **قوله** الذي يكثر توفيق التوبة اما الاكثار فمن صيغة المبالغة
وان فعل العظيم كثير واما التوفيق فلان اصل معنى التواب الرجاع فهو من العبد الرجوع عن الذنب الى الطاعة
وفي شانه تعالى الرجوع عن العقوبة الى المغفرة فان اعتبر ذلك قبل توبة العبد فهو عبارة عن اللطف والتوفيق
للتوبة وان اعتبر بعد توبة العبد فهو عبارة عن قبول التوبة فاشار الى الاول بقوله توفيق التوبة والى الثاني
بقوله او قبولها لكن الظاهر المعنى الثاني ولهذا قال فيما سلف فعلتم ما امرتم به فتاب عليكم بارئكم اذ الظاهر فقيل
توبتكم لا وفق التوبة الآن يتحمل ويبالغ لها اشارة الى معنى الرحيم وان معنى الرحيم هو المنعم فيكون من الصفات

الفعلية وقد يستعمل الرحمة في حق الباري في ارادة الخير فيكون صفة ذاتية وقدم التفصيل في تفسير البسملة
قوله لاجل قولك اشار الى ان اللام تعليلية فلا اشكال بان الايمان يتعدى بنفسه او بالباء او صلته بتضمين
معنى الاقرار فانه يتعدى للمقر به بالباء وللمقر له باللام وموسى عليه السلام مقر له والمقر به محذوف كما يصرح به فلا
وجه لما قيل الاولى ان يقول لن نذعن لك اذ المتعدي باللام هو الاذعان واما الاقرار فتعديته بالباء فلا بد من
تاويله بالاذعان قوله عيانا العيان المعاينة واصلها من العين استعيرت للمعاينة اذ حقيقة الجهر في الصوت
فانه استعيرت للمعاينة والجامع الظهور التام والداعي اليه كمال الرؤية بحيث لا ريب فيها كما لا يشك في جهر الصوت
وقال الراغب الجهر يقال لظهور الشيء بافراط اما لحاسة البصر نحو رأيت جهارا واما لحاسة السمع قال تعالى انه
يعلم الجهر من القول انتهى فعلى ظاهره لا حاجة الى الاستعارة هنا لكن المص لم يلتفت اليه لاحتمال انه بين ما هو مستعمل
فيه من ظهور الشيء بافراط ولو لحاسة البصر ولا ينافي كونه حقيقة في الجهر في الصوت ومجازا في الرؤية واستعماله
في الوقف والشرع بنصر مسلك المص قوله ونصبها على المصدر اي من غير لفظه والمعنى متحد لان الجهرة وهي الظهور
التام نوع من الرؤية فيكون مفعولا مطلقا للنوع ككون القرفصاء مفعولا مطلقا لفعل الجلوس فيكون
المفعول المطلق لبيان النوع قوله او الحال بتاويلها بالمشتق والمعنى حتى نرى الله مجاهرين ناظرين باعيننا
ان اعتبر كونها حالا من الفاعل وصيغة المفرد لكونه مصدرا او المعنى حتى نرى الله مجاهرا اي معاينا لنا غير مستور
ولما كان كون الحال من الفاعل ظاهرا اذ غرضهم كون رؤيتهم باعينهم وابصارهم لا ببطائرهم قدمه على الاحتمال الثاني
مع انهما متلازمان لكن غرضهم الرؤية بحاسة البصر لا ببصيرة القلب ولهذا قيدوها بالجهرة فلا جرم ان الاحتمال
الاول هو الاول والمعول قوله وقرئ جهرة بفتح الهاء فيحتمل كونها مصدرا كالاول فيكون مفعولا مطلقا وكونها
جمع جاهر كالكتبة جمع كاتب فيكون حالا من الفاعل فقط لكونه جمعا نقل عن ابن جني انه في المحتسب قرأ سهل بن شعيب
السهمي جهرة وزهرة في كل موضع محركا ومذهب اصحابنا في كل حرف حلق ساكن بعد متحرك لا يحرك الا على انه لغة
فيه كالنهر والنهر والشعر والشعر ومذهب الكوفيين انه يجوز تحريك الثاني لكونه حرفا حلقيا قياسا مطردا كالبحر
والبحر وحاري الحق الاعهم وكذا سمعته من عقيل وسمعت الشجري يقول انا محموم بفتح الحاء وقالوا اللحم يريدون
اللحم وقالوا سار نحوه بفتح الحاء ولو كانت الفتحة اصلية ما صحت اللام اصلا والمص اختار ان كل حرف حلق ساكن
لا يحرك الا على انه لغة فيه فظهر ضعف ما قيل انه يجوز ان يكون بمعنى جهرة لا على انها مصدر على انها صيغة اخرى
كما توهمه لان كل اسم اذا كان ثانيه من حروف الحلق يجوز تحريكه قياسا مطردا كبحر وبحر انتهى فان هذا مسلك الكوفيين
والمص لم يذهب اليه كما عرفت فلا وجه للاعتراض بالقول الذي هو لم يرض به قوله والقائلون هم السبعون
قال في سورة الاعراف روى انه تعالى امره بان ياتيه في سبعين من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة
فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد اجر من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب
مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى بهم الغمام وخروا سجدا فسمعوه يكلم موسى يامره
وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا اليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الرجفة اي الصاعقة او رجفة
الجبل فصعقوا منها انتهى فالمراد بالميقات ميقات التوبة عن عبادة العجل قال الخيالي روى ان موسى عليه السلام

اختار

اختار سبعين رجلا من اخيار المؤمنين للاعتذار عن عبادة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما امنوا انتهى لكن كالب ويوشع بريئان من ذلك وكلام الفاضل
الخيالي يوهم خلافه وفيه قول اخر وهو انه كان بعد القتل وتوبة بني اسرائيل وقد امره الله تعالى ان ياتي بسبعين
رجلا معه فلما ذهبوا معه قالوا له ذلك كذا ذكره الامام والمختار ما ذكره الامام اولا ان هذا كان بعد ان كلف عبدة
العجل بالقتل بعد رجوع موسى عليه السلام من الطور وتحريق عجلهم وقد اختار منهم سبعين خرجوا معه الى الطور
انتهى لكن كون كالب ويوشع من عبدة العجل كما يوهمه عبارة الامام منظور فيه الا ان يقال هما غير داخلين
في السبعين اختارهم موسى عليه السلام فيخالف رواية المص ونقل عن مجمع البيان انه قال انهم اختلفوا
في سبب اختيارهم اياه ووقته فقيل انه اختارهم حين خرج الى الميقات ليكلمه الله تعالى بحضرتهم ويعطيه
التورية فيكونوا شهداء له عند بني اسرائيل لما لم يثقوا بخبره ان الله تعالى يكلمه فلما حضروا الميقات وسمعوا
كلامه تعالى سألوا الرؤية فاصابتهم الصاعقة فابتدأ سبحانه تعالى بحديث الميقات ثم اعترض بحديث العجل
فلما تم عاد الى بقية القصة وهذا الميقات هو الاول وقيل انه اختارهم بعد الاول للميقات الثاني بعد عبادة
العجل ليعتذروا من ذلك فلما سمعوا كلام الله تعالى قالوا ارنا الله جهرة انتهى وكلام المص يحتمل الوجهين
والظاهر كون الميقات ميقات التوبة وقيل الراجح عنده ميقات اعطاء التوبة قوله وقيل عشرة الاف من
قومه زيفه لانه يخالف ظاهر قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا والاعتذار بان المراد بالسبعين
الجمع الكثير مجازا فان كلا من السبعة والسبعين وسبعمائة يكون مجازا عن الجمع الكثير لا يدفع الضعف وان سلم
صحته فان ذلك فيما يتفاوت العددين تفاوتا فاحشا غير متعارف ولا ريب في ان التفاوت بين السبعين وعشرة
الآلاف فاحش جدا قوله والمؤمن به اي المؤمن به محذوف والمراد به ان الله تعالى اعطاك التورية وكلمك
قيل وهذا يؤيد كون المراد بالميقات ميقات اعطاء التورية وما نقلناه من الفاضل الخيالي انهم كفروا وارتدوا
من بعد ما امنوا يدفع هذا التأييد ويؤيده كون الميقات للاعتذار عن عبادة العجل وكذا الكلام في قوله وانك
نبي لان مآل الوجهين واحد قوله لفرط العناد والتعنت اي سؤالهم للعناد المفرط والتعنت اي سؤال
ما يليق ولذلك استحقوا العقاب لكفرهم وارتدادهم ولو كان سؤالهم للاسترشاد لما استحقوا ذلك والقرينة
على ذلك سوق كلامهم حيث ارتدوا بعد ما امنوا وعلقوا الايمان بالرؤية وهي مستحيلة في شانهم وقاصرون
عن رؤيته تعالى لتوقفها على حال في الرائي لم توجد فيهم بعد فالمراد بالاستحالة الاستحالة بالغير او الاستحالة
بالذات ان ارادوا رؤيته رؤية الاجسام في الجهات وباحاطة البصر وهو مستحيل بالذات وكلام المص مائل اليه ولو
اريد بما ذكرنا والا لكان ساكتا عن الاشكال بانه من اين علم انهم ظنوا انه تعالى يشبه الاجسام وطلبوا رؤية
الاجسام الخ وهذا اشارة الى رد المعتزلة في استدلالهم بهذه الاية على استحالة الرؤية مطلقا قوله لانهم ظنوا
قيل هذا رد على المعتزلة فانهم استدلوا بهذه الاية على استحالة الرؤية للتكفير بطلبها وهذا عجب منهم لان القوم
صرحوا بعدم الايمان بقولهم لن نؤمن لك وعلقوا الايمان بالرؤية فلو قال الموحد المؤمن لن نؤمن بالله ورسله
حتى ياتي ابونا مثلا صار مرتدا وكافرا بعد الايمان وهذا مع وضوحه كيف خفي عليهم لا سيما على مشايخهم مع ان ذلك

قيل يعلم من هذا البيان ضعف ما قال النحرير التفتازاني
في شرح المقاصد ان السائلين القائلين لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين
عند سؤال الرؤية بسمعوا جواب الله تعالى حتى انا
الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور
منهم عدم تصديق موسى عليه السلام في الاخبار
باستحالة الرؤية انتهى وجوابه ما اشار اليه
الفاضل الخيالي من قوله فعلم انهم ارتدوا
وكفروا من بعد ما امنوا منه

الظن منهم ليس بمستفاد من صريح كلامهم ولا قرينة تدل على ذلك كما اشرنا اليه اولا فلا مانع من حمل كلامهم على
انهم طلبوا الرؤية بلا كيف ولا جهة ولا فساد فى هذا الطلب كطلب سيدنا موسى عليه السلام الرؤية كذلك
وكفرهم لقولهم لن نؤمن لك كما عرفت قال المص فى سورة الاعراف اذ لو كانت الرؤية ممتنعة لوجب ان
يجهلهم موسى عليه السلام ويزيح شبههم كما فعل بهم حين قالوا اجعل لنا الها وهذا الوجه اولى مما ذكره ههنا
لما ذكرنا ثم ذكر هذا على وجه الاحتمال لا على القطع لم يبعد وبالجملة اشار الوجهين فى الموضعين قوله
والافراد اى فرد من الانبياء على ان اللام للجنس فيضمحل معنى الجمعية والباعث على التعبير بالجمع ارادة التعظيم
اذ رؤية الله تعالى بعين الرأس غير واقعة سوى نبينا عليه السلام ليلة المعراج مع اختلاف فيه ونقل عن
الامام الماتريدى انه قال تعلقت المعتزلة بظاهر الاية على نفى رؤية الله تعالى وعندنا ليس فيها دليل على نفى الرؤية
بل فيها اثباتها وذلك لان موسى عليه السلام لما سأله السبعون الرؤية لم ينههم عن ذلك وكذلك هو سأل
رؤية الله تعالى فلم ينهه عن ذلك بل قال فان استقر مكانه فسوف ترانى وهذا لا يتصور الا يمكن والمعلق
بالممكن ممكن وكذلك سأل اصحاب رسول الله عليه السلام فقالوا او نرى ربنا فلم ينههم عن ذلك وانما اخذت
هؤلاء الصاعقة لانهم لم يسألوا سؤال استرشاد وانما سألوا سؤال تعنت انتهى ولانهم ارتدوا وعلقوا
الايمان بالرؤية فاستحقوا المؤاخذة بالصاعقة قوله قيل جاءت نار الخ وقد مر ان الصاعقة قصفة رعد هائل
معها نار وقد تطلق على النار التى معها اما مجازا او حقيقة قوله فاحرقتهم اى اماتتهم بلا تخريب بنيتهم قوله
وقيل صيحة اما مجازا ان كان الصاعقة موضوعة فقط لمجموع الصوت الهائل والنار معها او حقيقة ان
كان وضعها لكل هائل مسموع او مشاهد واما اطلاقها على الجنود فان اريد بها نفسه فمجاز باعتبار المحلية
وان اريد بها حسيسها فلحالها كالصيحة فخروا اى سقطوا به اى بالحسيس صعقين بمعنى ميتين فقوله
ميتين تفسير له يوما وليلة والحسيس صوت من يمر بقربك فتسمعه ولا تراه قوله ما اصابكم بنفسه
وهو الصاعقة نفسها لانها مرئية او اثره ان اريد بالصاعقة الصيحة لانها غير مرئية والنظر لا يمكن
اليها فالمراد اثرها من مقدمات الهلاك كالاضطراب ونحوه قوله او اثره عطف على ما اصابكم فان النظر
فى النظم الكريم لما ذكر مطلقا ولم يقيد بالمفعول كان الظاهر ان يبقى على اطلاقه فالمفعول المحذوف احد
الامرين وقوله ما اصابكم اى الى ما اصابكم ثم بعثناكم ثم هنا للتفاوت ما بين الموت والبعث منه فلا يكون
من بعد ذلك تكرارا من بعد موتكم اريد بالموت الجنس فصح اضافته الى الجمع قوله بسبب الصاعقة متعلق
بالموت احتراز عن الموت بسبب اخر فانه لا بعث فيه فى هذه الدار قوله لقوله تعالى ثم بعثناهم فى حق
اصحاب الكهف فانه من نوم مديد فان البعث كما يطلق على الاحياء يطلق على ايقاظ النائم وارسال
الشخص فلذلك قيد هنا بالموت قوله نعمة البعث اى الاحياء الذى يكون سببا لايمانهم وفلاحهم ولولا
البعث المذكور لكانوا من اصحاب الجحيم قوله او ما كفرتموه عطف على النعمة او البعث وما كفرتموه بقولهم
لن نؤمن لك اعطاء التورية لموسى وكلامه اياه او نبوته وهذا تصريح بما ذكرناه سابقا من ان اخذهم
الصاعقة كان لكفرهم لا لطلبهم الرؤية ومن هذا يظهر جواب اخر عن الاستدلال المذكور للمعتزلة على

امتناع الرؤية وقد نبهنا عليه فيما سلف قوله لما رأيتم متعلق بتشكرون قوله سخر الله الخ تفسير باللازم
فان التظليل مسبب عن التسخير واشارة الى دوام ذلك مدة وافرة قوله يظلهم من الشمس اشارة الى ما ذكرنا
وان تظليل الله تعالى الغمام تسخير الغمام المظلة وانما لم يذكر لفظة على لانه فى صدد بيان حاصل المعنى وما ذكره
فى حاصل المعنى لا يتعدى بعلى فان ابحث عن ذلك وقلت ان الاظلال بغمام يستلزم العلو لكونه من فوق
فاجعل قولهم يظلهم من قبيل الحذف والايصال اى يظل عليهم من الشمس واسناد التظليل الى الله تعالى معناه
ما ذكره المص وهو سخر الله تعالى لهم الغمام المظلة وفى الكشاف وجعلنا الغمام تظلكم قال ابو البقاء ولا يكون
كقولك ظللت زيدا بظل لان ذلك يقتضى ان يكون الغمام مستورا بظل اخر وقيل التقدير بالغمام وهذا تفسير
معنى لا اعراب لان حذف حرف الجر لا ينقاس كما فى اللباب واسناد الاظلال الى الغمام لان الظل يحصل به وسمى
السحاب غماما لانه يغم وجه السماء اى يستره وقيل الغمام السحاب البياض خاصة قوله من الشمس للتاكيد
والا فلا حاجة اليه وما ذكره فى سورة الاعراف وهو لتقيهم حر الشمس اولى قوله فى التيه والمراد به مفازة بينهون
فيها روى انهم لما امروا بالدخول المقدسة التى جعلها سكنا لهم علل الميل طبعهم الى ارض مصر فقالوا كيف
نستطيع ذلك وفيها قوم جبارون وقد امروا ان يجاهدوا معهم فابوا حتى قالوا اذهب انت وربك فقاتلا انا
ههنا قاعدون فابتلاهم الله تعالى بذلك التيه اربعين سنة كما سيأتى فى سورة المائدة ومع ذلك احسن الله
اليهم لندامتهم على ذلك باظلال الغمام وانزال المن والسلوى قوله الترنجبين بالتاء الفوقية والراء المهملة
والجيم والباء الموحدة والباء والنون لفظ يونانى استعمله الاطباء وقيل الترنجبين معرب ترنكبين وهى شئ
يشبه الصمغ حلو مع شئ من الحموضة يقع كالطل على الاشجار فى بوادى تركستان وهذا مشهور فى بلدة آمد
وحواليه المشهير بينهم بحلوى القدرة والسمانى بضم السين وتخفيف الميم والنون والقصر واحده سماناة
طائر معروف وقيل السلوى ضرب من العسل ونص على غلطه ابن عطية قوله الى الطلوع اى الى طلوع الشمس
وينزل كل يوم الا يوم السبت ولان كل شخص كان مأمورا بان يأخذ قدر صاع كل يوم ولا يدخر الزيادة الا يوم
الجمعة فانه كان ادخار حصة السبت مباحا فيه وقد كانوا نهوا عن ادخاره اكثر من ذلك فادخروا ففسد
واستمر النتن من ذلك الوقت وعن هذا قال عليه السلام لولا بنوا اسرائيل لم يخنز اللحم الحديث اخرجه الشيخان
عن ابى هريرة رضى الله عنه يخنز بالخاء المعجمة وفتح النون التغير والنتن اى لم يتغير اللحم قوله وبعث الجنوب بفتح الجيم
الريح التى تهب من جهة الجنوب يرسل عليهم السمانى فيذبح الرجل ما يكفيه وقيل كانت تجيء مطبوخة او مشوية والحديث
المذكور يؤيد هذا القول اذ تغيير اللحم يناسب المطبوخ وايضا هذا معجزة لنبيهم وكرامة لهم والطبخ اليق بذلك وينزل
بالليل وما لم يذكر فى النظم هذه النعمة اذ لا اهم الاكل وهو قوام البدن فذكر الاهم وذكر الفاكهة وتقديمها على السلوى
لكونه من اغرب خوارق العادات وسيجيء ذكر مانهم فهم بقوا على تلك الحال اربعين سنة فى ستة فرسخ يسيرون من الصباح
الى المساء فاذا هم بحيث ارتحلوا عنه قوله على ارادة القول اى قلنا لهم بلسان نبيهم او قائلين والطيبات ما يستطيبها
الشرع او الشهوة المستقيمة فان اريد بها المعنى الاول اى الحلال فالتقييد بها للمنع عن الادخار اى لا تدخر
لغد وان اريد بها المستلذات فللترغيب على الشكر قوله فيه اختصار وجه دلالته ما ظلمونا على هذا المحذوف انه نفى

بطريق العطف تعليق الظلم بمفعول واثبته بمفعول اخر فاقتضى اثبات اصل الظلم ضرورة فقدر ليكون معطوفا
عليه ولهذا قال فظلموا الفاء للسببية اى قولنا لهم كلوا الاية كان سببا لظلمهم بان كفروا هذه النعم حيث لم يكافظوا
الحدود حتى ادخروا الغد مع انهم نهوا عن ذلك وايضا قالوا لن نصبر على طعام واحد وما ظلمونا جملة استينافية
وكونها عطفا على القول المقدر خلاف الظاهر ولكن كانوا انفسهم يظلمون ادخال كانوا لافادة دوام ظلمهم واستمراره
وتقديم المفعول انفسهم لرعاية الفواصل ولافادة القصر اشار اليه بقوله لا يتخطاهم ضرره حيث استوجبوا العذاب
وانقطع مادة الرزق لانه نزل عليهم بلا مؤنة فى الدنيا ولا حساب فى العقبى **قوله** يعنى بيت المقدس على وزن
المسجد على انه مصدر ميمى بمعنى المطهر او اسم مفعول من التقديس اريحا بفتح الهمزة وكسر الراء وبالحاء المهملة
قرية قريبة من بيت المقدس وقيل اريحا بفتح الهمزة وسكون الراء وكسر الياء على وزن اصفياء وقد يفتح
الياء قرية الجبابرة الكنعانيون جعلها الله تعالى مسكنا لبنى اسرائيل وقصته فى سورة المائدة مرضه لان المتبادر
من ارض المقدسة فى قوله تعالى يا قوم ادخلوا الارض المقدسة بيت المقدس وحواليها تابعة لها **قوله** امروا
بعد التيه اى امروا بدخولهم بيت المقدس او اريحا اورد على قوله بعد التيه انه تبع فيه الزمخشرى وقوله تعالى
فى سورة المائدة يا قوم ادخلوا الارض المقدسة التى كتب الله لكم الى قوله فانها محرمة عليهم اربعين سنة صريح
فى ان الامر بدخول القرية كان قبل التيه والقصة واحدة بالاتفاق وما قيل انهم امروا بالدخول مرة اخرى قبل
التيه دل على ذلك ما فى المائدة من ترتيب التيه على عدم امتثالهم لهذا الامر فمع عدم نقله اورد عليه انه يفهم
منه انهم امتثلوا الامر المذكور فى سورة البقرة وقوله فبدل الذين ظلموا يأباه قيل والمقصود ان هذا الامر غير الامر
المذكور بقوله تعالى يا قوم ادخلوا الارض المقدسة التى كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا خاسرين
فانه امر تكليف كما يدل عليه عطف النهى كان قبل التيه وهذا امر اباحة بعد التيه يدل عليه عطف فكلوا الآية انتهى
ولا يخفى بعده اذ الامر الذى كان قبل التيه اذا كان للتكليف يكون الامر الذى بعد التيه ايضا للتكليف فان القصة
واحدة كما عرفت والاولى ان هذا الامر ايضا للتكليف امروا به بعد التيه تاكيدا للامر المذكور بعد نجاة من التيه فكلوا
منها لفظة من للابتداء بتقدير مضاف اى فكلوا من ماكولاتها ومن ثمارها وانما عطف بالفاء اذ الدخول سبب
للاكل حيث شئتم اى مكان من القرية شئتم **قوله** واسعا اى اكلا واسعا والرغد بفتح الغين وسكونها وكذا
الرغيد الواسع ونفيه على المصدر اى على انه صفة لمصدر او الحال من الواو من فاعل كلوا اى راغدين ولكونه
مصدرا لم يجمع **قوله** اى باب القرية اختلف المفسرون فى انهم هل دخلوا القدس فى حيوة موسى عليه السلام ام لا
فان قيل بدخولهم فيحمل الباب على باب القرية وان اختير انهم لم يدخلوا فالمراد باب القبة **قوله** او القبة التى كانوا يصلون
اليها ويصلى فيها موسى وهرون عليهما السلام نقل عن النهاية انه قال القبة من الخيام بيت صغير مستدير ولعلها كانت
منزلة المحراب للمسجد فان صلوتهم لم تكن صحيحة الا فى بيعتهم وكنايسهم على ما صرح به الطيبى فى شرح المشكوة فى باب
فضائل سيد المرسلين عليه السلام اذ الصلوة فى كل موضع من خصايصهم هذه الامة **قوله** فانهم لم يدخلوا بيت
المقدس فى حيوة موسى عليه السلام تعليل لقوله او القبة لكن لا يلزم من عدم دخولهم فى بيت المقدس كون المراد
باب القبة لجواز ان يكون المراد باب اريحا فلا تقريب الا ان يقال المراد بيت المقدس نفسه وحواليه واريحا

هذا اذا لم ينظر الى المحذوف واما اذا نظر اليه فهو عطف عليه منه

اريحا القرية التى تسمى الآن بالرملة منه

من حواليه

من حواليه كانه قيل فانهم لم يدخلوا بيت المقدس واريحا فالتقريب تام وحاصله انهم لما لم يدخلوا فى حيوة
موسى عليه السلام بيت المقدس فلا وجه لحمل الامر على الامر بالدخول فيه وانما حمل عليه اولا على قول من يقول انهم
دخلوا بيت المقدس فى حيوة موسى عليه السلام وانما تحملوا فى ذلك مع ان الامر سواء كان للتكليف او للاباحة
لا يقتضى وقوع المأمور به لان هذه الجمل انما سبقت لبيان النعم الواقعة لبنى اسرائيل حتى قال صاحب اللباب
قوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه الانعام الثامن وايضا عصيانهم بتبديل القول انما وقع حين الدخول فلا
يصح احتمال العصيان بعدم الدخول فالدخول متحقق فالمراد اما باب القرية ان قيل بالدخول والا فباب القبة
واما القول بان عدم دخولهم بيت المقدس فى حيوة لا ينافى كون الباب باب بيت المقدس لجواز ان يراد
الامر بدخولها على لسان موسى عليه السلام ثم يموت فيدخلها قومه بعد موته فبعيد اذ الفاء فى قوله تعالى فبدل
الذين الاية للتعقيب فيقتضى ان تبديل القول الذى امروا به وقع حال دخولهم الباب عقيب ما امروا به
على لسان موسى عليه السلام فيستلزم ان يدخلوا الباب الذى امروا بدخوله فى حيوته عليه السلام على ان
المتكلم داخل فى خطابه ما لم يخصص فموسى عليه السلام داخل فى خطابه اذ لا قرينة على تخصيص قوم فلو كان
المراد الدخول باب القرية لزم دخولهم مع موسى عليه السلام وهذا هو المراد فى حيوته فلا ينفع القول
بانه يصح التعقيب بان يعقب الامر اول اجزاء المباشرة بالدخول وذلك بان يقع الامر على لسان موسى
موسى عليه السلام ويباشر القوم فى عقبه بالذهاب الى بيت المقدس ليدخلوها فيتوفى موسى فى اثناء
الذهاب قبل دخولهم ويقع دخولهم بعد موته عليه السلام والقياس على قوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء
ماء فتصبح الارض مخضرة الآية قياس مع الفارق اذ الامر هنا عام له عليه السلام كما عرفت فلا يفيد كون تحقق
المباشرة عقيب الامر واما كون مقدمة اخضرار الارض متحققة عقيب الانزال كاف فى ادخال فاء التعقيب
واجاب بعضهم بانه ان حمل التبديل على عدم امتثالهم لا منع من حمل القرية على بيت المقدس فالمراد بالباب
بابها فلا يلزم المحذور وهذا الجواب وان كان يدفع المحذور لكن لا يلايم كلام المص حيث قال بدلوا بما امروا به
من التوبة والاستغفار وكذا القول بانه من اين علم ان هذا الامر على لسان موسى عليه السلام لم لا يجوز ان يكون
جاريا على لسان يوشع بن نون فيكون المراد باب القرية التى هى بيت المقدس والامر بعد التيه فيتعين
كونه بعد وفات موسى عليه السلام بعيد اذ الكلام مسوق لبيان قول موسى عليه السلام حيث قال تعالى
واذ قال موسى لقومه يا قوم الاية وقال تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك الاية وكذا قوله تعالى واذ
استسقى موسى لقومه الاية فحمل قوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية على انه امر على لسان يوشع من قبيل
التعقيد الذى يجب صون النظم الجليل عنه كما لا يخفى على من له معرفة باساليب الكلام ومنشأ ذلك الاشكال
انه نقل المص فى سورة المائدة ان موسى وهرون ماتا فى التيه ثم دخل يوشع اريحا بعد ثلثة اشهر فاشتبه
ان الامر على لسان يوشع وقد عرفت ان السياق والسباق لا يلايمه **قوله** متطامنين مخبتين فالسجود
بالمعنى اللغوى قدمه لتبادره من الدخول فان المعنى اللغوى سهل حين دخولهم مجتمعين بخلاف السجود بالمعنى
الشرعى فانه صعب وان كان ممكنا ولهذا قال او ساجدين لله تعالى اشارة الى المعنى الشرعى قوله شكرا له قيد للاخير

ويحتمل كونه لمجموعين اى انهم كانوا مأمورين بالانحناء والتطامن ليكون دخولهم بالخشوع ولم يأتمروا وخلوا
متزحفين **قوله** اى مسئلتنا اى سؤالنا حطة اشار الى ان حطة على قراءة الرفع خبر مبتدأ محذوف
فذلك المبتدأ اما السؤال او امرك فلما ذكر الاول ذكر الثانى فقال او امرك حطة اى شانك يا ارحم الراحمين
ان تحط عنا ذنوبنا لاسيما للمعترفين ذنوبهم وقدم الاول لانه حال المتكلم والثانى حال المخاطب والاول
اهم مع ان فيه اظهار الذل والاحتياج وهى اى حطة فعلة اى مصدر للنوع كالجلسة والمعنى نوع من
الحط والعفو بحيث لا يبقى ذنب من الذنوب كما هو شان ستار العيوب ومن هذا ظهر وجه رجحان حطة
على الحط **قوله** على الاصل اذ النصب اصل فى المصدر والرفع عدول عنه ليفيد الاستمرار كما فى الحمد لله وهذا
العدول وان شاع فيما اذا كان الخبر بعد متعلق المصدر لكنه واقع فى غيره كما فى قوله تعالى فصبر جميل كما قيل
لكن الظاهر ان يقول قبل العدول لان الخبر بعد العدول ظرف مستقر لا متعلق المصدر **قوله** بمعنى حط عنا
ذنوبنا حطة حط ماض فى موقع الدعاء او خبر تفأُّلا وعلى كلا التقديرين سؤال الحط حاصل فيكون فى قوة
مسئلتنا حطة فيكون هذا اولى من تقدير تسالك حطة اما اولا فلا بقائه المصدر على اصله وهو كونه
مفعولا مطلقا ولو للنوع واما ثانيا فلافادة حصولها تفأُّلا **قوله** او على انه مفعول قولوا والمفرد يقع
موقع القول اذا اريد به مجرد اللفظ والى هذا اشار المص بقوله اى قولوا هذه الكلمة كما فى قوله تعالى
يقال ابراهيم وقول ابى حيان انه يشترط فيه ان يكون مفردا يؤدى معنى جملة نحو قلت شعرا فعلى هذا
يكون المأمور به خصوص هذا اللفظ لا يفيد فائدة تامة ولعل لهذا قيل ان الاوجه ان تنتصب باضمار
فعلها وينصب محل ذلك المضمر بقولوا ليكون مقول القول جملة مفيدة لا لان المقول لا يكون الا جملة
قوله جملة مفيدة شاهد على ما ذكرنا **قوله** وقيل معناه امرنا حطة اى فيكون المراد امر القائلين وشانهم
لا امر الله تعالى وشانه هذا قول ابو مسلم الاصفهانى زيفه لعدم ظهور تعلق الغفران وترتب فبدل
الذين الاية وان امكن ان يقال معناه ان نحط فيها رحالنا متمثلين لامرك وان يقال ايضا كانوا
مأمورين بهذا القول عند الحط فى القرية لمجرد التعبد ولما لم يعرفوا الحكمة بدلوه اذ لا يبعد ان يكون قولهم
نستقر فى هذه القرية عند حط القرية ونزولها فلا يمكن اذ الاستقرار عند الحط امر ثابت لا احتمال لخلافه
فكيف يسوغ لهم التبديل الا بتمحل وهو انه كان لمحض التعبد فحملوه على غير ذلك فتحقق التبديل بتبديل
وصف القول لا نفسه وجميع ذلك التمحل يفيد جواز هذا الاحتمال ولا يدفع ضعفه **قوله** بسجودكم
اشارة الى سببية الشرط للجزاء السجود سواء كان المراد به المعنى اللغوى او المعنى الشرعى سبب للغفران
وكذا الدعاء اى دعاء حط الذنوب هذا بالنسبة الى قراءة النصب ظاهر واما فى قراءة الرفع فلان قولهم
مسئلتنا حطة فى قوة الدعاء وقولهم امرك حطة متضمن للدعاء وكذا الكلام فى كونه مفعول قولوا
على ما بينا بل هذا قرينة على ما ذكرنا من ان معنى قولوا هذه الكلمة قولوا احطط ربنا حطة ولما كان السجود
والدعاء مستلزمين لدخول الباب بطريق الاقتضاء لم يتعرض له **قوله** قرأ نافع بالياء التحتانية وابن عامر
بالتاء الفوقانية قوله على البناء للمفعول قيد للقراءتين معا وقرأ الباقون بفتح النون وكسر الفاء على

البناء للمعلوم **قوله** وخطايا اى اصله خطايئ بتقديم الياء على الهمزة لانه جمع خطيئة من الخطاء ضد الصواب
لا ضد العمد كخضايع بالخاء والضاد المعجمتين جمع خضيعة وهو صوت بطن الدابة **قوله** ابدلت الياء الزائدة
لوقوعها بعد الف الجمع فصار خطائى فاجتمعت همزتان قيد بالياء الزائدة لان الياء الاصلية لا
تقلب فابدلت الثانية ياء لانكسار ما قبلها واذا اجتمع همزتان متحركتان ان كان احديهما مكسورة تقلب
الثانية ياء فصار خطائى بتقديم الهمزة على الياء ثم قلبت تلك الياء المقلوبة عن الهمزة الفا فصار خطاءا
وفى الجاربردى فصار خطاءى فهذا هو الذى يتعلق فيه باجتماع همزتين وسيأتى ان قياس ما وقعت
الهمزة فيه بعد الف باب مساجد وبعدها ياء وليس مفردها كذلك ان تقلب ياء مفتوحة وتنقلب الياء
الفا فصار خطايا ولهذا قال المص وكان الهمزة بين الالفين فابدلت ياء وفى الصحاح لخفائها بين
الالفين **قوله** وعند الخليل ان اصلها خطايئ بياء بعد الف ثم همزة قدم الهمزة على الياء ثم فعل بهما
اى بالهمزة والياء ما ذكر اى ثم قلبت الفا وكانت الهمزة بين الالفين فصار خطاءا فابدلت الهمزة ياء فصار
خطايا ومذهب سيبويه اقيس واصح كما فى الجاربردى ولهذا قدمه المص وقيل وهنا قول ثالث للفراء انه جمع
لخطية هدية وهدايا وعليه يتنزل كلام المص رحمه انتهى وما ذكرناه من ان قوله مذهب سيبويه هو المسطور
فى الجاربردى وان المص صرح حيث قال فعند سيبويه اه وسنزيد المحسنين السين للتاكيد كسين سنكتب
قوله ثوابا مفعوله الثانى فحذف ما زيد وذكر من زيد له مدحا بالاحسان واشارة الى علة الحكم جعل الامتثال
لامر الله تعالى اى قولهم حطة توبة للمسيء من بنى اسرائيل حيث قال نغفر لكم خطاياكم وجعل الامتثال المذكور
سبب زيادة الثواب حيث قال وسنزيد المحسنين ففهم منه ان قوله تعالى وقولوا خطاب لفريقى
المسيء والمحسن وقوله نغفر لكم وسنزيد تفريق لذلك الجمع ولو قيل ان معنى حطة حط عنا ذنوبنا حطة
على قراءة النصب ومسئلتنا او امرك حطة وهذا فى المسيء ظاهر فما وجهه فى المحسن قلنا ان المحسن لا يخلو
عن تقصير ما ايضا **قوله** واخرجه عن صورة الجواب الى الوعد اه اشار الى انه مثل المعطوف عليه جواب الامر
ولما ادخل السين المانع من الجزم لفظا وان كان مجزوما محلا كان فى صورة الاستيناف وان كان جوابا
للامر حقيقة وانما اوثر ذلك ايهاما بان المحسن بصدد ذلك اى بقرب ذلك الوعد ويستحقه وان فرض
عدم فعله وجه الايهام هو حيث لم يجعل الوعد بزيادة الثواب فى صورة الجواب كانه لم يلاحظ سببية الامتثال
المذكور لذلك الوعد وجعل وعدا على حياله وقيل يعنى لم يعطف على الجواب ايهاما بان المحسن بصدد ذلك
القول وان لم يفعله فيستحق الاجر الجميل فكيف اذا فعله وانه لا محالة يفعله فثبت الوعد لذلك من غير
جعله مرتبا على الشرط انتهى وهذا التوجيه يوافق قوله تعالى فى سورة الاعراف وهو سنزيد المحسنين بلا واو
فلا جرم انه استيناف للدلالة على انه تفضل محض فى مقابلة ما امر واتى لكن قول المص واخرجه عن صورة
الجواب الى الوعد كالصريح فى ان مراده انه عطف على الجواب والسين مانع عن الجزم فاخرجه عن صورة
الجواب لا عن الجواب ولو كان المراد ما ذكره القائل لقال واخرجه عن الجواب قوله وانه تعالى يفعل زيادة
الثواب للمحسنين لا محالة بمقتضى الوعد ولا بعد فى ان يكون المعنى وانه اى المحسن يفعل ما امر به

قوله بدلوا بما امروا به اى في الكلام حذفا اذ الذم انما يتوجه اليهم اذا بدلوا قولا قيل لهم لا اذا بدلوا قولا غير الذى قيل لهم فاشار المص الى ان فيه تقديرا اذ المعنى فبدل الذين ظلموا بالذى قيل لهم قولا غيره غاية انه عبر عنه بما امروا به فبدل هنا ليس بمعنى التغيير بل من بدل بخوفا امنا فيتعدى الى مفعولين احدهما بنفسه والاخر بالباء فالذى بالباء يكون متروكا والذى بغير الباء يكون ماخوذا فما قاله المص في سورة الفرقان من قوله او يبدل ملكة المعصية بملكة الطاعة ليس في محله اذ الاولى بملكة المعصية ملكة الطاعة كما نبه عليه الفاضل السعدى قوله بدلوا اى بدل الذين ظلموا بقرينة انه بصدد تفسير فبدل الذين ظلموا لا بمعنى انهم بدلوا جميعا كيف يظن ذلك مع قيد الذين ظلموا مذكورا في النظم الجليل احترازا عن المحسنين فانهم لم يبدلوا تبديلا بل صدقوا ما عاهدوا الله عليه صدقا جميلا كيوشع وامثاله قوله من التوبة والاستغفار بناء على المختار في تفسير حطة دون تغيير امر ناحطة ولكونه مرجوحا لم يلتفت اليه هنا قوله طلب ما يشتهون مفعول بدلوا بنفسه فيكون ماخوذا اذا روى انهم قالوا حنطة بدل حطة فالحاصل هو طلب الحنطة مثلا لا نفس الحنطة وعن هذا قال طلب ما يشتهون لا ما يشتهون وقيل تقديره فبدل الذين ظلموا قولا بغير الذى قيل لهم فحذف الحرف وانتصب بنزعه ومعنى التبديل التغيير كانه قيل فغيروا قولا بغيره لانهم قالوا بدل حطة حنطة ولم يلتفت اليه المص لان حذف الجر في مثله سماعى لا قياسى وايضا معنى التغيير هنا ليس بواضح اذ بقاء المادة معتبر في التغيير وهنا ليس كذلك فالباء داخل على المتروك وغير الباء هو الحاصل الماخوذ قوله كرره اى كرر ذكر ظلموا مبالغة في تقبيح امرهم لافادة التكرير التاكيد ولو قيل على ظالميهم عليهم لم يفد ذلك اذ الضمير يراد به الذات ولا يلاحظ الصفات فلا يوجد الاشعار بان الانزال عليهم لظلمهم واذا ذكر الظاهر اى ظلموا موضع الضمير يتحقق الاشعار لما اشتهر من ان التعليق بالمشتق وما في حكمه يفيد العلية قوله بوضع غير المامور به موضعه اى موضع المامور به فيه اشارة الى ان تبديل القول عبارة عن ترك القول المامور به واتيان قول اخر بدله اذ التبديل مشتق من البدل فلا بد من حصول البدل فظهر ضعف ما قيل ان تبديل القول قد يستعمل في المخالفة قال تعالى سيقول المخلفون الى قوله يريدون ان يبدلوا كلام الله الاية ولم يكن تبديلهم الا الخلاف في الفعل لا في القول فكذا هنا لما امروا بالتواضع وسؤال المغفرة لم يمتثلوا امر الله تعالى انتهى فان التبديل هناك بمعنى التغيير لقرينة صارفة عن المعنى المشهور دون هنا كما لا يخفى قوله او على انفسهم عطف على مقدر يستحب اليه الكلام اى لظلمهم مطلقا او على انفسهم تعديته بعلى مع انه متعد بنفسه كقوله تعالى ولكن كانوا انفسهم يظلمون لتضمنه معنى التعدى والفرق بين الوجهين ان في الاول لا يعتبر خصوص النفس لا ان يعتبر الغير وفي الثانى خصوص النفس معتبر فعدم ذكر المتعلق في الاول لقصد التعميم لكن فيه خدشة وهى ان وضع غير المامور به لا يكون الا الظلم على انفسهم ولا يتصور التعميم الا ان يقال التعميم مفهوما يكفى في التقابل ولا يقتضى الافراد المحققة وقال بعضهم المراد بالاطلاق في الاول ان لا يعتبر خصوص النفس لا ان يعتبر معها الغير فتدبر انتهى فح لا يحسن التقابل اذ المراد بالاول الظلم على انفسهم كما في الثانى لكن لم يعتبر خصوص

النفس وفى الثانى اعتبر ذلك وبهذا القدر لا يحسن التقابل فالتعويل على ما ذكرناه قوله عذابا مقدرا من السماء اى المراد بالرجز هنا العذاب ومن السماء متعلق بمحذوف ظرف مستقر وقع صفة لرجزا وكون المتعلق فعلا خاصا لا ينافى كونه ظرفا مستقرا اذا اقام القرينة على الفعل الخاص لا متعلق بانزل لان العذاب ليس نازلا من السماء بناء على ان المراد به الطاعون وهو ليس بنازل من السماء فلو كان المراد بالرجز الصاعقة مثلا لصح تعلق الجار بانزل وكونه مقدرا من السماء مع انه مقدر في الازل ان ظهور كونه مقدرا من السماء التى فيها اللوح وجه التقييد مع ان كل الاشياء مقدرة للتهويل وان ذلك الانزال كالامر الواجب لكونه مقتضيا بشوم ظلمهم والتجاوز عن الحدود بفسقهم فعلم من ذلك ان الانزال مجاز في الايصال اذ معناه تحريك الشئ من علو الى سفل تدريجيا كان او دفعيا ولو قيل هذا كقوله تعالى وانزلنا عليكم لباسا الاية وكان معناه وخلقناه بتدبيرات سماوية واسباب نازلة من السماء لم يبعد فعلق الجار بانزلنا وكذا قوله تعالى وانزل لكم من الانعام وانزلنا الحديد كما قاله المص في سورة الاعراف قوله بسبب فسقهم اشار الى ان الباء للسببية وما مصدرية ولفظ كانوا مقحم لكن الاولى بسبب كونهم فاسقين لان جمع الماضى مع المستقبل للاستمرار خاص بلفظة كان فلا وجه لاهداره مع تضمنه النكتة الرشيقة قوله فى الاصل اى في اللغة كالرجس ما يعاف عنه ويستقذر ثم نقل عنه الى العذاب الذى يتنفر عنه وهو المراد هنا كما صرح به فالنقل من قبيل نقل اسم العام الى الخاص او اسم المسبب الى السبب وهو الظاهر اذ الاول لا يخلو عن كدر وفي الحديث الطاعون رجز وبه فسر هالان اول وقوع الطاعون فيهم كما قيل ثم بيان سببية فسقهم للعذاب بعد الاشعار بكون الظلم سببا للانزال للتنبيه على ذلك الظلم الذى هو سبب الانزال منشاؤه فسقهم وخروجهم عن طاعة الله تعالى اى خروجهم الانهماك في الفسق الى الظلم المخصوص اعنى وضع غير المامور به موضع المامور فهنا تعليل للمعلل بالظلم حاصل بيان سبب الظلم سواء كان الفسق بمعنى الكفر او مطلق المعاصى ويجئ الاشارة الى ذلك فى قوله تعالى ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون وقيل هذا من قبيل التدرج في الارتقاء اعنى وقع الاشعار اولا بكون الانزال لظلمهم ثم وقع التصريح ثانيا بذلك معبرا فيه عن الظلم بالفسق فارتقى من الاشعار الى التصريح ولا محذور فيه اصلا انما المحذور في عكسه وان كان له جهة تصحيح انتهى وهذا غير متعارف عندهم اذ كون التعليق بالمشتق مفيدا للعلية كالصريحة مما صرح به ائمة الاصول فلا تدرج في الارتقاء اذ لا فرق بينه وبين ما صدر بحرف التعليل والفسق اعم من الظلم الذى اريد هنا كما عرفت واذ استسقى موسى اى واذكر الحال في الوقت المذكور فانه نعمة تاسعة من النعم المعدودة على بنى اسرائيل والسين للطلب على طريق الدعاء اى طلب السقيا قوله لما عطشوا فى التيه اشارة الى ان المختار كون ذلك الاستسقاء فى التيه وهو قول جمهور المفسرين وانكره ابو مسلم وقال هو كلام مفرد بذاته وقال ابن الخطيب وليس في الاية ما يدل على احد القولين واشار المص الى رد ذلك والقرينة ذكر عقب ذكر المن والسلوى فانهما فى التيه اتفاقا فكذا الاستسقاء وانما لم يذكر عقيب ذكر المن والسلوى بل ذكر دخول القرية والامر به مع انه بعد التيه قصدا الى تكثير النعم لما فى لما عطشوا لمجرد الظرفية بمعنى حين فلا جواب لها ولو قيل المعنى لما عطشوا في التيه

طلبوا الاستسقاء من موسى فاستسقى فجعل يكون له جواب لم يبعد **قوله** اللام فيه اى الحجر للعهد وكذا
اضافة العصا للعهد ايضا **قوله** على ما روى انه كان حجرا طوريا دليل للعهدية فانه لما كان حجرا طوريا
محمولا معه كان معينا عند المخاطب بهذا التعيين لانه فرد مخصوص من الاحجار الطورية ولعله كان
معلوما للنبى عليه السلام قبل نزول هذه الاية ولا قطع فيه ولذا بين احتمالا اخر والطور نسب اليه الحجر
لكونه مأخوذا منه مكعبا كالمربع لفظا ومعنى و قيل المكعب هو ما يحيط به ستة سطوح متساوية
متوازية ذراعا فى ذراع كالكيسانى واعترض عليه لما كان المكعب ما يحيط به ستة سطوح يلزم ان
يكون له وجوه ستة فعلى تقدير ان يكون من كل وجه ثلثة اعين يرتقى عدد العيون ثمانية عشر
والاسباط اثنى عشر فالصواب ان يقال مربعا كما قاله الزمخشرى ولهذا قال بعض المراد بالمكعب
المربع وجوابه ان احد سطوحه ينطبق الارض عند الوضع فلا ينتفع به والاخر يحاذى الهواء
فبقيت اربعة جوانب وقد عبر عنها بالاوجه فان الوجه جانب يوازيك فلا يصدق على ما يحاذى الارض وما يحاذى
الهواء واما على تقدير كونه مربعا ينطبق احد جوانبه على الارض فيبقى ثلثة جوانب بل يبقى جانبان
فلا يصح التعويل قيل هذا بناء على التفرقة بين المكعب والمربع فى الجسم ولا فرق بينهما نعم المكعب ما يحيط
ستة سطوح لكن المربع فى الجسم كذلك ايضا فانه عبارة عن الجسم الذى له اطراف اربعة وفوق وتحت فله
ستة سطوح فالطرف الاعلى والاسفل لا يعتبران وجها لما عرفته ولعدم ظهور المواجهة بهما وعدم التفرقة
بين المربع والمكعب مسلم ان اريد بهما المعنى اللغوى واما فى الاصطلاح فالفرق بينهما واضح على ما بين فى علم
الهندسة ولعل مراد من قال الصواب مربعا المعنى الاصطلاحى وهو المتبادر والمجيب اجابه باختيار
المعنى اللغوى نقل عن الجوهرى انه قال والكعبة البيت الحرام سمى بذلك لتربعه **قوله** وكان ينبع اى
يسيل الجدول حفيرة دون النهر وسعة المعسكر بضم الميم اسم مكان موضع اقامة العسكر اثنى عشر ميلا
معطوف على اسم كان وخبره وفى بعض النسخ اثنا عشر ميلا فى الجملة معطوفة على كانوا **قوله** او حجرا
اهبطه الخ عطف على حجرا طوريا وكونه معهودا بناء على انه معلوم له عليه السلام قبل النزول بهذا الوصف
اى كونه حجرا اهبطه ادم الخ او الحجر الذى فر الخ والكلام فيه مثل ما سبق نقل عن الطيبى انه قال روينا
عن البخارى ومسلم عن ابى هريرة ان رسول الله عليه السلام قال كان بنوا اسرائيل يغتسلون عراة
ينظر بعضهم الى سوءة بعض وكان موسى عليه السلام يغتسل وحده فقالوا والله ما يمنع موسى ان
يغتسل معنا الا انه ادر قال فذهب يغتسل مرة فوضع ثوبه على حجر ففر الحجر بثوبه فتبع موسى اثره
فقال ثوبى حجر حتى نظر بنوا اسرائيل الى سوءة موسى عليه السلام فقالوا والله ما لموسى من أُدْرة و
والادرة بضم الهمزة وسكون الدال المهملة والراء انتفاخ الخصية وكبرها ورجل آدر بالمد اصله ءادر
صفة مشبهة قوله عارموه عاقذفوه وعيبوه فاشار ليه الفاء لترتب الاشارة الى ما شوهد من
خاصة الحجر جبرئيل لجلاء اى الحجر فهو مضاف الى المفعول او حمل موسى فالاضافة الى الفاعل لتوقع منفعة
مثل ما رئى وقال فيه لك معجزة كذا قيل وفيه نظر **قوله** او للجنس عطف على العهد والمراد بالجنس العهد الذهنى

فانه من افراده لام الجنس عند المحققين وهذا اظهر فى الحجة اى على ان رسول الله لان الاعجاز
فيه اظهر لان فى الاحجار المتعينة احتمال اتصافها بخاصة تفيد ما ذكر بخلاف الجنس فانه فى اى فرد من
الحجر اذا ضربه العصاء انفجرت وكونه معجزة معناه من شانه كونه معجزة لانه معجزة بالفعل اذ التحدى
شرط فى المعجزة ولا تحدى هناك على انه اظهر للاسباط وهم ممن يؤمنون به وكذا الكلام فى المن
والسلوى وغير ذلك من الامور العليا الصادرة فى التيه فى يد موسى عليه السلام **قوله** قيل لم يأمره
تأييد لكون اللام للجنس فعلى هذا يناسب ان يقدم هذا على العهد ولو قيل انه لضعفه يحتاج الى التأييد
بخلاف الاول فكون اللام للعهد هو الاصل حيث امكن اعتباره وهنا كذلك فلا يعارضه ما ذكر فى التأييد
يجاب عنه بان قوله وهذا اظهر فى الحجة ظاهر فى متانته ورجحانه قوله كيف بنا كيف حالنا النازلة بنا لو
قضينا لو وصلنا الى ارض لا حجارة بها حمل حجرا اى حجرا ما لدفع ما وقع فى خاطرهم وتاليف لقلوبهم الضعيفة
والا فهو عليه السلام على ثقة منه تعالى حيث ضرب عصاه فى اى حجر كان وان الله تعالى يقدر على الحجر
كما يقدر على خلق الماء من الحجر فى مخلاته بكسر الميم الكيس الواسعة تعلق فى رأس الفرس ويقرب ما قيل
المخلاة ما يجعل فيه الخلاء بالقصر وهو الرطب من الحشيش وكان يضرب به اذا ارتحل فييبس هذا اية اخرى
حيث وقع الانفجار بالضرب واليبس الذى هو نقيضه مرة اخرى قوله ان فقد متعدى من باب ضرب
واما من باب علم فلازم **قوله** وكلمها اى الحجر والتانيث بتأويل الصخرة وفى نسخة وكلمه وهو ظاهر تطعك
مجزوم على انه جواب امر لعلهم يعتبرون كى يعتبرون ويعلمون انه خالق الماء والضرب سبب عادى
وجعل التكليم سبب عاديا ايضا لتفجر الماء **قوله** وقيل الخ عطف على مقدر قيل لا يقيد بالرخام وقيل من
رخام بخاء معجمة حجر لين ابيض او احمر او اصفر او زرزورى كل ذلك منقول من القاموس وكان
ذراعا فى ذراع اى مضروب فيه فيكون مربعا عبر عنه المص بالمكعب كما مر توضيحه وهذا قرينة على مراده
قوله والعصا عشرة اذرع الخ غير عبارة الكشاف حيث قال وقيل من اس الجنة طوله عشرة اذرع على
موسى عليه السلام الى ان قال وكان يحمل على حمار فان الاس اى الاساس يناسب الحجر وهو صفة العصى
فسهى فيه اى كان مراد صاحب الكشاف ان يقول وقيل كان العصا كذا وكذا فسقط من قلمه
لفظ العصا او من قلم الناسخ الاول وجهه ما ذكره النحرير التفتازانى قائلا والحمل على الحمار وان لم
يحسن فى العصاء ففى حجر له طول عشرة اذرع ابعد وهذا بحسب الظاهر وارد وان امكن دفعه بانه
خارق عادة ايضا اذ حمل الجسم الكبير على حيوان ضعيف خارق ايضا ولا يحتاج مثل هذا الى نقل من الثقات
لما صدر من نبى كليم ورسول امين او يحتمل الحمار كبير الجثة كالحمار فى مصر القاهرة او الحجر خفيفا كما قيل
ومن هذا حكم المص فيما انه حمل فى مخلاه **قوله** من آس الجنة بالمد رواية الآس شجرة معروفة وله اى الاس
تتقدان فى الظلمة ظاهره انه فى التيه كذلك وهذا لما ذكره فى سورة المائدة وكان الغمام يظلهم من
الشمس وعمود من نور يطلع بالليل فيضئ لهم ولعله رواية اخرى او فى غير التيه لكنه خلاف السوق
وتتقدان له عليه السلام وعمود لقومه لانهم ستمائة الف فلا يكفى شعلة العصا لهم وفيه تأمل

قوله متعلق لمحذوف المراد التعلق المعنوي يعني هذه الفاء اما داخل في جواب شرط محذوف فهو فاء
جزائية وتسمى فصيحة ايضا لافصاحها وابتنائها على ذلك المحذوف بحيث لو ذكر لم يكن الحسن مع حسن
موقع ذوقي لا يمكن التعبير عنه ومما يؤيد حسن موقعه ان فيه افادة المعنى الكثير بعبارة قليلة لكن في حذف
كلمة قد بعض نقصان ولاجل هذا مع ان في كثرة التقدير اخره صاحب الكشاف والمص نظرا الى ان الفاء
قوي الدلالة على المحذوف وكامل في الفصاحة والابتناء على المحذوف فما يدل على اكثر محذوف يكون فصاحتها
اظهر كما لا مال يؤدي الى الاستعجام وعدم الافهام لكن يرد على هذا الوجه ان ذلك يقتضي تقدم الانفجار على
الضرب لكون الجواب ماضيا مع قد اجيب تارة بان المراد فقد حكمنا بترتب الانفجار على ضربك وتارة بان
حرف الشرط في ان ضربت خلصت للماضي الداخل عليه قد التحقيقية لا الاستقبال وهذا ركيك لان خلوص
الماضي الواقع شرطا للماضي مختص بلفظ كان وحيث لم يذكر يراد مقدارا اي فان كنت ضربت فقد انفجرت
وسلاسة المعنى يقتضي الاستقبال فيكون الوجه الثاني مختارا وان اجاب ابو حيان رده بان حذف اداة الشرط
وفعله لم يسمع وانه لا بد من اظهار قد في الجواب الماضي واذا كان ماضيا فليس هو الجواب بل دليله نحو
ان جئتني فقد احسنت اليك اي لم ينكر ولم يستبعد لاني قد احسنت اليك وان كان الصحيح جوازه
كما نقل عن ابن مالك وابي البقاء وقدر التفصيل في قوله تعالى فتاب عليكم وهذه الاختلاف يوجب توهين
هذا الاحتمال ايضا وحيث امكن جعلها عطفا على المحذوف لا يصار الى غيره قوله او فضرب فانفجرت هذا مختار
السكاكي حيث فسر الفاء الفصيحة بانها التي تدل على محذوف غير شرط هو سبب لما بعدها والنكتة المختصة بهذا
المقام الدلالة على ان المامور لم يتوقف في اتباع الامر وان المطلوب من الامر هو الانفجار لا الضرب والايماء
الى ان السبب الاصلي هو امره لا فعل موسى عليه السلام وهذه النكتة غير مطردة بل هي مختصة بمثل
هذا ونظائره كثير في القران وتقدير المحذوف بالفاء في الوجهين اشارة الى سرعة الامتثال والمعنى فضرب
عقيب امرنا بلا توقف فانفجرت عقيب الضرب مع سببية الضرب لذلك الانفجار فالفاء الاولى سببية
والثاني فصيحة وفي عشرة ثلث لغات فتح الشين وكسرها وسكونها قوله كل سبط اشارة الى ان كلا هنا
لاحاطة النوع لا لاحاطة الافراد الشخصية بقرينة المقام والمعنى قد علم كل نوع وصنف من الاسباط
والقصة تدل على ان المراد بالناس ليس جميع الناس بل الناس الموجود مع موسى عليه السلام وهم
الاسباط وايضا تدل ثنتي عشرة عينا على ان المراد نوع سبط لا كل فرد فرد السبط هو الحافد يريد به
حفدة يعقوب عليه السلام وهذا مراد من قال السبط في بني اسرائيل كالقبيلة وهذا العلم حاصل لهم
بتعيين موسى عليه السلام وما قيل من شذوذ اثبات الهمزة في اناس انما هو مع الالف واللام كالاناس الا مينا
واما بدونها فشايع في فصيح الكلام والمشرب اسم مكان ويدل عليه قول المص عينهم وكونه مصدرا ميميا
بمعنى الشرب لا حاصل للعلم به وجملة قد علم حالية وذو الحال اثنتي عشرة وهو كقولهم جاءني زيد والشمس
طالعة فلا يحتاج الى تقدير العائد ولو كان صفة لاثنتي عشرة لاحتيج الى تقدير العائد وايضا الحالية
تفيد مقارنة العلم بالمشرب للانفجار دون الصفة وافراد العين في قوله عينهم لارادة الجنس ولفظة منها

والفاء فصيحة على التقديرين عند الاكثرين لافصاحها عن المحذوف وفصيحة على التقدير الثاني فقط عند السكاكي وهذا نزاع لا طائل تحته

اشار الى ان مثل هذه الحال تدل على هيئة الفاعل او المشتبه فقط وهي المقارنة وفيما نحن فيه المقارنة لطلوع الشمس العلم بالانفجار

في منها اما للابتداء او للتبعيض اي من بعض مائها قوله على تقدير القول اي قلنا لهم بلسان
نبيهم واما تقدير قال لهم موسى فلا يلايم السواق ان اريد من عند نفسه قوله
يريد ما رزقهم الله من المن والسلوى ناظرا الى الاكل وماء العيون ناظرا الى الشرب والامر
هنا يراد بهما المعنى الشامل للمباح والفرض وقيل الماء وحده وهذا مقتضى الكلام لعدم
التعرض للمن والسلوى في هذه وجعل الماء مما يؤكل بالنظر الى ما ينبت منه وهذا تكلف لا داعي له
اذ القصة من اولها الى اخرها قصة واحدة فما المانع من اعتبار المن والسلوى وحمل الاكل
على الحقيقة واما القول بانه اذا اريد بالرزق الماء وحده يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
ولا يدفع بكون من للابتداء لان ابتداء الاكل ليس من الماء بل مما ينبت منه فليس بوارد
على المص لان هذا الجمع جائز في مذهبه وانما يرد على الزمخشري لانه لكونه حنفيا لا يجوز
عنده الجمع بين الحقيقة والمجاز وانما التفصي عن ذلك الحمل على عموم المجاز والمعنى
كلوا واشربوا ما يطلق عليه لفظ الرزق فيتناول الماء وما ينبت منه فلا حاجة الى
الجواب بان من لا يتعلق بالفعلين جميعا وانما هو على الحذف اي كلوا من رزق الله واشربوا
من رزق الله فلا جمع فانه التزام حذف كثير بلا داع وعموم المجاز مما اتفق عليه الفريقان نعم
يمكن ان يقال انه مرضه لانه لم يكن اكلهم في التيه من زروع ذلك الماء على ما دل عليه ما بعده
وهو قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد الاية والقول بان هذا الماء
كما يروي العطشان يشبع الجوعان ضعيف لانه وان سلم كون ذلك الماء مشبعا ايضا مع انه
رواية ليست بثابتة ولو كثرا لا يطلق عليه الاكل لانه ايصال الجوف ما من شانه ان يمضغ
والماء ليس كذلك وايضا لو كان كذلك لما احتيج الى انزال والسلوى والاحتمال العقلي جار في المن
والسلوى فانهما كما يرويان العطشان يشبعان الجوعان على طريق خرق العادة فما هو
جواب القائل فهو جوابنا وفي قوله ما رزقهم الله تنبيه على ان الرزق ليس بمصدر بل بمعنى
المرزوق والعائد محذوف اي ما رزقهم منه قوله لا تعتدوا حال اشارة الى ان العثو كالاعتداء
والافضاء الى الفساد ليس بداخل في مفهومه وضعا نقل الامام الراغب عن بعض المحققين
ان العثا ليس بموضوع للفساد بل هو كالاعتداء في ان معناه مجاوزة الحد مطلقا فسادا كان
او لا ثم غلب في الفساد انتهى وكفى الراغب قدوة في مثل هذا المرام ومن وهم ان هذا مخالف لما
فهم من كتب اللغة اختصاص العثي بالفساد بحيث لا يستعمل في غيره لا غالبا ولا نادرا فقد وهم والمص
حمله على الاعتداء بقرينة ذكر مفسدين فانه لو حمل على ما هو الغالب وهو الافساد يكون الحال حالا
مؤكدة وان مجيء الحال المؤكدة بعد الفعلية خلاف مذهب الجمهور وان جوزه صاحب الكشاف
ومن تبعه والمص اختار مسلك الجمهور لانه هو الفصيح المشهور وعن هذا قال وانما قيده الخ
قوله لانه وان غلب في الفساد المطاوع للافساد ففيه تسامح والمعنى لانه وان غلب في الافساد

كمقابلة الظالم المتعدى بفعله فان تلك المقابلة تسمى اعتداء قال تعالى فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه الاية لكن المص ذكر هنا ان الاعتداء للمشاكلة حيث قال سمى جزاء الظلم
باسمه للمشاكلة فلا يتم مرامه هنا وانما يتم مرامه ان لوكان اطلاق الاعتداء عليه حقيقة
وليس كذلك فعلى هذا يكون مختار الزمخشرى حيث قال العثاء اشد الفساد فحمل
النهى على النهى عن التمادى فى الفساد والافساد كيف ماكان منهى فالاقتصار على النهى
عن الاعتداء فيه بالنظر الى حالهم لان المنهى ليس الا التمادى كذا فهم من الكشاف والافساد
لايخلو عن اعتداء ما وبعضهم اوعن الفرق بين العثاء والعثو بان الاول مختص بالفساد
والثانى اعم ورد انه بعد تسليم الفرق بينهما باختصاص العثى دون العثو بالواو لم لا
يجوز ان يكون لاتعثوا من الواوى دون اليائى نعم ان الزمخشرى جعله من اليائى
وقال العثى اشد الفساد فقيل لهم لاتمادوا فى الفساد فى حال افسادكم لانهم كانوا
متمادين فيه وقال المحقق التفتازانى يعنى ورود الكلام نهيا لهم عما كانوا عليه والا فالفساد
منكر منهى عنه كيف ماكان وقد ذكرناه آنفا **قوله** صلاحا راجحا والتشىٔ الذى يكون الصلاح
فيه راجحا على الفساد كيف يعد من الاعتداء فان مايؤدى الى الصلاح صلاح وان كان فى
صورة الافساد لغة كقتل الخضر الغلام وهدم دور المشركين واهلاك زروعهم فانه افساد
لغة صلاح شرعا لا افساد شرعا لان الافساد الشرعى يختص مايكون بغير حق واللغوى
عام له وبحق لكن المص نظر الى صورة الاعتداء فقال ومنه اى من الاعتداء الخ **قوله**
ويقرب منه الخ من العثى المدلول عليه لقوله تعالى ولاتعثوا غير انه مستثنى مما فهم من السوق
اى يقرب منه من كل الوجوه الا انه اى العيث يغلب فيما يدرك حسا كالقتل وخرق الشئ بغير حق
بخلاف العثى فانه اعم مما يدرك حسا وعقلا كالشرك ونحوه من الامور الباطنة يدرك عقلا
قوله ومن انكر امثال هذه المعجزات الخ نقل عن الراغب انه قال انكر ذلك بعض الطبيعيين
واستبعده وهذا المنكر مع انه لم يتصور قدرة الله تعالى فى تغيير الطبايع والاستحالات
الخارجة عن العبارات فقد ترك النظر على طريقته اذ تقرر عندهم ان الحجر المقناطيس يجر
الحديد وان الحجر المنفر للخل ينفره والحجر الخلاق يخلق الشعر وهو النورة وذلك كله عندهم من
اسرار الطبيعة واذا لم يكن مثل ذلك منكرا عندهم فغير ممتنع ان يخلق الله تعالى حجرا يسخره لكل
لجذب الماء من تحت الارض انتهى اذا عرفت هذا فجواب المص من قبيل الجدل الذى امر به
رسوله عليه السلام حيث قال تعالى وجادلهم بالتى هى احسن الاية فمن غفل عن ذلك الامر الجليل
قال هذا التوجيه من خطرات وساوس الفلاسفة الذاهبين الى اسناد الاثار الى الطبايع
ومذهب اهل الحق ان الكل مستندة الى الله تعالى والاسباب الظاهرية عادية انتهى ايراد خطرات
وساوس الفلاسفة لدفع شبهات الفلاسفة امر جيد شايع بين الائمة الكرام ونطق

بحسنه

بحسنه القران المبين وان كون الكل مستندة الى الله تعالى ماصرح به المص فى كتابه فى مواضع شتى
وان القاء ذلك الى من لم يعتقد به لايجدى نفعا والطبيعيون ينكرون ذلك فلاجرم ان الكلا
الزامهم لايكون الا بمقدمات مسلمة فمن لم يفهم ذلك فليتهم وجدانه والحجر الذى يسخره
الله تعالى لجذب الماء من تحت الارض قد يتخلف عنه لمانع فلاضير فيه بخلاف الحجر النافر
من الخل فانه ينفر عنه مادام يلاقيه والحجر الحلاق والجاذب للحديد كذلك فان عادة الله تعالى
جرت فيها على دوام ترتب تلك الخاصة عليها وان امكن التخلف ونحو ذلك من الاسباب
وحصول الماء وان كان بمحض القدرة الالهية لكن ربط المسبباب بالاسباب مما جرت
عادة الله تعالى عليه **قوله** وبوحدته عطف على الضمير المجرور فى به اى يريدون بوحدة
الطعام نفى التبدل والتغير فكانهم قالوا لن نصبر على طعام غير متبدل ولامتغير فذكروا
الملزوم وارادوا اللازم اذ عدم التغير لازم للواحد فوحدته على نهج واحد وعدم
تبدله بحسب الاوقات كما يقال طعام مائدة الامير واحد مع انه الوان شتى بقرينة ذكر
الامير بمعنى انه لايتبدل بحسب الاوقات واما كونه واحدا باعتبار النوع وهو كونه طعام
اهل التلذذ او طعام بلامؤنة كسب فخلاف الظاهر ولذلك اجموا اى كرهوا وكرا اهتهم
مستفادة من قولهم لن نصبر على طعام واحد الاية **قوله** اوضرب اى نوع واحد اى
او يريدون بوحدته وحدة نوعية مع تعدد شخصه قوله لانهما اى المن والسلوى طعام
اهل التلذذ اشارة الى ان منشا وحدة النوع وصف عرضى لانهما متحدان فى النوع كما
هو المشهور فالوحدة على كلا الوجهين مجاز والفرق بين الوجهين مع ان منشا الوحدة
وصف عرضى فيهما هو ان الوصف فى الاول عدمى اى عدم التغير وفى الثانى وجودى اى
كونهما ناعمين لذيذين وكونهما طعام اهل التنعم قوله فلاحة اى حراثتين فنزعوا اى
اشتاقوا الى عكرهم بكسر العين وسكون الكاف والراء المهملة العادة والطبيعة واشتهوا
عطف تفسير لنزعوا والفوه من الالفة كالتفسير لعكرهم فلاحة بضم الفاء وتشديد
اللام وبالحاء المهملة والتاء جمع فالح من فلحت الارض اذا شققتها للحرث **قوله** سل لنا
بدعائك لما كان الدعاء بمعنى النداء والرغبة الى الله تعالى وهو بهذا المعنى لايصير سببا للترتب
الاخراج عليه ضمنه بالسؤال وجعل المضمن اصلا ليصح الجزم فى جوابه ولو عكس وقيل فادع لنا
سائلا لنا لايظهر كونه يخرج جوابا له الا بملاحظة المضمن وهو سائل وهذا غير متعارف فى
كلامهم ولو قيل مراد المص بيان حاصل المعنى لا التضمين فان الدعاء لهم سؤال لهم والمعنى
فادع لنا ربك ان يخرج لنا ولهذا قدم لنا على ربك مع انه لكونه مفعولا به صريحا يستحق
التقديم **قوله** يظهر لنا الخ فان الاخراج تحريك الشئ من الداخل الى الخارج فان كان ذلك
من الخفاء الى الظهور كان اظهارا او من العدم الى الوجود يكون ايجادا وما نحن فيه كذلك لكن

الجمع بين الاظهار والايجاد لايخلو عن كدر اذ الاظهار يقتضي الوجود مع الخفاء والايجاد
يقتضي العدم فالاولى الاكتفاء بالايجاد ويؤيده قوله التكوين اخراج المعدوم من العدم
الى الوجود ولم يقولوا اظهار المعدوم الخ الا ان يقال المراد بالخفاء العدم فقوله يوجد
عطف تفسير له وهذا اولى مما يقال انه لما كان الاخراج بالمعنى الحقيقي يقتضي مخرجا عنه وما
يصلح له لنا هنا هو الارض وبتقديره يصير الكلام سخيفا حمله على المعنى المجازي اللازم له
وهو الاظهار وفسره بالايجاد اشارة الى انه بطريق الايجاد لا بطريق ازالة الخفاء فان الحمل
على المجاز غير منفهم من كلام المص لانه اشار الى ان المخرج عنه هو كتم العدم فالاخراج على
حقيقته **قوله** بانه جواب فادع كما في قوله تعالى قل لعبادي الذين امنوا يقيموا الصلوة الاية
فان الشرط لا يلزم ان يكون علة تامة لحصول الجزاء بل يكفي في ذلك توقف الجزاء عليه وان كان
متوقفا على شيء اخر نحو ان توضأت صح صلوتك والى ذلك اشار بقوله فان دعوته الخ اي
فان دعوته سبب الاجابة قصد السببية ومفعول فادع لنا ربك الاخراج **قوله**
من الاسناد المجازي وهو المشهور قوله واقامة القابل اشارة الى الملابسة بين الفاعل
الحقيقي والفاعل توضيحه ان الانبات فعل الله تعالى على المذهب الحق فان معناه خلق النبات
وايجاده فهو راجع الى صفة التكوين حتى نص اهل البلاغة ان قول الموحد انبت الله البقل
مما يطابق الواقع والاعتقاد معا فمن قال الانبات على طبيعة الارض في تربية البذر ومادة
النبات بتسخير الله تعالى وتدبيره وذلك امر آخر وراء ايجاده وايجاد اسبابه والعلل انما يسند
حقيقة الى من باشره لا الى من خلقه واوجده فقد سهى فان هذا يلايم مذهب الطبيعيين
اذ كون المنبت والمولد والمصور ونحو ذلك حقيقة المباشر باسباب هذه الاعمال لا الباري
تعالى مذهبهم لا مذهب اهل الحق فالانبات والتوليد والتصوير كلها افعال الله تعالى بوقوع
الاسباب الظاهرة واما مثل القطع والقتل وغير ذلك لما كان صادرا عمن هو كاسب وللكسب
مدخل ما في حصول الفعل صار نسبة ذلك من القطع وغيره الى الكاسب حقيقة والى الخالق
تعالى مجازا بخلاف طبيعة الارض ونحوها فانها قابلة محضة لا يتصور فيها كسب فلا ريب في ان
اسناد الفعل اليها مجاز عقلي واما الاشكال بان القابل للانبات هو الحبة لا الارض والارض محل
الانبات فمدفوع بان الحبة بمنزلة النطفة والارض بمنزلة الام فالحبة مادة والارض قابلة على
ان القابل كثيرا ما يستعمل في المحل **قوله** تفسير وبيان لما هو المراد من البعض الدال عليه من التبعيضية
وقع موقع الحال فيكون ظرفا مستقرا فيكون المعنى يخرج لنا بعضا من بقلها وغيره فيفيد ان المطلوب
اخراج بعض هؤلاء لا جميع هؤلاء لعدم استقامة ارادته وكذا الكلام في كونه بدلا وقيل بدل
فيكون الظرف لغوا متعلقا بيخرج نقل عن ابي حيان انه اذا جعل بدلا فلا بد من اتحاد معنى من فيهما مرضه لان
المبدل ح يكون في حكم السقوط وهو مقصود والقول بان المبدل منه قد يكون مقصودا ايضا يفيد الصحة

ولا يدفع ضعفه **قوله** والمراد به اطايبه جمع اطيب من الطيب التي تؤكل اي من شانها ان تؤكل لا الخضر
مطلقا بقرينة قولهم لن نصبر على طعام واحد فالمراد ما يؤكل مع الطعام من الخضر ويقرب منه ما قيل والبقل ما انبته
الارض من النجم اي ما لا ساق له وجمعه بقول والفوم الحنطة قاله العطاء ويقال للخبز اما حقيقة او مجازا لكونه
لكونه متخذا من الفوم وهو الحنطة لكن هذا ليس مرادا هنا لان الانبات من الارض وذكره مع البقل وغيره
يأبى عنه ولهذا قال ويقال ولم يقل وقيل الخ الا ان يرتكب المجاز فيصح ان يكون مرادا هنا قوله ومنه اي من
الفوم بمعنى الخبز قولهم فوموا لنا اي اختبزوا اذ لا معنى لارادة الفوم بمعنى الحنطة والظاهر ان المراد
مطلق الخبز لا خبز الحنطة على ما نقل عن حواشي الكشاف ولو اريد خبز الحنطة صرفا للمطلق الى الكمال
لم يبعد وقيل الثوم قاله الكلبي مرضه وان كان هذا اوفق بالعدس والبصل لان قولهم لن نصبر على طعام
واحد يدل على ان سؤالهم طعام اخر واذا حمل على الثوم كان المذكور كله من البقول والحبوب التي تخلط
بالطعام فلا يلايم غرضهم فالمراد به الحنطة والثوم داخل في البقل ورجحه الطيبي قائلا لان العدس تطبيخ
بالثوم والبقل وقال النحرير التفتازاني ايضا اذ يجمع مع العدس في الطبخ والاكل الثوم لا الحنطة وان
كانت من الحبوب كالعدس وجوابه ما مر وجه ترتيب النظم انه ذكر اولا ما يؤكل بلا عاج نادر ذكر بعده ما
ما يعالج به في الاغلب وقدم الاولان لانهما كالبسائط ثم ذكر ما هو بمنزلة المركب لما يعالج بالنار فقدم الاشرف
فانتظم على احسن انتظام بلا اختلال في بيان المرام **قوله** اي الله اي خاطبهم بواسطة النبي عليه السلام
قدمه لان الحكم بان هذا الطلب يستلزم الاستبدال الذي لا يليق للعاقل ان يطلب انما هو من الله تعالى
وليس من شان موسى عليه السلام الا بالوحي من الله تعالى ثم جوز كون القائل موسى عليه السلام لما من
انه ما نطق في مثله الا بالوحي فالمعنى متحد لكن تعرض للاحتمالين بناء على الروايتين كما نقل عن التيسير
وجملة قال استيناف كانه قيل فماذا قال موسى عليه السلام حين قالوا ذلك فاجيب بذلك ولذا
اختير الفصل والجملتان وهما اتستبدلون واهبطوا الحكيتان فالاولى للتوبيخ والانكار للوقوع والثانية
امر لهم لاعطاء مسؤلهم ولما تغاير الجملتان في الغرض المسوق له لم يعطف الجملة الثانية على الاولى
وان كان الجملتان انشائيتين والقول بان الجملة الاولى خبر معنى لان الاستفهام للانكار ضعيف
هذا اذا كان الجملتان من كلام موسى عليه السلام او من كلامه تعالى وعلى هذا يكون الوقف على خير
كافيا وان جعل احدهما من كلام موسى عليه السلام والاخرى من كلامه تعالى فوجه الفصل ظاهر
ويكون الوقف على خير تاما كذا نقل عن الكواشي الوقف التام هو الوقف على الكلام الذي لا تعلق له لما
بعده لا مبنى ولا معنى وان كان له تعلق لما بعده معنى لا لفظا فالوقف كاف وقد مر ان حكاية
قول الاخر بعد حكاية قول قائل جائز عند عدم الالتباس في حكاية قوله تعالى اهبطوا بعد قوله قال اي
موسى لا يورث التشويش لظهور المقصود **قوله** اقرب منزلة وهذا يستلزم اخسية القدر
ولهذا عطف عليه وادون قدرا عطف تفسير وكانه اشار الى اصل المعنى في الجملة مع المعنى المجازي
ولذا واصل الدنو القرب في المكان اي هو اصله للتفاوت في الامكنة يقال لمن هو احط مكانا من الاخر دون

ذلك فهو ظرف مكان مثل عند لكنه ينبئ عن دنو كثير والخطاط قليل يوجد كلاهما في قوله واصل الدنو
القرب في المكان فاستعيرت في الخسة تشبيها للقرب المعنوي بالقرب المكاني في مطلق القرب لان
الامور الخسيسة قريب التناول كما ان الامور الشريفة بعيد الوصول وصعب التناول وعن
هذا شبه البعد في الشرف بالبعد في المكان فاستعير له فقيل بعيد المحل اي رفيع المحل والقدر وقيل
بعيد الهمة اي علو الهمة وهو لا يكون الا من السادات كما قيل عادات السادات سادات العادات
قوله وقرئ ادنأ من الدناءة اي وهو مهموز من الدناءة كما ان الاول معتل من الدنو او مقلوب
من الدنو فاصل ادنى ادون فقلب فصار ادنى لكن المص اختار الاول فاحتاج الى الاستعارة ولو اختير
الثاني فلا حاجة الى الاستعارة لكن القلب لكونه خلاف الظاهر لم يلتفت اليه وجه كون طلبهم استبدالا
مع انهم طلبوا ضم ذلك اليه حيث قالوا لن نصبر على طعام واحد هو اشارة الى انه تعالى اذا اعطاهم
ما عينوه في السؤال منع عنهم المن والسلوى فلا يجتمعان وبهذا الاعتبار كانهم طلبوا التبديل فكلا
فالاستبدال بالنظر الى الوقوع ونفس الامر وان لم يقصدوا لكن لما كان طلبهم ذلك مؤديا الى التبديل
عد ذلك استبدالا وله نظائر كثيرة كقوله تعالى هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل الآية
والعاقل لا ينظر الى العذاب لكن لما كان متعاطيا لاسبابه فكانه انتظر الى نفس العذاب فكذا هنا
بالذي هو خير الباء داخل على المتروك قوله يريد به المن والسلوى فالافراد في الموصول باعتبار
تعبيرهم بطعام واحد قوله وعدم الحاجة الى السعي اي الى السعي في حصوله وان احتاج الى السعي في طبخه
وذبحه وان كان نزل مطبوخا او مشويا فعدم الحاجة على اطلاقه والظاهر ان خير بمعنى اصل الفعل او مخفف خير
بالتشديد قوله انحدروا اليه فيه اشارة الى ان الهبوط لا يختص بالنزول من المكان العالي الى
الاسفل بل قد يستعمل في الخروج من ارض الى ارض مطلقا وهذا الاستعمال مجاز اذ الظاهر ان
الهبوط النزول من العلو الى السفل وهبط يكون لازما ومتعديا وهنا استعمل لازما والظاهر
ان هذا الامر من الله تعالى على لسان موسى عليه السلام سواء كان فاعل قال هو الله تعالى
او موسى عليه السلام او هذا الامر من موسى بالوحي لكن الامر اما امر تعجيزي كقوله تعالى فأتوا
بسورة من مثله اي اهبطوا مصرا ان قدرتم على الهبوط فان المختار عند المص انهم كانوا محبوسين
في التيه في حيوة موسى عليه السلام وان موسى وهرون ماتا في التيه واما امر للاباحة على لسان
يوشع او امر اباحة على لسان موسى عليه السلام اذ الرواية الصحيحة هي انهم خرجوا من التيه في حيوة
موسى عليه السلام وهبطوا الى اريحا من الارض المقدسة وهذا مختار البعض لكنه مخالف لمرضي المص في
سورة المائدة لما بينا آنفا واما القول بانه ولو سلمنا انهم لم يخرجوا من التيه في حيوة موسى عليه السلام
فلم لا يجوز ان يكون على لسان موسى عليه السلام في اواخر ابتلائهم بالتيه ويتوفى موسى ع م في اثناء شروعهم في الهبوط
الى المصر قبل الوصول اليه فضعيف اذ الاعتبار حال الامر وفي تلك الحال كانوا محبوسين فيه في اشتمال هذه
الجملة النعم كالجمل السابقة باعتبار انهم كانوا ممنوعين عن مثل هذه المشقة في تحصيل المعيشة وهذه

نعمة

بل نعمة جسيمة وان كانت في صورة التوبيخ وبهذا يظهر كون هذا من تعداد النعم على بني اسرائيل بل الحمل
على التعجيز اولى من حمل الامر على الاباحة في الاشارة الى النعمة قوله يقال هبط الوادي هذا متعد
وهبط منه وهذا لازم وقرئ بالضم اي بضم الهمزة والباء من باب نصر والمصر البلد العظيم اي بلد كان واليه
ذهب جمهور المفسرين فلذلك صرف قوله واصله اي اصل المصر على تقدير كونه عربيا وهو الراجح عند المص
الحد بين الشيئين اي الحد الفاصل بين الشيئين ولهذا قيل اشترى الدار بمصورها اي حدودها فاطلق
على البلد العظيم لانه محصور محدود بالسور ونحوه وهذا من قبيل تسمية الشيء باسم ما يشتمل ذلك
الشيء عليه قوله وقيل اراد به العلم وهو مصر فرعون الذي اخرجوا منها نقل هذا عن ابي مسلم لكنه ضعيف
نقل عن التيسير انه قال الاظهر انهم لم يؤمروا بهبوط مصر فرعون فانه تعالى قال يا قوم ادخلوا الارض
المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم يعني لا ترجعوا الى مصر فلم يرجعوا اليها وان ملكوها
انتهى ولو سلم رجوعهم اليها فلا يسلم كون ذلك في حيوة موسى عليه السلام والامر بالهبوط على لسانه
كما عرفت وانما قال صاحب التيسير الاظهر لان الامر كما عرفت كونه للتعجيز اظهر فيجوز كونهم مأمورين
بهبوط مصر فرعون اظهارا لعجزهم فالمراد اهبطوا من التيه الى العمران والى اي بلد من بلاد الشام
قوله وانما صرف جواب سؤال مقدر على تقدير العلمية اي ان فيه علتين العلمية والتأنيث على كون
المراد به العلم والمصر المعين والظاهر عدم الصرف فلم صرف اجاب بجوابين الاول انه صرف لسكون وسطه
ولحصول الخفة بسببه كهند كما تقرر في موضعه والثاني على تاويل البلد فلا تأنيث وان جعل اسم
جنس فلا يستبح ويؤيده اي يؤيد انه اراد به العلم وانما صرف لما ذكر انه غير منون في مصحف ابن مسعود رض
حيث لم يكتب الالف بعد الدال على التنوين في حالة النصب وما وقع في مصحف ابن مسعود رضي الله تعالى عنه
وان لم يكن متواترا لكنه لا يتقاعد عن التاييد قوله وقيل اصله مصرائيم بيائين على وزن اسرائيل
اسم اعجمي لبانيه وسمي به المبني كما قيل في مدين وهو بناه مدين بن ابراهيم عليه السلام فسمي باسمه
فعرب اي جعل مستعملا في لغة العرب بحذف اخره وانما صرف لعدم الاعتداد بالعجمة لوجود التغيير و
والتصرف فيه ويخدشه انه غير منصرف في مواضع كثيرة من القران فالاحسن ان يقال ههنا انه اراد به
غير معين فلا يكون علما فلا تأثير للعجمة بدون العلمية وما وقع غير منصرف فالمراد المعين فيكون علما
حال نقله الى العرب فيؤثر العجمة مع العلمية فيكون غير منصرف ومرضه لان التعريب خلاف الاصل فالاولى
كونه عربيا اصله الحد المذكور كما في الصحاح والمصر الحد والحاجز بين الشيئين وانشد وجاعل الشمس
مصرا لا خفاء به قوله بين النهار وبين الليل قد فصلا وما هو معرب لا يتعرض ارباب اللغة لبيانه قوله
احيطت بهم لما والاحاطة الاخذ بجوانب الشيء واشتماله عليه قيل وكان الظاهر احاطت بدل احيطت لان الذلة
محيطة بهم لا محاطة لكن المص قصد بهذا اما القلب فمعنى احيطت بهم احاطة القبة بمن ضربت عليهم
احيطوا بها كذلك لنكتة اما لفظا فمطابقة المفسر واما معنى فالتنبيه على ان المستعار له حقيقة التثبيت
لا الاحاطة كما صرح به في المفتاح وذا لا يتفاوت باعتبار كون الذلة محيطة او محاطة والتنبيه على انهم

بلغوا في اتصاف الذلة والمسكنة مبلغا بحيث يكونون محيطين بالذلة والذلة محاطة بهم ولتضمنه هذا
الاعتبار اللطيف حسن هذا القلب وقيل الاحاطة قد يكون متعديا كما يكون لازما والظاهران ما ذكره
المص حقيقة او بتضمين الجعل فيتعدى الى الذلة بنفسها والى المحاط بهم بالباء فيفيد التركيب ان الذلة
محيطة لا محالة كما سياتي في ال عمران فكان ما له عين ما ذكره الزمخشري جعلت الذلة محيطة بهم مشتملة عليهم
فاذا جعلت الهمزة في احيطت بهم للتعدية يكون المعنى جعلت الذلة محيطة بهم وهذا الكلام مما اخترعه
الفاضل الخيالي وسره ان الهمزة لتعدية حاط بمعنى احاط الذي هو اللازم اذ قد عرفت ان احاط من
باب الافعال قد يكون متعديا كما يكون لازما وما ذكره في تفسير احيطت بهم من قوله جعلت الذلة محيطة
اسم فاعل من احاط اللازم فالظاهر ان يقال جعلت الذلة حائطة لكن لما كان الحائط والمحيط اللازم
بمعنى واحد فسر بما ذكر اخذا بالحاصل وللاشارة الى هذا قال الفاضل الخيالي اي جعلت الذلة حائطة محيطة
خياطة واحاطة مثل احاطة القبة فح الباء في بهم للتعدية لا للسببية وما ذكر اولا بناء على ان احيطت
في كلام المص من احاط اللازم والباء للسببية فح الظاهر ان يقال احاطت بهم لكن جعلت مبنيا للمفعول
بطريق الحذف والايصال فيفيد ان الذلة محاطة بسببهم فيحتاج الى القول بالقلب لتضمنه اعتبارا لطيفا
ولما كان اعتبار القلب مشتملا على المبالغة كما عرفت حسن حمل الاحاطة على استعمال اللازم فلا وجه لما قيل ويكون
الاحاطة متعديا ايضا وقد غفل عنه كثير فوقعوا فيما وقعوا انتهى ولم يقع الغفلة عن كثير بل نبهوا على
كونه متعديا ايضا وقال مولانا خسرو ان قوله احيطت من قبيل الحذف والايصال ان لم يستعمل احاط
متعديا والا فعلى ظاهره والباء في بهم ومن للسببية لا للتعدية الى اخر ما قال مع انه ممن وقعوا فيما
وقعوا بل المناسب الحمل على اللازم تحصيلا لهذا الامر اللطيف المشتمل على البراعة والبلاغة واما الحمل على المتعدي
مع انه قليل الاستعمال بالنسبة الى اللازم فهو خال عن هذه النكتة الانيقة والدقة الرشيقة واورد البعض
على الخيالي بانه يتوقف على ثبوت احاطه متعديا بمعنى جعله حائطا ولم نجده في كتب اللغة انتهى وما ذكره
الفاضل الخيالي فهو داخل في تحت قاعدة كلية حيث قالوا ان همزة الافعال اذا كان للتعدية يتضمن معنى
الجعل فمعنى اذهب جعله ذاهبا واخرج وادخل جعله خارجا داخلا الى غير ذلك وكتب اللغة لم يبين فيها المواد
الجزئية كليا بل كثيرا ما يكتفي بما علم من القاعدة الكلية ولو ثبت فيها انه لا يقال احاطه بمعنى جعله حائطا لاختل
ح بيان الخيالي ثم الاحسن ما يقال في بيان الاستعارة ان الاستعارة تمثيلية شبه الهيئة المنتزعة من بني
اسرائيل وعروض المذلة والمسكنة على وجه الكمال بحيث لا يتخلصون عنهما بوجه بالهيئة المنتزعة من القبة
والخيمة وضربها على من فيها بحيث لا يقدر على الخروج عنها بسبب فقد المخرج والنفوذ فاستعمل اللفظ المركب
الموضوع للمشبه بها في المشبهة فلا مجاز في مفرداته وجه الشبه الاحاطة المحسوسة في المشبه بها والمعقولة
في الهيئة المشبهة وقيل شبه تثبيت الذلة عليهم بضرب القبة الثابتة على المضروب عليه ووجه المشبه
الاحاطة والشمول وهذا ما في المفتاح حيث قال المستعار منه ضرب الخيمة وما شاكلها وانه امر حسي والمستعار له
التثبيت وانه امر عقلي ومنهم من قال انه شبه عموم الذلة لهم باحاطة القبة ووجه الشبه الاحاطة الداخلة

في مفهوميهما او اللزوم قوله او الصقت بهم لما ذهب اكثر حواشي الكشاف ان الوجه الاول على الاستعارة
المكنية بان يشبه الذلة والمسكنة بالقبة المضروبة عليهم واثبات الضرب استعارة تخييلية فلا استعارة
في ضربت او ضربت استعارة تحقيقية تبعية لمعنى الاحاطة والشمول وهذا الوجه على الاستعارة التبعية
بان يشبه الزام الذلة والمسكنة لهم بضرب الطين على الحائط واختار صاحب الكشف كون كلا الوجهين
على الاستعارة بالكناية اما الاول فقد عرفته واما الثاني فبان يشبه الذلة والمسكنة بالطين المضروب على
الحائط ثم ان الاكثر ذهبوا الى ان الضرب في الاول استعارة تخييلية اي اثبات الضرب استعارة تخييلية ولا
استعارة في ضربت وهذا هو المشهور بين الجمهور وذهب بعضهم الى ان ضربت استعارة تبعية لمعنى الاحاطة
والشمول في الوجه الاول وللالزام والالصاق في الثاني وقرينة للمكنية كما مر توضيحه في قوله تعالى الذين
ينقضون عهد الله الاية وهذا مختار الزمخشري ثم الاستعارة المكنية على مذهب صاحب الكشاف المشبه به
المرموز اليه بذكر لازمه وهنا القبة المضروبة المرموز اليه بذكر الضرب مستعارة للذلة والمسكنة كما ان الاسد
المرموز اليه بذكر الاظفار في قول الهذلي واذا المنية انشبت اظفارها مستعار للمنية والظاهر من بيان
ارباب الحواشي ان المكنية تشبيه الذلة بالقبة عنده مع انه خلاف مذهبه والمراد بالقبة الخيمة هنا وان كان
اصلها ما يكون فوق الخيمة يتخذها الرؤساء وهنا احتمال آخر وهو كون الكلام كناية عن كونهم اذلاء
متصاغرين بدون اعتبار مجاز واستعارة فيكون من الكناية المطلوب بها نسبة وثبوت امر لامر
كما في قول الشاعر ان السماحة والمروة والندى في قبة ضربت على ابن الحشرج وما قيل وعلى الوجهين كان
فالكلام كناية عن كونهم اذلاء متصاغرين فمسامحة وميل الى حاصل المعنى والا فجمع الكناية المصطلحة مع
الاستعارة مما لا يعرف في علم البيان ثم في قوله تعالى وضربت عليهم الذلة الاية التفات من الخطاب الى الغيبة
تبعيدا لهم عن عز الخطاب وان امكن حمله على العتاب كما في قوله تعالى فان لكم ما سألتم مع ان اهبطوا يقتضيه
قوله مجازاة لهم علة لقوله ضربت واشارة الى خلاصة قوله تعالى ذلك بانهم كفروا وايضا قوله ذلك بانهم
كفروا اشارة الى الامور الثلثة وبيان لسببهم ومجازاة علة لضرب الذلة والمسكنة فلا استغناء عنه وايضا
الكفر المذكور في الاية الكريمة الكفر الحقيقي وما ذكره المص كفران النعمة فلا اشكال قوله واليهود في غالب
الامر لا اشارة الى ان المراد بالضمير الغائب وان كان اصحاب التيه بطريق الالتفات لكن الحكم عام لهم
ولمن بعدهم الى يوم القيمة اما لان من بعدهم ابناءهم وهم على اثر اباءهم في الاغلب او لانهم سلكوا
مسلك اباءهم بارتكابهم ما يؤدي الى ذلهم وفقرهم وقيل واليهود وضع موضع المضمر اشارة الى نكتة
ايراد الضمير الغائب في عليهم وهو انه راجع الى جميع اليهود شامل للمخاطبين في قوله فان لكم ما سألتم
ولمن ياتي بعدهم الى يوم القيمة وليس من قبيل الالتفات انتهى ولا يخفى ان هذا يخل بالارتباط اه
اذ الكلام في ارباب التيه قوله مخافة ان يضعف جزيتهم وفي اللباب ومن قال ان الذلة هي الجزية
لم يصب لان الجزية لم تكن مضروبة حينئذ وقال بعضهم هذا من باب المعجزات لانه عليه السلام اخبر
عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم ووقع الامر كذلك فكان معجزة والمص اختار قول هذا البعض

والذلة من الذل كانها الهيئة والحال مصدر للنوع
والذل بضم الذال الضعف الذي كان عن قهر وبالكسر
ما كان بعد تمنع من غير قهر كذا في الراغب
والمسكين مفعلة من السكون كان الفقر اسكنه
والمسكين مفعيل منه والميم زائدة في اصح القولين
او فعيل والنون زائدة وانه من مسك والاصح
انه من سكن والميم زائدة من

قوله رجعوا به هذا اشارة الى ان اصل البوء الرجوع في القاموس باء اليه رجع اليه وباء بذنبه بوءا وبواء
احتمله قوله او صاروا احقاء بغضبه اشارة الى معنى اخر فعلى الاول الباء للملابسة وعلى الثاني صلة الفعل والثاني
مجاز وفي الكشاف من قولك باء فلان بفلان اذا كان حقيقا بان يقتل به لمساواته له ومكافاته اى صاروا
احقاء بغضبه نقل عن الكشاف انه قال في الاساس في قسم الحقيقة وباء فلان بفلان حقيقة وقولهم باء فلان
بغضبه يحتاج الى التجويز بتنزيل الغضب منزلة شخص فالاولى ان يجعل العبارة الكريمة من قولهم باء
بدمه اى احتمله كما ذكره في الاساس لكن حمل في الكشاف على المجاز لابلغيته وفي الاساس حملها على الحقيقة
لاصالتها والمص اختار ما في القاموس من انه بمعنى رجع وكون الباء للسببية وحاصل رجعوا به انقلبوا
ملابسين ملازمين غضبه تعالى ثم اشار بقوله او صاروا الى معنى اخر لازم لمعنى احتمله كما ثبت في القاموس
ايضا فيكون مجازا ثم صار حقيقة عرفية والى ذلك اشار بقوله باء فلان بفلان اذا كان حقيقا بان يقتل به
وهذا لازم لقولهم باء فلان بدمه اى احتمله كما نقل عن الاساس وقد ذكرناه آنفا فقول المص واصل
البوء المساواة اشارة الى ان اصل اللغة ذلك وما ذكر في القاموس عرف اللغة وفيه تنبيه على انهم صاروا
احقاء بغضب مساو لما صدر منهم من الجنايات في استحقوا غضبا عظيما لعظم جناياتهم فلذا نكر ولم يعرف
بالاضافة مع انه اخصر اذ غضب من الله اطناب وغضب الله مساو وقول ابوء بنعمتك اى اقر بها والزمها
نفسي وهو من متفرعات معنى الاحتمال اى التحمل قوله اشارة الى ما سبق لما كان المشار اليه متعددا اوله بما
سبق وصيغة البعد لعظم ذلك في بابه قوله بسبب كفرهم اى الباء للسببية والجملة في تأويل المصدر لكن
الاولى بسبب كونهم كافرين لئلا يلزم اهدار كان بالكلية فانه يفيد دوام كفرهم فلا وجه لاسقاطه اذ
اختيار المضارع مع كان لافادة الاستمرار التجددي قوله بالمعجزات تفسير لقوله بايات الله فاشار اولا
الى ان المراد بها الايات العقلية الدالة على نبوة موسى عليه السلام وهي كثيرة ومن جملتها ما عد لهم من فلق البحر الخ
فانها من حيث انها دالة على رسالة موسى عليه السلام ايات كما انها نعم جسيمة من حيث انهم ينتفعون بها
واعتبر في النظم الجليل حيثية كونها ايات لتعلق الكفر بها من تلك الحيثية وان تحقق كفران النعمة ايضا
لكن الكفر الحقيقي وعدم الايمان بها من اشنع احوال الانسان قوله او بالكتب المنزلة عطف على المعجزات
اى المراد بالايات السمعية قدم المعجزات لان انكارها وقع من اسلاف اليهود وهم اصحاب التيه وغيرهم
ممن شاهد تلك المعجزات ولم يتبعها والانكار بالكتب صادر من ابنائهم كما نبه بقوله كالانجيل والقران
قوله وقتلهم الانبياء تفسير قوله تعالى ويقتلون النبيين لكن القتل لم يقع من قدمائهم كما اشار اليه
المص بقوله فانهم قتلوا شعيا الخ لكنه اسند الى الجميع مجازا كما مر من اسناد احوال الاباء الى الابناء وبالعكس
بل المضروب عليهم الذلة ليس اليهود الذين في زمن موسى عليه السلام فانهم وان كفروا بايات الله في زمن
موسى عليه السلام لكنهم لم يصروا عليه بل امنوا ولم يقتلوا في زمنه عليه السلام احدا من الانبياء كذا قيل
وفيه نوع بعد لان السوق اب عنه فالظاهر ان الذلة ضربت عليهم منذ زمن عليه السلام الى يوم القيام
والقتل فلا يقع الا بعد زمنه عليه السلام والاشكال بين هذه الاية وبين قوله تعالى انا لننصر رسلنا

ق وكونهم قاتلين لانه عطف على كونهم
الاولى
اى وكانوا يقتلون النبيين

والذين

والذين امنوا مدفوع بان المراد بالنصرة النصرة بكونهم غالبين بالحجة كما نبه عليه المص في قوله تعالى كتب الله
لاغلبن انا ورسلي بقوله بالحجة وفي هذه الاية ايضا حيث قال بالحجة والظفر والانتقام لهم من الكفرة فاشار
الى ان النصرة بالحجة دائما وبالظفر اكثريا وبالانتقام لهم من الكفرة حين وقع الجولة وغلبة الكفار بحسب
الظاهر في بعض الاوقات حتى روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان الله تعالى قدر ان يقتل بكل نبي
سبعين الفا وبكل خليفة خمسا وثلثين الفا وما نقل عن التأويلات من ان المقتول انبياء لا رسل
لا يلائم قوله تعالى افكلما جاءكم رسول الى قوله ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون الآية ان يقال ان مراده
به الرسل المامورون بالقتال فان امرهم بالقتال وعدم عصمتهم لا يليق بالعزيز الحكيم كما قيل ولا يخفى
عليك ان ذلك لو تم لزم ان يكون الانبياء بل المؤمنون المامورون بالقتال غير مقتولين لان امرهم
بالقتال وعدم عصمتهم لا يليق بالعزيز الحكيم مع ان كثيرا من المامورين بالقتال لا سيما المؤمنين مقتولون
لحكمة دعت اليه كرفعة الدرجات واحراز مرتبة الشهادة مع منصب النبوة فالحق ان الامر بالقتال
لا يقتضي العصمة في كل حال فما نقل عن التأويلات لعله بناء على الاغلب على ان الرسل بالمعنى الاخص
وهم الذين لهم كتاب رباني او شرع جديد لم ينقل قتلهم بخصوصهم ولم يعرف بالرواية الموثوقة والرسول
المذكور في قوله تعالى افكلما جاءكم رسول الاية يجوز ان يكون بالمعنى المرادف للنبي لا بالمعنى الاخص قول المص
هناك كقتل يحيى شاهد على ما ذكرناه من كون المراد بالرسول المعنى الاعم فظهر حسن ما في التأويلات
باوضح التقريرات قوله وشعيا بشين معجمة مفتوحة وعين مهملة ساكنة وياء تحتية والف مقصورة
وهو نبي قتل قبل عيسى عليه السلام بشريه وبنبينا عليه السلام فنشره قومه بالمنشار واما شعيب عليه السلام
لحق بمكة بعد هلاك قومه ومات بها ولم يقتل فما وقع في بعض النسخ شعيبا فتحريف من النساخ وزكريا في قتله
اختلاف ويحيى قتله ملك من الملوك قوله بغير الحق عندهم بيان لفائدة التقييد بغير الحق فان قتل الانبياء
لا يكون الا بغير الحق فان القتل بحق اما بالردة او القتل عمدا او الزناء مع الاحصان والانبياء معصومون عنها
ولما كان القتل بحق منحصرا في الثلث والانبياء معصومون عنها وان الظاهر ان هذا شرع قديم معروف بينهم
لا يرد الاشكال بان اليهود يقولون انهم كاذبون وان معجزاتهم تمويهات ويقتلونهم بهذا السبب وبانهم
يريدون ابطال ما هم عليه من الحق بزعمهم لان ما ذكر لا يكون سببا للقتل بالحق وانما يكون سببا له باتباعهم
الهوى لا بانقياد الهدى وهذا مع وضوحه كيف تعرضوا لمثل هذه السقطات وعن هذا قال الشيخ الزمخشري
فلو سئلوا وانصفوا من انفسهم وجها يستحقون به القتل عندهم فظهر ضعف ما قيل انه ليس للاحتراز
بل قيد لازم نحو دعوت الله سميعا ثم لا فرق بين كون الغير في بغير الحق بمعنى النفي اى بلا حق وكونه بمعناه
اى بسبب امر مغاير للحق اى الباطل في احتياجه الى بيان فائدة التقييد وفي عدم افادة الاتباع ويل
فان قتل النبي كما لا يكون الا بلا حق كذلك لا يكون الا بسبب مغاير للحق فاحتيج في الصورتين الى ما ذكره
المص من ان المراد بغير الحق عندهم اذ لم يروا ولم يشاهدوا ولم يعرفوا منهم من النبيين ما يعتقدون به
جواز قتلهم من الامور الثلثة وهو الردة بعد الايمان والزناء مع الاحصان والقتل عمدا وما اعتقدوا

قيل قتل اليهود في يوم واحد
ثلثمائة نبي في بيت المقدس
منه

يؤيده قول مولانا خسرو ويجوز ان يكون اللام
للعهد اشارة الى ما عندهم من الحق الذي
يتدينون به ويعتقدونه
منه

من انهم كاذبون وان معجزاتهم تمويهات لا يستلزم جواز قتلهم عندهم شرعا وانما حملهم على ذلك
اتباع الهوى واللام في الحق للجنس فح يكون في قوة النكرة اى بغير حق قطعا وهو الظاهر الموافق لما في
سورة آل عمران بغير حق منكرا فيفيد انه لم يكن حقا عندهم كما لم يكن حقا في نفس الامر ولما كان ماهية
الحق معلوما عرف بلام الجنس اشارة الى معلوم الماهية ولما لم يكن الفرد المراد منه غير متعين نكر في سورة
ال عمران ولم يعكس لانه يحتمل ان يكون نزوله بعد ما نزل ما في سورة ال عمران او النكتة بناء على الارادة
فاريد هنا الاشارة الى معلومية ماهية وفي سورة ال عمران اريد تفخيمه بتنكيره فظهر ضعف حمل اللام
على العهد اى بغير الحق الذى عندهم وفي معتقدهم اما اولا فلفوات الموافقة بين ما وقع في السورتين
مع ان القصة واحدة واما ثانيا فلان ما اريد به الفرد المعهود لا وجه لتنكيره في موضع اخر والقول
بتغاير الحقين في الموضعين خروج عن الحق واختير صيغة الاستقبال في يقتلون اما لحكاية الحال الماضية او
او للاستمرار وانهم بعد فيه لانهم حول قتل نبينا عليه السلام لكن الله تعالى عاصمه قوله بغير الحق حال من ضمير
يقتلون سواء كان الغير بمعنى المغاير او بمعنى النفي وجملة ذلك بانهم الاية استينافية جواب سؤال مقدر
قوله اى جرهم العصيان الخ وهذا حاصل ما اختاره من كون الباء في بما عصوا للسببية وما مصدرية
والمسبب كفرهم وقتلهم ولما كان شان السبب الجر والتادى الى المسبب وان جاز تخلف كل طاب الله
ثراه اى جرهم العصيان وانما اكد الاول دون الثاني لانه مظنة التردد لبعده دون العصيان واختير
الماضي والمستقبل في عصوا ويعتدون لذكر كان في الثاني دون الاول واريد الاستمرار في الاعتداء
ولزم منه الاستمرار في العصيان اذ المراد الاعتداء في العصيان وفيه المبالغة والبراعة والاعتداء
اصل معناه تجاوز الحد كالتمادى فذكر التمادى اشارة الى معنى الاعتداء فلو اخر التمادى لكان احسن
ويستعمل الاعتداء في العرف بمعنى الظلم وذكر التمادى احتراز عنه والاعتداء في العصيان مغاير له
فالعطف ظاهر فيكون تاسيسا لكن الظاهر ان الاعتداء والتمادى في العصيان اصرار على العصيان فيكون
عين العصيان كما ان التمادى في الطاعة طاعة فالعطف لتغاير المفهومين وصحة العطف باعتبار تغاير
المفهوم ما صرح به في التلويح في بحث الاجماع قوله الى الكفر متعلق بجرهم قوله فان صغار الذنوب الخ
اى الصغار بالنسبة الى فوقها وان كانت كبيرة بالنسبة الى تحتها كالزنا فانه صغير بالنسبة الى قتل النفس
كبير بالنسبة الى اللمس والقبلة وسائر دواعي الزنا وقتل النفس صغير بالنسبة الى الشرك وكبير بالنسبة
الى ما تحته وقد صرح به المص في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم الاية فالمراد
صغار بالنسبة الى الكفر بايات الله وقتل الانبياء معاذ الله وفي التعبير ايذان بان ما ارتكبوه كبير تحت
لا كبير فوقه واما ما عداه فله جهتان كونه صغيرا او كبيرا وفي قوله صغار الذنوب سبب تنبيه على ان مجموع
صغار الذنوب سبب واحد لا كبير الكبائر واما الطاعات بكل واحد من صغارها سبب مستقل لكبارها تفضلا
من الله تعالى على عباده ولطفا لهم قوله وقيل كرر الاشارة اى ان ذلك الثاني اشارة الى ما اشير اليه
بذلك الاول بعينه فيكون المقصود بيان سبب اخر له لانه لو كان كذلك لدخول الواو في ذلك الثاني

لئلا يتوهم الاضراب ولشيوع العطف في بيان الاسباب المتعددة ولان بيان سببية ارتكاب
سائر المعاصي بعد بيان سببية الكفر وقتل الانبياء لا يعرف له وجه حسن ولو عكس لظهر سلاسة
وفي هذا الوجه ايضا الباء للسببية كما اشار اليه لكن الاعتداء هنا يراد به الاعتداء في حدود الله
لا التمادى في المعاصي ومغايرة هذا الوجه للاول من وجهين الاول ان ذلك الثاني اشارة الى الكفر
وقتل الانبياء في الاول وفي هذا الوجه اشارة الى ما اشير اليه بذلك الاول والمراد بالاعتداء في الاول
التمادى في المعاصي وفي الثاني التجاوز عن حدود الله قوله وقيل الاشارة الى الكفر والقتل اى كما
في الوجه الاول لكن الباء بمعنى مع وانما جعل العصيان والاعتداء سواء كان بمعنى التمادى في المناهي
او التعدى عن حدود الله اصلا لما مر من انهما سبب الكفر والقتل وان لم يعتبر هنا سببا لهما وهذا الوجه
وان شارك الوجه الاول في امر الاشارة لكنه مشارك للتوجيه الثاني في ان يكون العصيان والاعتداء
سببا قريبا للضرب والبوء كالكفر والقتل لا سببا لسببهما ولهذا اخره عن الثاني ولم يذكر عقيب الاول
كذا قيل ولا يخفى ما فيه فالاولى ان يقال اخر تنبيها على ضعفه بالنسبة الى الثاني لان حمل الباء على معنى مع
خلاف المتبادر الظاهر والاشكال بانه على هذا التقدير يلزم توارد العلتين على معلول واحد شخصي
ليس بشئ اذ العلل الغائية التي علل بها افعال الله تعالى يجوز تعددها الا يرى ان قولنا اكرمت زيدا لعلمه
وزهده وفقره صحيح حسن وعدم جواز ذلك التوارد في العلل الحقيقية التامة كذا فهم من تقرير البعض
وانت خبير بان الكفر ونحوه ليس من قبيل العلل الغائية بل من الاسباب التي تفضى الى الشئ في الجملة ولا
يلزم كون كل سبب علة وتعدد الاسباب الناقصة لا كلام فيه واما التامة فيجوز تعددها على سبيل البدل
قال المص في سورة طه في قوله تعالى ولولا كلمة سبقت من ربك الآية والفصل اى فصل لكان لزاما
للدلالة على ان كل واحد من سبق الكلمة واجل مسمى مستقل في نفي العذاب ونظائره كثيرة لا تحصى
وهذا الاشكال مع دفعه وارد على الوجه الثاني بل هو اظهر فيه فعلم منه ان الاحتمال الاول لكونه خاليا
عن التكلف هو المعول قوله وانما جوزت الاشارة الخ استيناف جواب سؤال مقدر بان ذلك اشارة
الى المتعدد مع انه مفرد فما وجه صحته فاجاب بانه على تاويل ما ذكر او تقدم وما ذكر وما تقدم صادق
على المتعدد ولو كان غير متناه هذا وجه الصحة واما وجه ترجيح صيغة المفرد على المتعدد فمابنه عليه بقوله
للاختصار قوله فصاعدا للاشارة الى انه لا فرق بين الشيئين وبين ما فوق الاثنين في صحة الاشارة
بالمفرد اليهما بالتاويل المذكور اذ المشار اليه بذلك الاول امران الضرب والبوء وكون متعلق الضرب متعددا
لا يقتضى كون المشار اليه امورا ثلثة حتى يقال ان قوله فصاعدا اشارة اليه قوله ونظيره في الضمير
فيه اشارة الى ان ذلك غير مختص باسم الاشارة بل الضمير قد يرجع الى المتعدد مع انه مفرد بالتاويل السابق
حملا على اسم الاشارة ولهذا قال ونظيره لكن قوله والذى حسن ذلك الخ ان الضمير والاسم الاشارة سيان
في ذلك لا حمل احدهما على الاخر واما قوله ونظيره فلان الكلام لما كان في اسم الاشارة تعرض لبيان الضمير
تطفلا بعد بيان احوال اسم الاشارة فلا يفهم منه ان اسم الاشارة اصل في هذا التاويل والضمير

ومشبوع عاحيث ادخل الباء بمعنى مع عليه
فان مع بدخل في الاكثر على المتبوع مع ان
النظاهر ان يجعل الكفر والقتل اصلا لكونهما
فوبان في السببية وسره ما ذكر في اصل
الحاشية
منه

فيجوز كون الكفر والقتل سببا مستقلا مقتضى
الى الضرب والبوء على حياله وكون العصيان
والاعتداء سببا مستقلا اليهما او فرض استقلالهما
فلا اشكال سوى انه لا معنى لاعتبار سببية العصيان
والاعتداء بعد اعتبار سببية الكفر والقتل
منه

محمول عليه قوله قول رؤبة في وصف الخيل على ما اختاره بعض المحشين او في وصف بقرة وحشية على ما نقل عن المص لكونهما مذكورين فيما سبق ونقل عن ابن دريد انما هو في صفة اتان قوله فيها اي الافراس او البقرة خطوط من سواد وبلق والبلق اصله بياض وسواد لكن المراد هنا البياض فقط بقرينة عطفه على السواد وان عطف على الخطوط فهو على اصله فيكون اشارة الى النوعين قوله كانه اي السواد والبلق وهو محل الاستشهاد وعن ابي عبيدة انه قال قلت لروبة ان اردت بالضمير الخطوط فقل كانها وان اردت السواد والبلق فقل كانهما فقال اردت كان ذاك ويلك يعني يجوز ان يكنى باسم الاشارة عن اشياء كثيرة باعتبار كونها في تاويل ما ذكر وما تقدم وقد يقع مثله في الضمير وفي هذا الكلام نوع اشارة الى ان اسم الاشارة اصل في هذا الباب والضمير محمول عليه لكن كما عرفت قول المص والذي حسن لها يابى عنه وارد فه بلفظ ويلك على عادة العرب لا يقصد به الدعاء عليه بل اريد التلطف على عادتهم وما ذكره بعينه ذكره صاحب الكشاف في توجيه ذلك في قوله تعالى عوان بين ذلك ذكره المص هنا لانه اول موضع مست الحاجة اليه واما الزمخشري فاخر بيانه لان الاشارة الى المتعدد هناك مفهوم من منطوق الكلام حيث اضيف بين الى ذلك وانه لا يضاف في مثل هذه الا الى المتعدد بخلاف هنا اذ يحتمل ان يكون ذلك هنا اشارة الى واحد من المذكور وان كان بعيدا فلا يحسن ان يقال انه اشار الى انه غفل صاحب الكشاف في هذا المقام فانه احتاج ذلك الى توجيه كيف لا وقد سلك المص هذا المسلك في مواضع عديدة حيث اخر بيان اللطائف من اول موضع احتيج اليها الى موضع اخر والانكار مكابرة والتوليع استطالة البلق والتلويس يقال شيء مولع اذا كان فيه الوان مختلفة والمعنى كانه اي ما ذكر من السواد والبياض تلويع البهق اي تلوينه والبهق بياض بغير الجلد يخالف لونه لون البرص قوله والذي حسن ذلك اي وضع اسم الاشارة المفرد والضمير المفرد موضع المتعدد ولقد اصاب في العدول عن عبارة الكشاف وهي حسن منه ذلك اذ فيه بعض الخفاء وفي من هذه شائبة تبعيض كما فصله البعض قوله ان تثنية المضمرات الخ فان تثنيتها وجمعها ليست كاسماء الاجناس حيث لم تثن بالالف والنون او الياء والنون ولم تجمع بالواو والنون وكذا تانيثها ليس بالحاق الهاء بل وضعت لها صيغ مخصوصة فيها كذا قيل ولا يفيد هذا عدم حقيقة التثنية والجمع والتانيث بل يفهم منه كونها حقيقة لان كل صيغة موضوعة لمعنى مفرد او تثنية او جمع فما هو للمثنى كلفظة هما واللذان وهذان فهو للمثنى حقيقة وكذا ما هو موضوع للجمع كلفظة هم والذين فهو للجمع حقيقة كما نبه عليه البعض فالمعنى انها ليست على الحقيقة جاء الذي بمعنى الجمع من غير تاويل عند بعض النحاة وبتاويل مر بيانه عند بعض اخر كما سبق تحقيقه في تفسير قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الاية وسيجيء في قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا الاية ولذلك جاء الذي الخ فيه نوع خدشة فانه يتضح به كون الذي يعم وضعا للمفرد وغيره كمن وتبعين المراد بمعونة القرينة ولا كلام فيه وانما الكلام في ان تثنيتها وجمعها ليست على الحقيقة ولا دلالة لهذا البيان على ذلك الا ان يقال انه لما كان المفرد من المبهمات يعم الواحد والجمع ثبت ان تثنيتها وجمعها كذلك

يعم المفرد

يعم المفرد والمتعدد وضعا وبهذا يتضح ارتباط هذا الكلام بما قبله ويندفع الاشكال المذكور من انه لما كان صيغة التثنية والجمع موضوعة للمثنى والجمع فما معنى انها ليست على الحقيقة لكنه بعيد ولما انجر الكلام الى ذكر وعيد اليهود قرن به ما يتضمن الوعد جريا على عادته سبحانه وتعالى فقال ان الذين امنوا الآية والتاكيد للمبالغة في تحقق مضمونه او لكمال العناية بشانه مدخوله قوله بالسنتهم الخ اشار الى ان لفظ المؤمن يطلق على المقر باللسان وحده عند اهل اللغة والشرع لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق فان امارة الاشياء الباطنية كافية في صحة اطلاق اللفظ على الحقيقة لا لكونه حقيقة في الاقرار كما فهم من كلام صاحب المواقف ولما كان اطلاق لفظ الايمان على الاقرار تحقيقه لكونه امارة وعلامة على التصديق اليقيني وان لم يوجد التصديق في نفس الامر لجواز تخلف المدلول عن امارته فسر الايمان بالاقرار فقال بالسنتهم فكانه قال تعالى ان الذين اقروا بدين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم سواء صدقوا بالقلب او لا فلا مجاز في النظم الكريم بطريق المقيد وارادة المطلق كما توهم بعض المحشين قوله يريد به المتدينين الخ لا قطع كون هذا مرادا مع انه ليس دابه اذ الاطلاع على مراد الله عسير وكثيرا ما زاد في مثل هذا لعل ونحوه فقال لعله اراد كذا لكنه بالغ في توهين قول الثاني فجزم بانه يريد الخ وانما جعل المتدينين اعم من المخلصين والمنافقين مع ان المتبادر من اطلاق المؤمن المخلص ليصح قوله من امن منهم لكن من امن منهم انتظامه للمخلص محل تامل فانظر ما اختاره صاحب الكشاف من تخصيصه بالمنافقين الا ان يقال المعنى من ثبت على الايمان ومن احدث الايمان منهم ولا يخفى بعده وضعفه لانه مع ما يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يظهر له كثير فائدة قوله لانخراطهم الخ اي لذكران الذين امنوا في جنب اليهود والنصارى والصابئين الذين كانوا في زمن رسولنا عليه السلام ولم يؤمنوا به بعد وعبارة المص ليست بظاهرة في هذا المعنى ولا متعارفة فيه والظاهر ما ذكرناه قوله تهودوا اي دخلوا في دين اليهود اي هاد بمعنى تهود وكون الثلاثي بمعنى التفعل خفي ولهذا قال يقال هاد وتهود اذا دخل في اليهودية اي في دين اليهود ولم نطلع على مجيء تفعل للدخول ولعله للطلب كتكبر اي طلب الكبر والمعنى هنا تهود اي طلب دين اليهود وحاصله الدخول في اليهودية اذ الدخول مستلزم للطلب واما كون هاد بمعنى الدخول في اليهودية فلا نعرف له وجه لان هاد اما بمعنى تاب كما صرح به او بمعنى سكن ومنه الهوادة الا ان يقال انه منقول من هذا المعنى الى الدخول في اليهودية ويؤيده قول البعض واليهود ان كان عربيا في الاصل من هاد لان الاشتقاق المذكور من الاسم بعد النقل كتنصر قوله واما معرب يهوذا بذال معجمة والف مقصورة فعرب وغير من المعجمة الى المهملة فح يلزم ان يكون اسم اليهود مختصا بالموجودين في ذلك الزمان والتوجيه الاول يقتضي ان يكون المسمى باليهود من تاب من عبادة العجل ومن بعدهم الى يوم القيمة وهم في زمن موسى عليه السلام وبين التوجيهين بون بعيد ومخالفة ظاهرة والظاهر ان اليهود من تدين بدين موسى عليه السلام سواء من تاب من عبادة العجل او لم يعبد العجل قط كما ان المراد بالنصارى

من اتبع بعيسى عليه السلام لان بعضهم نصروا المسيح فسموا كلهم بالنصارى كما ان بعض ارباب التورية
تاب من عبادة العجل فسموا باجمعهم باليهود وتحقق سبب وجه التسمية في بعض الافراد كاف في
تسمية جميع الافراد بذلك الاسم **قوله** والنصارى جمع نصران نقل عن الصحاح انه قال جمع نصرانة
ايضا وهذا قول سيبويه فانه قال لانه جار في مؤنثه نصرانة قال اى الشاعر فكلتاهما خرت واسجد
رأسها كما سجدت نصرانة لم تحنف واذا كان المؤنث نصرانة فالمذكر نصران واما عند الخليل النصارى
جمع نصرى كمهرى ومهارى حذفت احدى يائيه وقلبت الكسرة فتحة للتخفيف فقلبت الياء الفا كذا
نقل عن السيرافي والمص اختار قول سيبويه لاستغنائه عن العمل الذى في نصرى لكن الظاهر ان نصران
بمعنى نصرانى للمبالغة كما يقال للاحمر احمرى للاشارة الى انه عريق في وصفه فقول المص والياء في نصرانى
للمبالغة الخ اشارة الى ما ذكرناه وفيه تلويح الى رد من قال ان الياء ليس للمبالغة بل للفرق بين الواحد
والجمع كالعرب فانه اسم لهذا الجيل المخصوص والواحد عربى وكذا المجوس والمجوسى واليهود واليهودى
وجه الرد انه لا يقال نصران بلا ياء لطائفة النصارى كما يقال العرب والمجوس واليهود بل يقال نصرانى
للواحد منهم فالنصران والنصرانى بمعنى واحد والياء للمبالغة لا للفرق بين الواحد والجمع فكون
النصارى جمع نصران على القياس كندمان جمع ندامى على فقول بعضهم جمع نصرى كمهرى ومهارى
والف للتانيث ولذا لم ينون يخالف ما سلف من انه حذفت احدى يائيه الخ **قوله** سموا اى طائفة
النصارى بذلك لانهم نصروا المسيح اى نصران بمعنى ناصر سموا بذلك لانهم نصروا المسيح عيسى ابن مريم
حين قال من انصارى الى الله قال الحواريون نحن انصار الله او لانهم كانوا معه في قرية بالشام
وكان المسيح منها ذكره الراغب فسموا باسمها اى باسم القرية اعلى كون اسمها نصران ثم جمعته العرب
على نصارى كسكران على سكارى او من اسمها اى او سموا باسم ماخوذ من اسمها على كون اسم
القرية ناصرة فجعلوا منسوبين اليها فقيل لهم نصران بمعنى منسوب الى ناصرة ثم جمع كمهرى ومهارى
وقد عرفت ان وجود وجه التسمية في بعض الافراد كاف في تسمية جميع الافراد بذلك الاسم فهذه
التسمية وقعت في زمن نبيهم كما ان تسمية اليهود وقعت في زمن نبيهم على الصحيح **قوله** قوم بين
النصارى والمجوس قال قتادة ومقاتل هم قوم يقرؤن بالله تعالى ويعبدون الملائكة ويصلون الى
الكعبة فاخذوا من كل دين شيئا وفي المعالم يقرؤن الزبور بدل يقرؤن بالله وما ذكره المص اولا منقول
عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ومعنى كونهم بين النصارى والمجوس انهم اخذوا من دين النصارى والمجوس
شيئا فتدينوا به فاذا كان بينهما فحكمهم حكم المجوس فلا يحل ذبايحهم ولا تنكح نساؤهم وهو قول ابى يوسف
ومحمد رحمهما الله تعالى واما امامنا الاعظم فعنده يجوز مناكحتهم ويحل ذبايحهم اذ عندهم ليسوا بمشركين وانما
يعظمون النجوم تعظيم المسلم الكعبة فهم من اهل الكتاب عنده وقال اسحق لا باس بذبح الصابئين لانهم
طائفة من اهل الكتاب وقال ابو حنيفة لا باس بذبايحهم ومناكحة نسائهم وقال الخليل هم قوم يشبه
دينهم دين النصارى الا ان قبلتهم نحو مهب الجنوب ويزعمون انهم على دين نوح عليه السلام نقله القرطبى

كذا في اللباب

فاصل النصارى نصارى بالياءين حذفت احدى يائيه فصار نصارى بكسر الراء وقلبت الكسرة فتحة روما للتخفيف فقلبت الياء الفا

وسموا بذلك النسبة الى قرية يقال لها ناصرة كان ينزلها عيسى عليه السلام قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وقتادة وجريج فنسب عيسى اليها فقيل عيسى الناصرى فلما نسب اصحابه اليه قيل النصارى وقال الزمخشرى ونصارى نكرة ولذلك دخلت عليه ال ووصف بالنكرة

كذا في اللباب فاتضح معنى قول المص وقيل اصل دينهم دين نوح عليه السلام **قوله** وقيل هم عبدة الملائكة
وهو قول قتاده اى قوم يعبدون الملائكة ويصلون الى الشمس كل يوم خمس صلوات والمجوس يعبدون
النار والذين اشركوا يعبدون الاوثان وقيل عبدة الكواكب وقد مر ان عبادتهم لاجل التعظيم تعظيم
المسلم الكعبة فليسوا بمشركين عند الامام الاعظم واما عندهم وعند الشافعى فهم مشركون قال الكلبى
هم قوم بين اليهود والنصارى يحلقون اوساط رؤسهم ويجبون مذاكيرهم وبالجملة قد اختلفوا
فيهم اختلافا كثيرا خارجا عن الضبط وقال عبد العزيز بن يحيى درجوا وانقرضوا والله تعالى اعلم
بصحته وهو ان كان عربيا الخ اشارة الى الاختلاف فمنهم من قال انه عربى ومنهم من قال انه معرب
فعلى تقدير كونه عربيا فماخوذ من صبا مهموز اللام اذا خرج يقال صبا ناب البعير اذا خرج سموا به
لخروجهم عن الدين الحق على ما في بعض التفسير او لخروجهم من الظاهر الى خلافه حيث جعلوا النجوم قبلة
الصلوة والدعاء وادعوا ان الله تعالى خلق هذا العالم وامر بتعظيم الكواكب فان هذا خروج عن الظاهر
الى خلافه وان كانوا موحدين كما ذهب امامنا ابو حنيفة **قوله** وقرأ نافع وحده بالياء اى فقط بلا همزة
فانه يحتمل وجهين احدهما انه يكون ماخوذا من المهموز فابدل من الهمزة حرف علة اما واو او ياء فصار
من المنقوص مثل قاض او رام فواحده صاب بوزن فاع ثم جمع كما يجمع القاضى فصار صابين واليه
اشار بقوله اما لانه خففت الهمزة والثانى انه من صبا معتل اللام يقال صبا يصبو اذا مال وسموا بذلك
لانهم مالوا من سائر الاديان الى دينهم وان لم يكن باطلا بقرينة المقابلة لقوله او من الحق الى الباطل
وايضا لما اختلفوا في تفسيرهم اشار الى كونهم موحدين اولا والى كونهم مشركين ثانيا لكن قوله في سورة
المائدة لانهم صبوا الى اتباع الشهوات ولم يتبعوا شرعا ولا عقلا يقتضى انهم مالوا من الحق الى الباطل فقط وهذا
هو المختار عنده لكن اشار الى مذهب ابى حنيفة هنا وتقديم الصابئين هنا والتاخير في سورة المائدة سيجئ
ان شاء الله تعالى وجهه في سورة المائدة وكون الصابئين منصوبة هنا لكونه معطوفة على اسم ان واما كونه
مرفوعة في المائدة فوجهه بينه المص مفصلا في تلك السورة **قوله** من كان منهم الخ نبه بذكر لفظ كان على
ان المراد بمن آمن الايمان القديم لا الايمان الحادث وحاصله من ثبت على ايمانه قوله في دينه خبر كان قوله
قبل ان ينسخ متعلق من قوله وعمل صالحا اذ النسخ مختص بالعمل لا يمكن في المعتقدات ومعلوم انه لا صلاح
في العمل بعد النسخ فالمراد من ثبت على دينه قبل ان ينسخ والمص لما نقل هنا كون الصابئين على دين صحيح من
الاديان كدين نوح عليه السلام امكن له هذا التفسير فانه يمكن ان يقال ان الصابئين من كان منهم على دينه
قبل ان ينسخ الخ كما يمكن ان يقال ان المخلصين من اهل الاسلام واليهود والنصارى من كان منهم على دينه
واما المنافقون فامكان ذلك في حقهم فمشكل مع انه جعل الذين امنوا عاما للمنافقين الا ان يقال هذا من
قبيل الحكم على الجميع بحكم البعض فالمراد ما عدا المنافق لكنه حكم على الجميع لظهور المراد لكنه بعيد جدا في مثل هذا المقام
ولم يلتفت الى هذا الوجه الزمخشرى لان الصابئين عنده ليسوا من اهل الكتاب فلم يصح ان يقال من كان
منهم في دينه قبل ان ينسخ الا ان يقال ما مر في شان المنافقين مع بعده وقيل من كان منهم في دينه اى الدين

اى لفظ عجمى غير دال على خروجهم من الدين

الذى ينتسب اليه مخلصا كان فيه اولا فيتناول المنافق والمخلص من المسلمين قبل ان ينسخ ذلك الدين كالاديان
الماضية او بعضه كدين محمد عليه السلام او المعنى قبل ان ينسخ ان قبل النسخ وهذا ضعيف اذ لا كلام فى تناوله
المنافق على ما اختاره المص وانما الكلام فى صحة ان يقال فى حقهم انه ممن كان فى دينه قبل ان ينسخ للا اذ لا دين
للمنافق يثاب به ويترتب عليه عدم الخوف والحزن والتفصى عنه ما ذكرناه وان كان بعيدا واما قوله وكذا المنافق
اذا ترك النفاق وامن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا ومات ثم نسخ بعض الاحكام فهو داخل فى هذا الحكم ايضا
اى كما ان المؤمن المخلص داخل فى ذلك الحكم فهو غريب جدا اذ المعنى على هذا التوجيه الاول ان المنافق اذا ثبت
فى دينه الظاهر كما ثبت المخلص واليهود والنصارى فى دينهم وماتوا قبل ان ينسخ دينهم فيثابون ويترتب
عليه عدم الخوف والحزن ولا يخفى ان هذا غير ممكن فى شان المنافقين وترك نفاقهم غير ماخوذ فى هذا التوجيه
بل هو معتبر فى التوجيه الثانى كما ستعرفه على انه ان ترك النفاق وامن بالله واليوم الاخر يكون من جملة
المخلصين داخلين فيهم فلا وجه فى جعلهم مقابلين للمؤمن المخلص ولا يخفى ان بيان حال من مضى على دين
سماوى قبل ان ينسخ ومدحهم باثبات الاجر لهم والامن عن الحزن فيه كمال ترغيب فى دين الاسلام لان من كان
على حق وعلى انقياد كتاب ونبى ممن مضى فى القرون الخالية واول صاحب هذه الملة اذا كان حاله لاتباع الحق
فى سرور وامن ونعمة وراحة يحصل التنشيط والترغيب فى اتباع القران ودين الاسلام الا يرى انه تعالى
مدح اهل الكتاب فى اول هذه السورة الكريمة على توجيه وبالجملة والقران الحميد مشحون ببيان احوال السعداء
والاشقياء من الامم الماضية ترغيبا لهذه الامة فى دين الاسلام وترهيبا لهم بالمقايسة على الفريقين
والعجب من صاحب الارشاد انه اعترض على المص اعتراضا يحير العقول ويخالف النقول نعم يرد على المص انه
الاولى عدم التعرض للمنافقين بل الصابئين وقد عرفت وجهه وتشيد اركانه اذ الحكم على الجميع بحكم مختص
بالبعض كثير شايع فى كلام البلغاء لا سيما فى كلام الله تعالى لعل وجهه انه لما كان المنافقون مع المخلصين
ظاهرا جمع فى الحكم ظاهرا توبيخا لهم وتهكما بهم قال المص فى سورة طه فى قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا
يحتمل الوجهين لان هذا لما كان مقولا فيما بين الناس جاز ان ينسب اليهم سواء كانوا سعداء او الاشقياء
وهذا ليس ببعيد من ذلك **قوله** مصدقا بقلبه عطف بيان لقوله فى دينه نحو الجبنى من زيد علمه صرح به
الرضى وليس خبرا ثانيا اذ هو ليس بحكم على حدة وفائدته توضيح الله تعالى ثباتهم على الدين بان المراد ثباتهم
اعتقادا وعملا لا مجرد الاعتقاد لا يترتب عليه عدم الخوف والحزن كذا قيل فى قوله ان ينسخ يحتاج الى التقييد
بالفروع والمعنى قبل ان ينسخ فروعه التى تختلف باختلاف الشرايع واما الاعتقادات فلا تقبل النسخ اصلا
وكذا الفروع المتفق عليها فى جميع الاديان كحرمة القتل بغير حق والزنا وغير ذلك مما لا يختلف باختلاف الشرايع
فظهر ان القول بانه والمراد نسخ ذلك الدين كله او بعضه كما فى شريعتنا بناء على التسامح اذ لا دين من الاديان منسوخ
كله كما عرفته وايضا ان المراد بالنسخ نسخ الاديان الماضية لا نسخ بعض احكام الاسلام فانه وان صح ذلك لكن لا معنى
لان يقال ان الفائز بالاجر من آمن قبل ذلك فان من آمن بعده على السوية فى الايمان والاجر المذكور فيكون
من باب الحكم على الجميع بحكم البعض ويمكن ان يقال ان المؤمن المخلص اذا مات قبل النسخ ثم نسخ ذلك الحكم يجوز

ان يتوهم

ان يتوهم ان الذين ماتوا قبل النسخ لا يثاب على الحكم المنسوخ فازيل ذلك الوهم بانهم ماجورون بذلك
العمل الذى نسخ بعد مماتهم كاليهود والنصارى والصابئين على تفسير فانهم ماجورون بالعمل قبل النسخ
فكما لا يضر النسخ كونهم مثابين بالعمل كذلك لا يضر النسخ كون اهل الاسلام منتفعين بالعمل الذى نسخ
بعد وفاتهم فاتضح اعتبار حسن المنسوخية بعض احكام شريعتنا وحسن ذكر الذين امنوا مع اليهود
والنصارى وتسويتهم بهم فى ذلك الوعد ويدل عليه قول المص فى تفسير قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
اى صلاتكم الى القبلة المنسوخة لما روى انه عليه السلام لما وجه الى الكعبة قالوا كيف بمن مات يا رسول الله
قبل التحويل من اخواننا فنزلت وهذا كالصريح فى المقصود فالقول بان نسخ بعض احكام الاسلام لا يناسب
اعتباره هنا اذ الاجر لمن آمن بعد النسخ ثابت ايضا ضعيف اذ لا مفهوم فى مثل هذا المقام وان قال به
الشافعى لكن شرطه ليس بمتحقق هنا قوله بالقلب للتاكيد لان التصديق لا يكون الا بالقلب وهذا مثل رأيته
بعينى احترازا عن ارادة المجاز ولم يذكر الاقرار باللسان لان المختار عنده الايمان هو التصديق والاقرار
شرط لاجراء احكام الاسلام وقدم الكلام فيه فى قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الاية **قوله** بالمبدأ اشارة
الى ان المراد بالايمان بالله الايمان به وصفاته وافعاله والرسالات والايمان باليوم الاخر الايمان بما يتعلق بالنشاة
الثانية التى هى مبدأها احوال القبر فيعم الحساب والميزان والصراط واعطاء الكتاب وغير ذلك فيشمل
جميع الاعتقاديات قال فى تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر واختصاص الايمان
بالله واليوم الاخر بالذكر تخصيص لما هو المقصود الاعظم من الايمان وادعاء بانهم احتازوا الايمان من جانبيه
واحاطوا بقطريه والظاهر ان ما اشار هنا غير ما ذكر هناك فان المتبادر انه جعل الايمان بالله كناية عن الايمان
بالمبدأ والايمان باليوم الاخر كناية عن المعاد ويحتمل ان يكون مراده هنا ما ذكره هناك **قوله** عاملا بمقتضى
شرعه وهو معنى وعمل صالحا اى عاملا به قبل النسخ وقد عرفت توضيحه فتذكر وعرفت ايضا ان النسخ عام
لنسخ بعض احكام شريعتنا وان من مات قبل النسخ فهو ماجور لا يضره منسوخيته بعد وفاته **قوله**
وقيل قائله صاحب الكشاف من آمن اى من احدث الايمان من هؤلاء الكفرة لا ما حمل الذين امنوا على الاقرار
فقط وهم المنافقون وحمل الذين هادوا الى اخره على الكفرة الذين هم فى عصر رسولنا عليه السلام ولم يؤمنوا به
بعد حمل من آمن على معنى من احدث الايمان بالله واليوم الاخر ايمانا معتدا به كما اشار اليه بقوله ايمانا
خالصا فان اهل الكتاب امنوا بالله وباليوم الاخر لكن ايمانهم كلا ايمان والمنافق من اليهود فى الاكثر
الاغلب ومراده من قوله من هؤلاء الكفرة الطوائف الاربع سواء كان كافرا مجاهرا وهو ما عدا المنافق او غير
مجاهر وهو المنافق فى قوله من هؤلاء الكفرة كقوله منهم فى التوجيه الاول لكن المراد فيه اهل الكتاب الذين لم يدركوا
زمن الرسول عليه السلام او ادركوا وماتوا قبل الدعوة الى الاسلام وهذا الوجه اسلم من التمحل الذى ارتكب
فى التوجيه الاول لكن ارباب الحواشى قالوا وجه تزييفه صرف اللفظ عن العموم الظاهر الى تخصيص الذين امنوا
والذين هادوا والنصارى بالكفرة منهم وتخصيص من آمن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا بالدخول فى ملة
الاسلام وفوات مناسبة للوعيد السابق المذكور بقوله ضربت عليهم الذلة لشمول الجميع كفار اليهود

فيتناول الايمان بالله تعالى وصفاته العلى
وبالملائكة والرسل والكتب والقدر والثانى
يتناول جميع ما يتعلق بالمعاد
منه

من السالفين والحاضرين وخصوص هذا الوعد بالداخلين في ملة الاسلام وعدم مناسبة لسبب
النزول حيث قال الراغب ان سلمان الفارسي لما ذكر احوال رهبان صحبتهم قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
ماتوا وهم في النار فانزل الله تعالى هذه الاية ثم قال عليه السلام من مات على دين عيسى عليه السلام قبل ان
سمع بي ولم يؤمن بي فقد هلك فانه يدل على ان المقصود من الآية بيان من كان على دينه قبل النسخ
فانه ماجور وحال من كان على دينه بعده فانه محروم لا بيان من اخلص منهم في الاسلام ومن لم
يخلص انتهى وفيه نظر لا يخفى اما اولا فلان صرف اللفظ عن العموم الى التخصيص عند ظهور القرينة
شايع ذايع حتى قيل ما من عام الا وقد خص منه البعض والقرينة ههنا ان مقتضى الظاهر الترغيب
في دين الاسلام صريحا ولزوم الترغيب في دين الاسلام من بيان حال من مضى على دين الحق كما
بيناه سابقا يقتضي صحة اعتباره لا اولوية والكلام في الاولوية وايضا ان المنافقين لا يتاتى
في حقهم ما ذكر المص الا بتاويل بارد ووجه شارد ولا داعي له وكذا الصابئون لا يمكن في حقهم ما ذكر
الا على القول بانهم في دين نوح عليه السلام وهو غير مرضي عند المص وان ذكره ههنا اذ في سورة المائدة
جزم بانهم صبوا الى اتباع الشهوات ولم يتبعوا شرعا ولا عقلا واما ثانيا فلان قوله ضربت عليهم
الذلة استطراد بعد ذكر النعم التي يجب شكرها وهو ما ينبههم الشكر لوخامة عاقبة الكفران كما صرح به
المحشون فلا يضره فوات مناسبة للوعيد واما ثالثا فلان عدم مناسبة لسبب النزول لا يضره لانه
خبر واحد وكثيرا ما يختار الشيخان معنى لا يلايم سبب النزول لعدم افادته القطع وايضا في هذه الرواية
نوع اشتباه لان جزمه عليه السلام بانهم في النار لا يكون بالوحي وانما يكون بالاجتهاد ثم نبه على خلافه
وجريان الاجتهاد في مثل هذا غير معلوم على انه عليه السلام اخبر بان ورقة بن نوفل في الجنة مع انه
من الرهبان وبالجملة اخر الخبر المذكور لا يلايم اوله بل اوله لا يوافق القاعدة ظاهرا ولهذا لم يعتمد عليه
الزمخشري والله تعالى اعلم قوله الذي وعد لهم اشارة الى وجه اضافة الاجر اليهم وانه عطاء وتفضل
من الله تعالى واطلاق الاجر بمقتضى الوعد والتقييد بعند ربهم للتنبيه على فخامة ذلك الاجر والتعرض
للربوبية لمزيد اللطف وكمال العناية لهم وعند ربهم استعارة تمثيلية ويحتمل الكناية على ايمانهم وعملهم
والايمان وان كان كافيا في اصل الاجر ودخول الجنة لكن كمال الاجر والوصول الى الدرجات العاليات بمجموع
الايمان والعمل الصالح والترك داخل في العمل وقد مر الكلام فيه مفصلا في تفسير قوله تعالى وبشر الذين امنوا
وعملوا الصالحات الاية ولا خوف عليهم لعموم السلب لا للسلب العموم لكن المراد بالخوف المنفي خوف العقاب
كما اشار اليه المص واما خوف الاجلال فثابت لهم ولا هم يحزنون اختير الجملة الاسمية خبرها جملة استقبالية
لتفيد الاستمرار التجددي ولرعاية الفواصل قوله حين يخاف الكفار من العقاب وهذا الحين عام مستمر
فلا اشكال بان هذا التقييد ينافي العموم المستفاد من الجملة الاسمية وتخصيص الخوف بالكفار لما عرفت
من ان المراد خوف العقاب الدائم الغير المتناهي والمنفي هذا الخوف فلا يوجد في المؤمن المقصر فعلمهم
بالعذاب المؤبد يوجب استيلاء الخوف عليهم في الازمنة الغير المتناهية ويحزن المقصرون من المؤمن

كون احد من اهل الجنة او من اهل النار معرفته بالاجتهاد غير مبين وانما الاجتهاد في العمليات والقول بانه اخبر اولا بالوحي المتلو ثم اخبر ثانيا خلافه بالوحي المتلو فيما يقبل النسخ وما نحن فيه لا يقبل النسخ ضعيف لانه منه

ولا يبعد ان يقال ان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي يفيد القصر فيفهم منه ان الحزن ثابت لغيرهم وهو المؤمن المقصر والكافر الفاجر منه

الفاسق والكافر الفاجر فانهم يحزنون على ما فات من تضييع العمر في الهوى تفويت والثواب الباقي
في العقبى وهذا بناء على ما مر من ان الخوف على المتوقع والحزن على الواقع ولا تخصيص الحزن في كلامه
بالمؤمن المقصر عام له وللكافر وذهب الاكثرون الى التخصيص فبعضهم اعترض على المص واجاب بعض
انه بان علمهم بالعذاب المخلد يوجب استيلاء الخوف عليهم بحيث لا يتصورون الثواب ليحزنوا عليه بخلاف
المقصرين فانهم يعلمون انهم من اهل الجنة اخر الامر فيحزنون على تفويت الثواب مدة بقائهم في النار
وهذا كما ترى فان استيلاء الخوف على المتوقع لا ينافي الحزن على الواقع في الماضي بل جعله اشد عذابا
روحانيا وهو اللايق للكفار فلا معنى لنفي الحزن عنهم والمقصر لفظ عام للفريقين وان سلم انه
ظاهر في المؤمن المقصر واما التخصيص فمما لا وجه له وحمل المص الخوف والحزن المنفيين على الخوف والحزن
في الاخرة لا في الدنيا فان المؤمن الكامل لا يزال فيها خائفا محزونا فان الواجب ان يكون بين الخوف
والرجاء فلو اريد بالخوف الخوف الدائم الخالي عن الرجاء لكان الحمل على الخوف في الدارين متعينا ولهذا
ذهب البعض الى ذلك وفي قوله وتفويت الثواب اشارة الى ان الحزن على تفويت الدرجة الرفيعة
بزيادة الاعمال الحسنة ثابت للابرار غير منفي عنهم كما ورد في الخبر اللطيف وقال في تفسير قوله تعالى
ولا اقسم بالنفس اللوامة بالنفس المتقية التي تلوم النفس المقصرة في التقوى يوم القيمة على
تقصيرها او التي تلوم نفسها ابدا وان اجتهدت في الطاعة الى آخره قوله ومن مبتدأ اي من موصولة
مبتدأ والرابط محذوف اي من آمن منهم اشار اليه بقوله من كان منهم في دينه الخ في التوجيه الاول
وقيل من آمن من هؤلاء الكفرة الخ في التوجيه الثاني لكن وضع الظاهر موضع المضمر في الوجه الثاني
لتعيين ان المراد بهم الكفرة الذين يكفرون بالقران وبرسالة نبينا عليه السلام وجوز ان تكون شرطية
قيل فمن موصولة ولذا قدر العائد منهم المفيد للتبعيض ولو كانت شرطية لكان المعنى على الاستقبال
ولم يحتج الى تقدير العائد اذ عموم من يغني عنه كانه قيل هؤلاء وغيرهم اذا امنوا فلهم اجرهم ولا يخفى ان هذا
لا يلايم تقرير المص لانه في الوجهين قيده بهؤلاء والقول بان كلامه يشعر بانه جعلها موصولة اذا الشرطية
خبرها الشرط مع الجزاء لا الجزاء وحده منظور فيه قوله والجملة اي الجملة الصغرى خبر ان اي الخبر السببي
لتقوية الحكم او بدل من اسم ان اي بدل البعض من الكل ولا بد فيه ايضا من الضمير الراجع الى المبدل منه
فقوله انفا من كان منهم في دينه ينتظم في كلا الوجهين وليس بمختص بالخبرية كما زعم وخبر ان على بدلية
من آمن بالله الآية جملة فلهم اجرهم وكون المؤمن الخالص بعضا من المنافقين والكافرين المجاهرين
باعتبار ذواتهم وقيل احداثهم الايمان ولا يلزم ان يصدق عليهم ذلك الوصف بعد احداث الايمان فظهر
ههنا ان البدلية ناظر الى الوجه الثاني والخبرية بالنسبة الى الوجه الاول في من آمن بالله نقل عن النحرير
التفتازاني انه قال كان ينبغي ان يبين وجه ذكر هذه الاية وما قبلها من ضرب الذلة في اثناء تعديد
النعم استطرادا انتهى يمكن ان يقال ان ذلك حمايتهم على الشكر لبيان وخامة عاقبة كفران النعمة
ببيان انهم لما تركوا اطعمة الاشراف والاعزة مع حصولها بلا تعب ومحنة وسألوا اطعمة الاخساء

واهل الذلة واستحقوا امر الله تعالى الغضب والعقوبة بسبب ترك الشكر وكفران النعمة فلا جرم عطف
هذه القصة على تلك القصة ثم الوجه في ذكران الذين امنوا دفع توهم انهم ماتوا على الكفر بسبب الحكم على
اصحاب السبت ومن يحذو حذوه انهم كانوا يكفرون بايات الله فتبين ان هذا الحكم غير عام لعامة اليهود
بل يختص بمن لم يومن واما من آمن بنبيه وكتابه المنزل عليه وعمل بمقتضى شرعه فحكمهم مخالف لحكم ذلك
الكافر بالله هذا على ما اختاره المص وكذا من آمن بالقران ومحمد عليه السلام من هولاء الطوائف
الكفرة ليسوا داخلين في هذا الحكم بل لهم اجر عظيم وثواب جسيم على ما اختاره الزمخشري على انه قد عرفت
مرة بعد اخرى ان عادة القران ان يشفع الترغيب بالترهيب تنشيطا لاكتساب ما ينجي وتثبيطا على اقتراف
ما يردي وهذا كاف في حسن ذكران الذين امنوا الاية ولا يختص هذا بمومن اصحاب التورية بل يعم
الكل من اليهود والنصارى والصابئين والمنافقين واما في الوجه الاول فيحتاج الى الاعتذار في ذكر
المنافقين والنصارى والصابئين الى ان ذكرهم لتعميم الحكم الى كافة المومنين قوله والفاء اى الفاء
في فلهم اجرهم لتضمن المسند اليه وهو من سواد جعل من آمن بدلا او مبتدأ معنى الشرط هذا غير مراد
وان ذهب اليه بعضهم بقرينة قوله وقد منع سيبويه لانه صرح في ان المراد بالمسند اليه الموصول الاول
وهو الذين هادوا والكلام مربوط بقوله او بدل من اسم ان وخبرها اى خبران فلهم كانه قيل اذا كان من مبتدأ
خبره فلهم فالامر واضح وان كان بدلا من اسم ان وخبرها فلهم اجرهم فما هذه الفاء فاجاب بان الفاء لتضمن
المسند اليه وهو الموصول الاول اذ الموصول الثاني بدل من المسند اليه لا مسند اليه معنى الشرط لانه
مبتدأ موصول صلته فعل وكل ما هو شانه فيصح دخول الفاء في خبره ان لم يمنعه مانع وههنا كذلك ومنع
سيبويه دخولها في خبر ان كدخولها في خبر ليت ولعل ليس بتام لانه مخالف لكلام الفصحاء لا سيما في
كلام الله تعالى مثل قوله تعالى ان الذين فتنوا المومنين والمومنات الاية وقوله تعالى ان الذين كفروا
وماتوا وهم كفار فلن يقبل من احدهم ملأ الارض ذهبا الاية وقول سيبويه هنا لا يعبأ به وانما تعرض
هذا البحث مع ظهوره لرد قول سيبويه واذ اخذنا ميثاقكم هذا هو الانعام العاشر على بني اسرائيل لم يجئ
مواثيقكم مع انه مقتضى الاضافة الى الجمع تنبيها على انه عهد واحد مشترك بين المجموع والى هذا اشار
المص بقوله باتباع موسى عليه السلام والعمل بالتورية كالتفسير لاتباع موسى عليه السلام فلا تعدد
في العهد في الحقيقة واتباعه عليه السلام لكونه وسيلة الى الفوز الدائم نعمة عظيمة والامر باتباعه انعام
جسيم قوله حتى اعطيتم الميثاق فيه اشارة الى ان رفع الطور مقدم على اخذ الميثاق لكن قدم في الذكر
على رفع الطور لانه نعمة كما عرفته والرفع وسيلة اليه والواو لما كان لمطلق الجمع حسن العطف عليه وقيل
للحال بتقدير قد وقيل ان اخذ الميثاق كان متقدما فلما نقضوه بالامتناع من قبول الكتاب رفع فوقهم
الطور لقوله تعالى ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم وقول المص حتى اعطيتم الميثاق يلايم الاول واما
قوله تعالى ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم معناه بسبب ميثاقهم ليقبلوه كما قاله المص هناك فلا ينتهض
حجة على مدعاهم اذ المراد السبب الغائي المتاخر عن المسبب قوله كبرت عليهم بضم الباء اى ثقلت وشقت

ع حيث قال والفاء لتضمن المسند اليه سواء جعل من آمن بدلا او خبرا وذلك لان اسم ان والمعطوف عليه لا يتضمن معنى الشرط لفقد السببية للاخر فاعتبر التضمن في البدل الذي هو المقصود انتهى وقد ذهب بعض قول المص وقد منع سيبويه فانه لا مساس له لكون مبتدأ فلهم اجرهم خبره والسببية في الجملة كافية ولا يشترط كونها تامة ولا اشتباه في سببية اسم ان والمعطوف عليه للاخر في الجملة

عليهم وابوا عن قبولها اى امتنعوا عن العمل بلا انكار كما الظاهر المتبادر او ابوا قبولها مع الانكار فيكونون
خارجين عن دينهم فامر جبرئيل اى فامر الله تعالى جبرئيل عليه السلام بقلع الطور اى من مكانه وكان على
قدر عسكرهم فرسخا في فرسخ فرفع جبرئيل عليه السلام فوق رؤسهم قدر قامة الرجل كالظلة قال تعالى
واذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة الاية وقال عطاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما رفع الله تعالى فوق
رؤسهم الطور وبعث نارا من قبل وجوههم واتاهم البحر الملح من خلفهم والطور اسم جبل معلوم وهو جبل
المناجاة ويجوز ان يقلعه الله تعالى الى مكان هم فيه فيجعل فوقهم وان كان بعيدا منهم فاللام للعهد
او جبل من الجبال اذ الطور اسم لكل جبل وقيل لما انبت فيها خاصة دون ما لم ينبت وهل هو عربي او سرياني
معرب فيه قولان فعلى هذا اللام في الطور للعهد الذهني فعلم منه ان اسناد رفعنا اسناد مجازي من قبيل
النسبة الى الامر ويويد هذه الرواية كون الرفع متقدما على اخذ الميثاق قوله حتى قبلوا وهذا ليس جبرا
على الاسلام لان الجبر ما يسلب الاختيار ولا يصح معه الايمان بل كان اكراها وهو جائز ولا يسلب الاختيار
كالمحاربة مع الكفار كذا نقل عن تفسير التيسير ولا يخفى انه من قبيل الاية الملجئة الى الايمان والقياس على المحاربة
قياس مع الفارق فالاحسن ما قيل هنا فحصل لهم بعد هذا القسر والالجاء قبول اختياري يدل على ذلك استمرارهم
على القبول بعد زوال الاية الملجئة وايضا الظاهر من سوق الاية هنا وفي سائر المواضع انهم ابوا من قبولها
علا لا اعتقادا كما يدل عليه الرواية المذكورة حيث قيل كبرت عليهم الخ وحتى قبلوا ولم يقل حتى امنوا والالجاء
الى العمل لا كلام في جوازه واما القول بانه كان يكفي في الامم السالفة مثل هذا الايمان فضعيف اذ النصوص
دالة على عدم قبول الايمان المضطر مطلقا قال تعالى فلولا كانت قرية امنت فنفعها ايمانها الا قوم يونس
الاية قال تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا باسنا الاية والعلة التي تقتضي عدم قبوله مشترك فلا وجه
لقبول مثل هذا الايمان من الامم الماضية وفوقكم ظرف مكان ناصبه رفعنا واما كونه حالا فضعيف كما بينه
ابو البقاء الا ان يقال انها حال مقدرة اذ الجبل لم يكن فوقهم وقت الرفع وانما صار فوقهم بالرفع فيصح
كونه حالا مقدرة لكن لا حاجة اليه قوله على ارادة القول اى قلنا او قائلين بلسان الرسول خذوا ما
ما اتيناكم من الكتاب بيان لما اى التورية بقرينة المقام قوله بجد وعزيمة اى على تحمل مشاقه
من غير تكاسل وتغافل يقال عزمت على كذا عزما وعزيمة اذا اردت فعله وقطعت عليه وليس المراد
بالقوة القدرة والاستطاعة التي بها الفعل لانها مع الفعل لا قبله بدليل بين في محله فيكون المراد بها العزيمة
مجازا فان العزيمة سبب عادي لحصول القدرة فتلك العزيمة متقدمة على الفعل ولو اريد بها القدرة
التي لم يستجمع شرائط التاثير وهي متقدمة على الفعل اتفاقا لم يبعد لكن لا يكون له كثير فائدة في الامر
بالاخذ بها اذ الاخذ لا يكون الا بالقدرة فان العاجز لا يؤمر به فاتضح بهذا البيان ان حمل القوة على
القدرة مطلقا لا يناسب جزالة النظم الجليل لعدم الفائدة فلا يدل هذا على مذهب الجبائي ومن تبعه
من المعتزلة من ان الاستطاعة قبل الفعل لانه لا يجوز ان يقال اخذه هذا بقوة الا والقوة حاصلة فيه
قوله ادرسوه ولا تنسوه الاول اشارة الى ان المراد بالذكر الذكر اللساني المودي في الاكثر الى الذكر

ع وهي كون الايمان ايمانا بالمعاينة والقبول الايمان بالغيب

القلبي فلذا تعرض للذكر القلبي وقيل يحتمل الذكر اللساني والقلبي والاعم منهما وما يكون كاللازم لهما وهو العمل
فان كان للذكر معنى يشترك فيه ذكر اللساني والقلبي كما ذكره المحقق التفتازاني فالامر ظاهر وذلك المعنى
الاتيان بالشئ سواء كان لسانا او قلبا فارادتهما معا في اطلاق واحد صحيح بلا تكلف اذ المراد المفهوم الكلي
وان كان الذكر حقيقة في الذكر اللساني مجازا في الذكر القلبي فيجوز ارادتهما عند المص لتجويزه الجمع بين
الحقيقة والمجاز واما عند صاحب الكشاف فيجوز ارادتهما معا بطريق عموم المجاز وان قيل ان المراد الذكر
اللساني وهو يؤدي الى الذكر القلبي كما اشرنا اليه انفا فالمراد واحد وهو الذكر اللساني واما الذكر القلبي فلازم له
فالذكر اللساني هو الدرس والذكر القلبي هو الحفظ ثم قال وتفكروا فيه فانه ذكر بالقلب كما قاله لكنه غير الحفظ
بقرينة المقابلة وهو امر بان يرتقوا من الحفظ الى التفكر في دقايق معناه واستنباط الاحكام منه فلم
يكون امر للاحبار خاصة فان ذلك شانهم ولا يناسب المقام ومذاق الكلام الا ان يقال انه عام لهم ولكل سامع
بالتعميم الى بالذات وبالواسطة **قوله** او اعملوا به هذا مجاز من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب ولهذا
انحوه لكن الظاهر انه المراد لموافقته لما روي من قوله فراؤا ما فيها من التكاليف الشاقة لا اذ مجرد الذكر لسانا
وقلبا لا يفيد بلا عمل وكم من عالم يكون علمه وبالا عليه قال تعالى افرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله
على علم الاية فلا وجه لما قيل انه لا حاجة اليه اذ بمجرد العلم يكون رجاء التقوى لان العالم يرجى منه العمل **قوله**
لكي تتقوا المعاصي قدم تفصيله في قوله تعالى لعلكم تشكرون وانه حاصل المعنى لان لعل بمعنى كي فانه لم يرض به
في قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى قوله تعالى لعلكم تتقون **قوله** او رجاء منكم اي لعل للترجي من المخاطب
وعلى كلا التقديرين متعلق بخذوا او اذكروا او بهما تنازعا والمعنى خذوا واذكروا راجين ان تكونوا في
زمرة المتقين الفائزين بالفلاح وانما رجح الوجه الاول مع انه مجاز والثاني اما حقيقة كما اختاره البعض
او مجاز قريب الى الحقيقة اذ لا معنى لرجاءهم لما يشق عليهم وهو التقوى الا باعتبار تكلف انهم سمعوا مناقب
المتقين ودرجاتهم فلذا كانوا راجين للانخراط في سلكهم او الاخذ بالكتاب والعمل به عين الاتقاء من
العصيان فيحتاج الى تكلف وهو ان يقال والمعنى خذوا ما اتيناكم راجين المرتبة العليا من التقوى او الوسطى
او واعملوا ما في الكتاب واجتنبوا عن المعاصي راجين ان تكونوا من المتقين غير جازمين كونهم متقين فان
العابد ينبغي ان يكون بين الخوف والرجاء ولا يغتر بعبادته اصلا **قوله** اي قلنا خذوا واذكروا ارادة ان تتقوا
وجواز تعلقه بالقول المحذوف مع تقدير الارادة مختص بالمعتزلة ولذا قال ويجوز عند المعتزلة الخ ولو تعلق
بالقول المحذوف لكان التقدير عندنا قلنا خذوا واذكروا طلب ان تتقوا ولم يتعرض له لا لعدم جوازه
عند اهل السنة بل لعدم الحاجة اليه لاغناء الوجهين الاولين عنه **قوله** ثم اعرضتم لا يفهم منه انهم امتثلوا
الامر ثم تركوه فهو الموافق للرواية المذكورة حيث قيل فظلله فوقهم حتى قبلوا واصل الاعراض والتولي الادبار
المحسوس ثم استعمل استعارة في الادبار المعنوي والجامع مطلق الادبار كله ثم لتفاوت ما بين التولي
وبين اخذ الميثاق برؤية معجزة باهرة فلا يكون من بعد ذلك تكرارا قال الامام قبل انتهى الخبر عن احوالهم
عند قوله بعد ذلك ثم ابتدأ فلولا فضل الله عليكم ويؤيد ذلك توحيد ذلك بالكاف فان مقتضى السياق

الكلام ان يقال ذلكم وعلى هذا يكون المراد من الفضل ما كان في حق المخاطبين من الخلف بعد مبعث رسولنا عليه السلام
لا ما كان في حق ابائهم من التوفيق للتوبة انتهى والمص لم يلتفت اليه فقال بتوفيقه للتوبة اشارة الى ان
المخاطبين في فلولا فضل الله عليكم اما الاباء فيكون المراد بالفضل التوفيق للتوبة واما الابناء المعاصرين لرسولنا
لرسولنا عليه السلام فيكون المراد به ارسال الرسول عليه السلام واليه اشار بقوله او بمحمد عليه السلام الخ ومراد
القائل بانتهاء الخبر بذلك ان ذلك من تتمة خطاب توليتم فيشمل جميع اليهود سواء كان من المتولين
الماضيين قبل مبعث رسولنا عليه السلام اولا واما توحيد ذلك فلما مر من ان توحيده وجمعه جائزان
على السوية **قوله** المغبونين الخ ناظر الى الاول وهو توفيقهم للتوبة قوله او بالخبط والضلال ناظر الى الثاني
قوله في فترة من الرسل اي على فتور وانقطاع من الوحي فان ما بين عيسى ومحمد عليهما السلام ستمائة
او خمسمائة وتسع وستون سنة واربعة انبياء ثلثة من بني اسرائيل وواحد من العرب خالد بن سنان
العبسي وفيه بيان مزيد فضل الله ورحمته بان بعث اليهم حين انطمست اثار الوحي وكانوا احوج ما يكون
اليه ويجيء التفصيل ان شاء الله تعالى في سورة المائدة **قوله** ولو في الاصل لامتناع الشيء لامتناع غيره
اي لانتفاء الاول لانتفاء الثاني او العكس لكن الاول مصرح في كلامه في تفسير قوله تعالى ولو شاء الله لذهب
بسمعهم وابصارهم الاية وفي هذا المقام تحقيق انيق هناك والمراد بالامتناع الانتفاء اي الامتناع مطلقا
سواء كان امتناعا بالذات او بالغير فاذا دخل على لا النافية افاد اثباتا لانه يكون نفي نفي فيقتضي الاثبات
وهو امتناع الشيء وهو جوابه لوجود غيره وهو مدخولها وهذا مذهب الكوفيين فانهم ذهبوا الى ان لولا
مركبة من لو الامتناعية ولا النافية وعند البصريين انها كلمة برأسها وضعت لامتناع شيء لوجود غيره ولم
يتعرض له المص لان المختار عنده مذهب الكوفيين ولا يعرف له وجه وجيه اذ الاصل في الحروف البساطة وعدم التركيب
حتى رجح كون لن حرفا بسيطا في تفسير قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا الاية **قوله** والاسم الواقع بعده الخ
وقد يكون عنده حرف جر اذا دخل على المضمر كما في لولاك وهذا مذهب البصريين وتخصيص سيبويه بالذكر لعلو شانه
قوله لدلالة الكلام عليه لان لولا كما عرفت لامتناع الشيء لوجود غيره فيدل على الوجود وسد الجواب مصدر معطوف
على دلالة الكلام اي ولسد الجواب فوجب حذفه لقيام قرينة اشار اليه بقوله لدلالة الكلام والتزام قائم
مقامه وقد نبه عليه بقوله وسد الجواب الخ لكن هذا اذا كان الخبر عاما واذا كان خاصا فلا يجب حذفه وقوله لدلالة
الكلام عليه يفيد ذلك وقال الكسائي الاسم بعدها فاعل الفعل مقدر اي لولا وجد زيد وقال الفراء لولا هي
الرافعة للاسم الذي بعدها ولم يتعرض له لضعفه **قوله** وعند الكوفيين فاعل فعل محذوف وهذا هو الموافق للمختار
نبه اولا على مذهب الكوفيين في كونها مركبة من لو ولا ثم اشار الى مذهب البصريين في اعراب الاسم الذي
بعدها وبعده بين على مذهب الكوفيين اعراب الاسم الذي بعدها ولعل المختار عنده مذهب الكوفيين
في كونها مركبة والمختار مذهب البصريين في اعراب الاسم الذي بعده فلا وجه للقول بان ما ذكره القاضي
ليس موافقا لمذهب البصري ولا لمذهب الكوفي **قوله** اللام موطئة للقسم قال الفاضل السعدي في حل قوله تعالى
المص اللام الاولى موطئة للقسم في قوله تعالى وان كلا لما ليوفينهم الاية ولا يلزم ان يكون مدخولها حرف الشرط

ويرد على مذهب الكوفيين انه لو كان كذلك
لم يدخل الا على الجملة الفعلية لان حرف الشرط
لا يدخل الا على الفعل وايضا لفظة لا الا اذا
على الماضي في غير الدعاء وجواب القسم الا مكررا
في الاغلب ولا تكرير بعد لولا والكل ضعيف او
حال المركب قد يخالف حال البسيط الا يرى
ان معناها مغاير لمعنى مفردات

كما يفهم من ظاهر كلام المفصل وتقرير ابن الحاجب في شرحه انتهى ويقرب به ما قيل اي ممهدة للقسم وموذنة
له اي للقسم المحذوف ويؤيده ما وقع في بعض النسخ توطئة للقسم بلفظ المصدر ولم يرد بالموطئة المعنى
المصطلح اعني ما يدخل شرطا نازعه القسم في جزائه ليجعله جوابا للقسم والله لئن اكرمتني لقد اكرمتك انتهى
وما فهم من ظاهر كلام المفصل فمحمول على المعنى المصطلح وما ذكره المص فهو معنى لقوله فلا وجه لحمل كلامه على السهو
والتقدير والله لقد علمتم اي عرفتم يتعدى لواحد اي عرفتم اصحاب السبت وما نزل بهم من النكال فاحذروا
عن فعلهم الذي حل بهم العذاب بسببه قوله والسبت مصدر لكنه فالمعنى كما نقل عن القرطبي في يوم السبت
واشار اليه المص بقوله فاعتدى فيه اي في يوم السبت وقيل وليس السبت اسما بمعنى اليوم اذ المقصود انهم
اعتدوا في تعظيمه وهتكوا حرمته لا ظرفية اليوم للاعتداء لان الاعتداء والتجاوز على ما ذكر لم يقع في يوم السبت
بل وقع في حكمه وانت خبير بانهم لما حفروا حياضا في يوم السبت كان حبس الحيتان في الحياض التي حفروها كان
اعتداءهم واقعا في يوم السبت ولهذا قال المص واشتغلوا بالصيد لكنه اطلق اشتغال الصيد على حفرهم الحياض
وحبسهم الحوت فكيف يقال ان الاعتداء لم يقع في يوم السبت وتكلف بعضهم فقال نعم من قال في آخر
القصة انهم فعلوا ذلك زمانا فلم ينزل عليهم عقوبة فاستبشروا وقد احل لنا العمل في السبت فاصطادوا
فيه كما روي فيصح جعل يوم السبت ظرفا للاعتداء وهذا مع ضعفه لا يكون شرحا لكلام المص لانه صرح بانهم
يصطادونها يوم الاحد فما وقع في يوم السبت الاشتغال بالصيد والاشتغال بالصيد اعتداء وتجاوز في يوم
السبت على انه لما وقع الاعتداء في تعظيمه وهتك حرمته يكون يوم السبت ظرفا للاعتداء لان ظرفية التعظيم
للاعتداء مجاز ولا بد له من ظرفية حقيقية له وهو يوم السبت فالقول بان الاعتداء لم يقع على ما ذكر في يوم
السبت بل وقع في حكمه لا يعرف له وجه وايضا الزمان من حيث انه زمان لا يكون الاعتداء فيه الا بهتك حرمته
وترك تعظيمه ولا يتصور الاعتداء فيه بدون ملاحظة ذلك من جهة ذاته قال تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام
والحرمات قصاص الاية قوله واصله اي معناه اللغوي القطع سواء كان قطعا حسيا كقطع الاشجار او معنويا
كقطع النفس وتجرده عن الشواغل الدنيوية لعبادة الله تعالى سمي يوم السبت به لان اليهود امروا بان يجردوه
للعبادة ويشعر بان هذا التسمية وقع في زمن موسى عليه السلام ولا يخفى ضعفه نقل عن ابي عبيدة انه قال
السبت آخر الايام سمي سبتا لانه سبت فيه خلق كل شيء وعمله اي قطع قال ابن عطية والسبت اما ماخوذ من السبوت
الذي هو الراحة والدعة واما من السبت وهو القطع لان الاشياء فيه سبت وتم خلقها ومنه قولهم سبت رأسه
اي حلقه وقيل في قول المص والسبت مصدر سبتت اليهود اذا عظمت يوم السبت نظر فان هذا اللفظ موجود
واشتقاقه مذكور في لسان العرب قبل فعل اليهود ذلك اللهم الا ان يريد هذا السبت الخاص المذكور في هذه الاية
والاصح فيه المصدر كما ذكر ثم سمي به هذا اليوم من الاسبوع لاتفاق وقوعه فيه كما تقدم ان خلق الاشياء قد تم
وقطع فيه كذا في اللباب ولا يخفى ما فيه فانه كان في زمن موسى عليه السلام وتسمية العرب بهذه الاسماء حدث
بعد عيسى عليه السلام واسماؤها قبل ذلك غير هذا قوله فاعتدى فيه اي في يوم السبت ناس اي جماعة منهم
اي من اليهود وجعل الضمير راجعا الى تعظيمه او التجريد يخالف ظاهر النص ولا يلايم سوق كلام المص ورجوع

ضمير بجردوه الى اليوم يؤيد ما ذكرناه قيل ان موسى عليه السلام اراد ان يجعل يوما خالصا للطاعة وهو يوم
الجمعة فخالفوه وقالوا نجعله يوم السبت لان الله تعالى لم يخلق فيه شيئا فلما اختاروه لترك سائر الاعمال
نهوا فيه عن الاصطياد والعمل وايلة بفتح الهمزة وسكون الياء المثناة التحتانية وفتح اللام قرية
بين المدينة والطور على ساحل البحر والخرطوم الانف لكن المراد به ههنا انفه ورأسه وليس المراد انفه
فقط وفي هذا ابتلاء مبين لبني اسرائيل فمنهم من امسك وصبر ومنهم من صبر فقط ومنهم من تصدى
للاصطياد فعوقبوا قوله وشرعوا اليها الجداول وفي نسخة فيها قال المحقق التفتازاني معنى شرعوا
اظهروا من شرع من الدين كذا بينه وهذا بعيد ههنا وقيل جعل الجدول كالشارع المنتهي اليه وليس من اللغة
والاحسن اشرعوا من اشرع الباب الى الطريق واشرعته وشرع المنزل اذا كان بابه على طريق نافذ والجداول
جمع جدول وهو القناة ومعنى شرعوا الجداول جعلوها متصلة بالحياض ومواجهة لها فيكون من قولهم
شرع بابا الى الطريق اي فتحه كما روي عن الخليل كما قيل وفعلهم هذا عين المنهي عنه لانهم نهوا عن اخذها وحبس
الحيتان في الحياض هو الاخذ حكما فلا يتم تمسك الامام المالكي بهذه الاية على تحريم الحيل في الامور التي لم
تشرع كالربا فانها لا تجوز عنده قال الكواشي وجوزها اكثرهم ما لم يكن فيها ابطال حق واحقاق باطل ولك
ان تقول الحيلة لا تخلو عنهما فان الحيلة في اسقاط الزكوة فيها ابطال حق الفقراء وفي الدور الشرعي وهم
احقاق باطل وما من حيلة الا وهي فيها ابطال حق واحقاق باطل بحسب الظاهر اللهم الا ان يتكلف فتامل
قوله فيصطادونها اي فياخذونها اذ دخول الحيتان فيها يوم سواء كان بادخال الموج او بسوقهم الحيتان
اليها او نصبهم الحبال والشصوص فلذا قال المص فيامر واشتغلوا بالصيد ولو لم يكن ذلك اصطيادا
لما عوتبوا عليه فلو قال فياخذونها بدل فيصطادونها لكان اوضح قوله خاسئين اشار بها الى ان خاسئين
خبر ثان لكان ولو كان صفة لوجب ان يقال خاسئة لامتناع الجمع بالواو والنون لغير ذوي العقل بلا تأويل
فمثل قوله تعالى رأيتهم لي ساجدين مأول وجعلهم من ذوي العلم اما تأويلا او باعتبار انهم كانوا عقلاء على ما
روي ان كل واحد منهما كان يألف باقربائه ولا حاجة اليه مع ان تلك الرواية لا يلايم ظاهر الاية ولان القردة
خاسئة ذليلة فلا فائدة في التوصيف بها سوى الذم والتأكيد او المراد اذلاء عند الله تعالى لدفع توهم
ان المسخ يكفي في عقوبتهم ولا عذاب لهم في الاخرة ولا بد من ملاحظة هذه النكتة في جعله خبرا بعد خبر
او صفة بالتأويل المذكور فالصواب كون المراد صغارهم في الدنيا لتاكيد الذم القردة جمع قرد بسكون
الراء وقد يجمع على القرود كالقردة مثل فيل وفيلة والخسوء وفي بعض النسخ والخساء وهو ليس بمناسب
ههنا لان خاسئين ليس بمشتق منه لانه متعد معناه دور كودن والصغار بفتح الصاد مصدر صغر
بكسر الغين المعجمة الذلة والطرد بمعنى الابعاد لكنه مبني للمفعول بقرينة عطفه على الصغار ليكون بمعنى
المطرود لا بمعنى الطارد فانه لا يصح ههنا ولعل عطفه عليه للتنبيه على صغاره وحقارته حاصل بالجعل فانه ابلغ
من الصغار في نفسه وفي القاموس الخاسئ من الكلاب والخنازير المبعد لا يترك ان يدنو من الناس
قوله وقال مجاهد ما مسخت صورهم الخ فيكون المقصود منه تمثيلهم بالقردة فيكون تشبيها بليغا وقال

الامام انه غير مستبعد لان الانسان اذا اصر على جهالته يقال انه حمار وقردة فهو من المجازات المشهورة
ولا يخفى بعده اما اولا فلانه مخالف لاجماع المفسرين وللاحاديث والاثار الواردة في كونهم قردة واما ثانيا
فلانه يخالف قوله تعالى ظاهرا فجعلناها نكالا الآية والنكال لا يتحقق الا بالمسخ حقيقة كما انه مخالف لظاهر
قوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين فانه امر تكويني لا موجب لحمله على عدم حقيقته او على ما يقرب
حقيقته وفرق ما بين قوله تعالى مثل الذين حملوا التورية الاية وبين قوله تعالى فقلنا لهم كونوا الاية
قوله ليس بامر اي ليس امرا تكليفيا بل امر تكويني كما في قوله تعالى كن فيكون اذ لا قدرة لهم عليه اي على جعل
انفسهم قردة وعلى صورة القردة فيكون تكليفا بالايطاق والامر التكويني ايضا ليس يراد حقيقته بل
المراد به تمثيل حصول ما تعلقت به الارادة العلية بلا مهلة بطاعة مامور مطيع بلا تلعثم ولا تاخير
وفيه تقرير للعظمة المستفادة من نون الجمع فليس قول ولا امر تكويني ايضا بل الكلام محمول على الاستعارة
التمثيلية وهذا قول البعض من ائمة الاصول واختاره المص وسيجي التفصيل ان شاء الله تعالى في تفسير قوله تعالى
واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون واشار اليه اجمالا بقوله وانما المراد به سرعة التكوين والكاف في قوله
كما اراد للقران في الوقوع قوله وقرئ بفتح القاف وكسر الراء جمع قرد ايضا وقوله بغير همزة يحتمل ابدالها
ياء وحذفها **قوله** اي المسخة المفهومة من قوله تعالى كونوا قردة او العقوبة ترديد في العبارة والمآل
واحد وانما احتاج اليها ولم يرجع الى الكون قردة مع انه الظاهر لتانيث الضمير ونقل عن الاخفش ان يجعل
الضمير للامة المدلول عليها بقوله ولقد علمتم الاية ولم يلتفت اليه المص اذ العبرة بالعقل والصفات دون
الذوات وجوز رجوعه لكينونتهم وصيرورتهم قردة وهذا معنى المسخة لا يغايرة الا باللفظ **قوله**
عبرة اي ما به الاعتبار والنكال واحد الانكال وهي القيود قال القفال العقوبة الغليظة الرادعة
للناس على الاقدام على مثل تلك المعصية تسمى نكالا يمنع الناس على الاقدام على مثلها فان اصله المنع
والحبس فاستعمل في المانع مجازا او نقلا والمناسبة ظاهرة وقوله اي تمنعه اشارة الى ما ذكرنا ومنه
اي من هذا المعنى اخذ النكل بالكسر للقيد لمنعه عن الحركة ومن هذا القبيل النكول عن اليمين لامتناعه
عنه قوله تنكل من التفعيل المعتبر بها اي بتلك المسخة والعقوبة واما من لم يعتبر بها فلا تمنعه عن الاقدام
على مثل تلك المعصية المؤدية الى العقوبة الغليظة وعن هذا قال تنكل المعتبر بها والاعتبار الاتعاظ
بحال غيره فجعل النكال مفعولا ثانيا فجعلنا باعتبار انه بمعنى منكلا والمعنى فجعلناها منكلة مانعة لمن رآها
او سمعها فاتعظ بها **قوله** لما قبلها وما بعدها الاحمل لفظة ما على من اي نكالا لمن بين يديها ولمن خلفها وانما
اقيم ما موقع من لان المراد الوصف اي نكالا للمعتبر الذي قبل المسخة وبعدها فان لفظة ما يعبر بها
عن ذوي العلم اذا اريد الوصف كقوله تعالى والسماء وما بناها اي القادر الذي بناها والقول واقامته من
موقع من لتحقير الشانهم في مقام العظمة والكبرياء ضعيف في مثل هنا وجعل بين يديها مستعارا للزمان
الماضي وخلفها للزمان المستقبل بجامع احتياج كل حادث الى الزمان والمكان فالموضوعان للجهتين المكانيتين
اعني القدام المنفهم من بين يديه والخلف مستعاران للزمان قوله اذ ذكرت حالهم لك اشارة الى دفع اشكال

بانه كيف يكون المسخة نكالا لمن قبلها من الامم الماضية والاتعاظ والاعتبار انما يكون بعد الوقوع فدفعه
بان الاعتبار بالشيء يكون باعتبار وقوعه من المخبر الصادق واستماعه منه كما يكون بالرؤية او بالسماع
بعد الوقوع والمعنى انه ذكر في كتبهم انه يكون لكذا المسخة بتلك المعصية ونحوها فاعتبروا بها فصح الفاء
في فجعلناها الا ان جعلها نكالا للفريقين جميعا انما يتحقق بعد القول اولا والمسخة ثانيا وقد عرفت انه
لا قول هنا ولا امر فلا مجال لهذا التوجيه ولو سلم تحقق هذا القول فالجعل للامم السالفة كان قبل هذا
القول وان كان بعد اخبار هذا القول فالتفريع على نفس القول لا الاخبار به ولهذا قيل وغاية التوجيه
ان يقال فجعلناها تفصيل لما علموا والفاء للتفصيل لا للتفريع وانت خبير بان التفصيل بعد الاجمال ولا
اجمال هنا فالاولى ان يقال ان التفريع صحته باعتبار احد شقيه كافية في التفريع ولا يلزم من تفريع
المجموع تفريع جميع اجزائه كما لا يلزم من استثناء المجموع استثناء جميع اجزائه كما صرح به المص في سورة
الممتحنة في قوله تعالى الا قول ابراهيم لابيه لاستغفرن لك الاية والظاهر ان المراد بما قبلها الاولون وما
بعدها الاخرون وعكسه بعيد وان امكن لان لا يستقبل المستقبل ويستدبر الماضي كما سيجي في تفسير الاية الكرسي
قوله او لمعاصريهم لان هذا كالاول في كون ما اقيم مقام من والظرفان مستعاران للزمان الا ان بين يديها
مستعار هنا لزمان المسخة وفي الاول مستعار للزمان المتقدم على زمان المسخة والخلف مستعار للزمان
المتاخر عن المسخة في كلا الوجهين فحال امر التفريع ظاهر وفي هذا الوجه لا يتناول ما بين يديها الامم الماضية
مع انهم من المعتبرين لما ذكره اولا كما انه لا يتناول المعاصرين في الوجه الاول الا ان يقال انهم داخلون فيها
قبل المسخة باعتبار انهم عارفون لها من الكتب او داخلون في ما بعدها لانهم عارفون لها بالمشاهدة او بالسماع
تواترا او يعلم حالهم بدلالة النص فان تلك المسخة اذا كانت عبرة لمن قبلهم ولمن بعدهم فكونها عبرة لمن
لمعاصريهم يعلم بطريق الاولى وهذا الوجه هو الاخرى اذ دخول المعاصرين في الامم الماضية والمستقبلة في
نوع بعد واما عدم تناول هذا الوجه الامم الماضية فلا يضر لان الاستيعاب ليس بمقصود وقدم الوجه
الاول لان بين يديه كونه مستعارا للزمان الماضي واضح بخلاف استعارته للزمان الحاضر حتى تحملوا فيه
فقالوا ان اللفظ ينبئ عن القرب وكون الجهة مداينة لجهة من اضيف اليه اليد وان الاول عام
للجميع كما عرفت بخلاف الثاني ولهذا رجحه المص وان كان الثاني منقولا عن السلف كابن عباس رضي الله تعالى عنه
فان عادته النظر الى جزالة المعنى مع ان الرواية لكونها خبرا واحدا لا يفيد الجزم **قوله** او لما بحضرتها
القرى بين هذا الوجه وما بعده هو ان ما في هذه الوجه عبارة عن القرية والبعيدة المعبر عنها بيديها وخلفها
والمراد اهلها بطريق التجوز او بحذف المضاف وفي ما بعده عبارة عن اهل تلك القرية وهي قرية ايلة واهل
ما حواليها من القرى فاللفظان يراد بهما معانيهما المكان لا الزمان فضمير يديها وخلفها راجع الى القرية
في هذين الوجهين ولفظة ما بمعناه في الاول من هذين الوجهين لانه عبارة عن القرى وان كان
مجازا وفي الثاني منهما بمعنى من لكونه عبارة عن اهل القرى وفي هذين الوجهين تخصيص للمعتبرين
بتلك القرى وحواليها وهو خلاف الظاهر ولهذا اخرهما وفي الوجه الثاني منهما زيادة التخصيص ولذا اخره عن الاول

والقول بان قوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين يتضمن اجمالا ان فيه نكالا وقوله فجعلناها نكالا الاية تفصيل لهذا الاجمال جيد

منها واما الوجه الثاني فعام لما اريد بهذين الوجهين وغيره والوجه الاول عام له بحسب التأويل لان اهل
القرى من الامم التى ذكون لهم حالهم في الكتب ا ومن الامم التى اشتهرت قصتهم فيما بينهم سواء كانوا ممكا
معاصريهم اولا وسواء كانوا من اهل القرية او اهل القريبة فتأمل في الوجوه التى ذكرت ايها اعم تناولا
وايها داخلة في الاخرى دون العكس او مع العكس وباى وجه حسن التقابل بينها وبينا نبذة منه
فان الاستيعاب يؤدى الى الاطناب قوله اولاجل ما تقدم له اللام في الوجوه الاربعة المذكورة للصلة
وفي الوجه الخامس للتعليل ولفظة ما في بابها والضمير راجع الى المسخة والعقوبة والمعنى فجعلناها نكالا
لاجل ما تقدم من ذنوبهم ارتكبوها او ما تأخر من سنة سيئة فباعتبار بقاء اثرها ينسب الذنوب اليهم
باعتبار السببية والحاصل ان المراد بالذنوب المتأخرة ذنوب المتسبب وهى ذنوبهم لا مباشرة الذنوب
فانها ذنوب غيرهم لا ينسب اليهم مثلا سببية اصطيادهم معصية لهم والعقوبة والمسخ لاجل
تلك المعصية ونفس الاصطياد ذنب غيرهم ولم يقع المسخ لذلك الذنب فلا اشكال بانهم كيف يؤاخذون
بذنب غيره وقد قال تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولما كان هذا الوجه غير ملايم لقوله تعالى وموعظة للمتقين
اخره اذ اللام في للمتقين صلة الموعظة فالاولى كون لام لما يديها صلة للنكال لا علة له قوله من قومهم بناء
على ان اللام في المتقين للعهد او لكل من سمعها فيكون اللام فيه للاستغراق شاملا لقومهم وغيرهم
من الامم الماضية والآتية والقريبة والبعيدة والحاضرة والغائبة فلو قال اولمن رأها بعد قوله سمعها
لكان اشمل وهذا الوجه الاخير هو الملايم لما قبله والمقصود من هذه القصة اظهار معجزة رسولنا صلى الله تعالى عليه وسلم
لانه خطاب لليهود الذى كانوا في زمانه عليه السلام فلما اخبرهم عن هذه القصة كما هو الواقع مع انه لم يقرأ
ولم يكتب ولم يخالط القوم دل ذلك على انه انما عرفه بالوحى وايضا فيه تهديد لهم بانه ينزل بهم ما نزل
بآبائهم اذا تمردوا وتجاوزوا الحق فلا يغتروا بالامهال والظاهر انهم بعدما صاروا قردة كانوا
فاهمين عالمين ما نزل بهم من تغير الخلقة بسبب المعصية وكانت في غاية من الخوف والخجلة ولو
انهم بعدما صاروا قردة لو لم يكن عالمين بما حل بهم لم يكونوا متألمين بكونهم قردة فلا يظهر كون المسخة
عقوبة والصحيح انهم مكثوا ثلثة ايام ثم هلكوا ولم يأكلوا ولم يشربوا ولم يبق لهم نسل قال القرطبى وحديث
الفأر والضب وانما قاله حدسا لقوله لعل اى الضب من القرون التى مسخت وهذا حدس وظن قبل
ان يوحى اليه ان الممسوخ لا يعيش ولا ينسل وما روى البخارى عن عمرو بن ميمون انه قال رأيت
في الجاهلية قردة فزنت فرجموها فرجمتها معهم لان اليهود غيرت الرجم فاراد الله تعالى ان يغيره في ممسوخهم
حتى يكون ابلغ في قيام الحجة على ما انكروه وغيروه حتى تشهد عليهم كتبهم واحبارهم وممسوخهم فاجيب
عنه بان بعض الروايات لم يذكر فيها انها زنت وانما ذكر الرجم فقط وانما اخرجه البخارى دلالة على ان
عمرو بن ميمون ادرك الجاهلية ولم يقال بظنه الذى الذى ظنه في الجاهلية وذكر ابن عبد البر ان
عمرو بن ميمون كان من كبار التابعين من الكوفيين وهو راى الرجم في الجاهلية من القردة كذا في اللباب
واذ قال موسى لقومه الاية المقصود مجرد بيان نوع من قبايحهم وهو الاستهزاء بالامر كما اشار اليه بقوله

بمعنى النكال في هذا الوجه الخامس بمعنى العقوبة لا العبرة فالضمير راجع الى المسخة والمعنى فجعلنا المسخة نكالا عقوبة لاجل الذنوب

قوله وحديث الفأر الخ وفي اللباب واحتج ابن العربى وغيره ان الممسوخ يعيش وينسل بقوله عليه السلام ان امة من بنى اسرائيل لا يدرى ما فعلت ولا اراها الا الفأر الا ترونها اذا وضع لها البان الابل لم تشربها ويقول جابر اتى النبى عليه السلام بضب فابى ان يأكل منها وقال لا ادرى لعله من القرون التى مسخت قال القرطبى وحديث الفأر الخ جواب لاحتجاج ابن العربى

لاستقلال

لاستقلال بنوع اخر من مساويهم واما تعداد النعم وان امكنه بان يقال ان هذه نعمة دنيوية ببيان
القاتل وظهوره ودفع الخصومة فيما بينهم واخروية لكونه معجزة لموسى عليه السلام لكن مذاق الكلام
ظاهر في كونه بيانا لمساويهم كما اختاره المص فمناسبة هذه القصة لما قبلها لانه ذكر النعم السابقة
لما كان مشتملا على حكاية تعنتهم كقولهم ارنا الله جهرة وكقولهم لن نصبر على طعام واحد واعراضهم
عن الميثاق ذكر بعده تعنتا اخر صدر منهم في شان البقرة ولو اعتبر كونه نعمة لكان مناسبة اظهر
من ان يخفى قوله اول هذه القصة الخ هذا خلاصة ما في الكشاف مع التنقيح والتهذيب لما فيه من
الاضطراب الذى تحير منه اولو الالباب فانه قال فان قلت فما للقصة لم تقص على ترتيبها وكان حقها ان
يقدم ذكر القتيل والضرب ببعض البقرة على الامر بذبحها وان يقال واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها فقلنا
اذبحوا بقرة واضربوه ببعضها فورد عليه المؤاخذة المشهورة وهى ان ليس حق القصة على تقدير
ان تقص على ترتيبها ان يقدم ذكر الضرب ببعض البقرة على الامر بذبحها بل بالعكس ويمكن دفعه بان
قول صاحب الكشاف ان يقدم ذكر القتيل الخ حكم على المجموع ولا يلزم من الحكم بتقديم المجموع الحكم بتقديم
كل واحد لا سيما عند ظهور القرينة كما لا يلزم من استثناء المجموع استثناء جميع اجزائه لدى قيام القرينة
قال المص في سورة الممتحنة في قوله تعالى وما املك لك من الله من شئ الاية من تمام قوله المستثنى ولا يلزم
من استثناء المجموع استثناء جميع اجزائه فمن فرق بينهما فقد كابر وقول العلامة وان يقال واذ قتلتم
نفسا فادارأتم فيها فقلنا اذبحوا بقرة واضربوه ببعضها قرينة قوية كنار على علم على كون مراده ما ذكرناه
وايضا عدم اعادة لفظ اذ كر في القرب نوع قرينة ايضا على ذلك ولعل الداعى الى ذلك عدم الفصل بين القتيل
وضربه ببعض البقرة بقوله على الامر بذبحها مع ظهور المراد قوله وانما فكت اى القصة عنه عن اولها وقد
عليه اى باقى القصة على اوله في الموضعين مسامحة اذ القصة عبارة عن المجموع وكلامه خلاصة ما ذكر في
الكشاف لكنه عدل عنه لما ذكر وعبر بعبارة موجزة مختصرة بحيث لو فسرت لامكن تفسيرها بالفاظ لا يرد
عليها ما في الكشاف كان يقال وكان مقتضى الظاهر ان يقال واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها فقلنا اذبحوا
بقرة واضربوه ببعضها كما ذكره صاحب الكشاف ثانيا لكن فكت باقى القصة عن اولها وقدمت عليه لنكتة
دعت اليه وهى التنبيه على استقلاله بنوع الخ فكان مقتضى الحال ما اختير في النظم الجليل قوله من مساويهم
اى من معايبهم وفي هذا الكلام اشارة الى وجه الارتباط الى ما قبله فالمراد بنوع اخر كونه مغايرا للاعتداء في السبت
وسائر ما تقدم من مساويهم واما كون المراد به نوعا مغايرا لجناية القتل فضعيف اذ لا مدخل له في الارتباط
الا ان يقال ان مراده انه لو كان النظم على مقتضى الظاهر ولم يفك القصة عن اولها لكان بحسب الظاهر
يظن انه جناية واحدة ولا يفهم ان ذلك نوع اخر مستقل من مساويهم فقد وقع في النظم من فك
الترتيب ما يضاهيه في بعض القصص وهو من المقلوب المقبول لتضمنه اعتبارا لطيفا قيل وقوله ان
قصة البقرة لما كانت متضمنة لامور عجيبة وآيات باهرة ولذ سميت السورة بها اراد تعالى ذكرها مرتين
على وجه يتضمن كل من الذكرين فوائد ومقاصد تخرجها عن التكرار وزاد ذلك بان حذف من كل وطوى فيه

وهذا التنبيه في كلامهم حيث قالوا الحكم على المجموع ... الحكم على كل واحد وعلى هذا ... الاستثناء في دفع الاشكال بوجه وعلى هذا والتفريع المذكور ... المذكور في قوله تعالى فجعلناها نكالا الاية كما ذكرنا في تفسير فتأمل ... على بصيرة ودع ما فيه ... وغد غدة

مايدل عليه الاخر على طريق الاحتباك الى اخر ما قال ولا يخفي ما فيه من التزام محذوفات كثيرة في الموضعين لم يعهد
مثله في كلام الفصحاء فضلا عن كلام الله تعالى الا يرى ان قصة ادم عليه السلام وسجود الملائكة له ذكر في
مواضع عديدة بحيث يتضمن فوائد تخرجها عن التكرار المخل بالفصاحة وكذا قصة موسى عليه السلام
في دعوة فرعون وغير ذلك وما نحن ليس من هذا القبيل بل ذكر مرة واحدة بطريق الفك وتقديم ما حقه
التأخير لنكتة ذكرها الشيخان ولو اعتبر في مثل هذا الاحتباك لم يوجد في كلامهم القلب المقبول ولا يخفي ضعفه
قوله وهو الاستهزاء بالامر لما سيأتي من قوله استخفافا به بعد قوله استبعاد لما قاله فالاستهزاء مستفاد من قوله
اتتخذنا هزوا والاستقصاء بالسؤال منفهم من تكرير ادع لنا ثلث مرات قوله فقتل ابنه بنو اخيه طمعا
في ميراثه اي ميراث الشيخ بعد موت الشيخ فقتل ابنه حال حيوة الشيخ لئلا يوجد وارث سواهم فاذا مات
الشيخ ورثوه واما قوله ثم جاؤا يطالبون بدمه معناه ثم جاء بنو اخ الشيخ وكالة من طرفه لعدم قدرته
على المخاصمة لكان هرمه ولو جعل ضمير ميراثه للابن اي طمعا في ميراث ابن الشيخ بناء على ان قتل ابن الشيخ بعد
موت الشيخ لكان ذكر الشيخ حشوا اذ يكفي ان يقال كان فيهم رجل موسر فقتله بنو عمه طمعا في ميراثه لا
فان قيل اذا كان المقتول ابن الشيخ حال حيوته فما معنى حرمان الارث عن الشيخ مع ان القاتل لم يقتله بل قتل ابنه
اجيب بانه يجوز ان يكون ذلك الحرمان مخصوصا بتلك المادة في تلك الشريعة ثم يشرع حرمان القاتل عن
ميراث المقتول لمشاركته بقاتل ابن الشيخ في كون قتله لاجل الميراث فيوافق ما روي انه عليه السلام
قال لا ميراث لقاتل بعد صاحب البقرة وقيل الفاء في فقتله فصيحة كانه كان فيهم شيخ موسر فمات فقتل ابنه
بنو عمه فعلى هذا يكون المراد من الميراث ميراث الشيخ حيث لم يتصرف فيه ابنه فيكون ذكر الشيخ لبيان
سبب قتلهم ابن عمهم ولا يخفي ضعفه اذ عدم التصرف لا ينافي انتقال الملك الى الابن لان ملكه ضروري فيكون
الميراث من الابن لا الشيخ هذا مقتضى عبارة المص وقالوا قد غير عبارة الكشاف اصلاحا حيث قال كان فيهم
شيخ موسر فقتل بنو اخيه ليرثوه وينافيه ما ذكر في اخر القصة ان المقتول بعد حيوته قال قتلني فلان و
وفلان لابني عمه فاصلحه بزيادة الابن وجعل في حذف الابن سهو الناسخ فكان مراده صاحب الكشاف فقتل ابنه
بنو اخيه فيكون موافقا لما نقله من قوله قتلني بنو عمي ولا يخفي ان الكل تكلف بل تعسف ولو اصلح المص عبارة
الكشاف بقوله فقتل بنو عمه وجعل بنو اخيه سهوا من الناسخ لكان احسن سبكا وابهى نظما فلا يحتاج
الى التكلف في قوله ثم جاؤا يطالبون بدمه ولا يحتاج ايضا في قوله عليه السلام لا ميراث لقاتل بعد صاحب
البقرة الى تحمل اشير اليه فيما مر اذ الحديث الشريف ظاهر في كون المقتول المورث لا ابن والمتبادر من مطالبة
الدم ان المطالبة حقهم اصالة لا وكالة وفي اللباب روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه وسائر المفسرين
ان رجلا من بني اسرائيل قتل قريبا له ليرثه وقيل لينكح زوجته وقيل ان ابن اخيه قتله ليتزوج ابنته فما ذكره
المص لا يوافق ما في اكثر كتب التفسير مع ما فيه من التعقيد واحتياجه الى التكلف المزيد وعن هذا اعتذر
بعضهم بان القصص لا تخلو عن الاختلاف فكلام المص محمول على رواية غير الاكثر وانت خبير بان ثبوت
هذه الرواية مطلوب البيان من الثقات الاعيان ولو سلم ذلك فحق العبارة فقتل ابنه بنو اخيه طمعا

لميراث الشيخ وطرحوا ذلك المقتول اذ مكان الالتباس مما وضع فيه المظهر موضع المضمر قوله ثم جاؤا
وكان هذا قبل نزول القسامة كذا نقل عن الكواشي ولك ان تقول ان القسامة ليست من شريعة
موسى عليه السلام قوله فامرهم الله تعالى الخ الفاء فصيحة اي واجتهد موسى عليه السلام في ان يعرف القاتل
ولم يظهر وتضرع الى ربه ان يبينه فامرهم الله تعالى الخ ولم يخبر اولا بان قاتله فلان لحكمة ظهرت فيما سيجي ان
شاء الله تعالى اي مكان هزو ولفظ اتخذ يتعدى الى مفعولين اذا كان بمعنى الجعل والتصيير هما في
الاصل مبتدأ وخبر فلما وقع ههنا المصدر خبرا عن الجماعة والذوات احتيج الى التأويل اما بتقدير المضاف
واليه اشار بقوله اي مكان هزو واما بجعل المصدر بمعنى المفعول واليه اشار بقوله مهزوا بنا قوله
بنا نائب فاعل المهزو لان الهزو لازم ثم اشار الى انه يجوز ابقائه على حاله مبالغة في الوصف بالهزء كانهم
تجسموا بالهزؤ وهذا هو الراجح حتى جعل عبد القاهر تأويل اقبال وادبار في قول الخنساء وانما هي اقبال وادبار
مرذولا لانه جعل المغسول والمطروح في الارض فمراد المص انه لو لم يقصد المبالغة لكان حق العبارة اما
مكان هزؤ او مهزوا بنا فجعل الذات نفس المعنى ابلغ نحو رجل عدل ويرجع مكان هزؤ الى المبالغة فيه بطريق
الكناية قوله استبعاد لما قاله تعليل لقالوا واشارة الى ان الاستفهام للاستبعاد وهو يلزم الاستخفاف
والمعنى اتسخر بنا فان ما قلته مستبعد وهذا اول امرهم ولما علموا ان هذا جد وعزيمة انقادوا له واما قول
البعض لا يخفي ان هذا اي كونهم الهزؤ نفسه كذب منزه عنه القران فكذب صريح اذ حمل المصدر على الذوات
عند ارادة المبالغة شايع مشهور بينهم حتى ان الشيخ عبد القاهر لم يرض بالتأويل كما مر الاشارة اليه آنفا
ويلزم على زعم القائل كون الاستعارة بل المجاز كله كذبا وهذا من العجايب التي تحيرت فيها العقول والفحول قوله
بالسكون اي بسكون الزاء وهو للتخفيف وقرأ حفص عن عاصم بضم الزاء على الاصل وقلب الهمزة
واوا اذ ابدال الهمزة المضمومة ما قبلها واوا قياس شايع كما قرئ كفوا بالهمزة وكلها في السبعة
قوله لان الهزؤ في مثل ذلك اي في مقام التبليغ من الله تعالى مع الارشاد والجواب عما رفع اليه من القضية
جهل واحترز به عن مقام الاحتقار والتهكم مثل فبشرهم بعذاب اليم وفي ذلك التقييد اشارة الى ان الهزؤ
في غيره لا يعد جهلا اذا وقع موقعه ولكن يجب ان يكون المراد بالهزؤ والاستهزاء انزال الهوان والحقارة
لا معناه الحقيقي وهو السخرية ولو اريد به الانتقام لكان الاستهزاء من الله تعالى على حقيقته وقد مر الكلام
على وجه يتضح به المرام في قوله تعالى الله يستهزئ بهم الاية قوله والسفه عطف تفسيري لان المراد بالجهل ههنا
فعل الشيء بخلاف ما حقه ان يفعل سواء اعتقد فيه اعتقادا صحيحا او فاسدا كذا نقل عن الراغب وانما حمل
الجهل على التجاهل والسفه اذ عدم العلم بمقتضى المقام لا يصح ههنا اذ القوم قالوا اتتخذنا هزوا فقال
عليه السلام ردا لهم اعوذ بالله ان اكون من المستهزئين والمستهزئ عارف بالمقام ومقتضاه قوله نفي
نفسه ما رمي به على طريقة البرهان اي هذا من قبيل ايراد الشيء مع البينة كانه قيل انا لا افعل الهزؤ في
مقام الارشاد لانه جهل بمقتضى المقام او تجاهل وانا لا اكون داخلا في زمرة الجاهلين والمتجاهلين وحاصله
انه كناية والكناية ابلغ لما ذكرنا وهذا القول ابلغ من القول ان اكون جاهلا اذ المعنى اعوذ بالله ان انتظم

في سلكه قوم اتصفوا بالجهل والسفه واختلفوا في كفرهم بقولهم اتتخذنا هزوا و بعضهم اكفروهم
لانه اما شك في قدرة الله تعالى على احياء الميت او تجويز الجناية على موسى عليه السلام في الوحي وكلاهما
كفر ولم يحكم البعض على كفرهم لانه مداعبة و ملاطفة والمداعبة جائزة على الانبياء عليهم السلام و هذا
ضعيف اذ المداعبة غير الهزء وما نسبوا الى موسى عليه السلام الهزء لا المداعبة او لان معنى قوله اتتخذنا
هزءا اي ما اعجب هذا الجواب كانك تستهزء بنا لا انهم حققوا على موسى عليه السلام الاستهزاء فلا كفر قوله
اي ما حالها وصفتها اشار الى ان السؤال عن الوصف فحقه ان يقولوا كيف والسؤال بما قد يكون عن الوصف
كما تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه كما بين في كتب المعاني فان كان مراده بقوله اي ما حالها اشارة الى ما ذكرنا
فما معنى قوله وكان حقه ان يقولوا كيف وان كان مراده ان ما لا يكون سؤالا عن الوصف الا بالتاويل الذي
سيذكره فهو مع كونه مخالفا لما تقرر في كتب المعاني فما فائدة قوله غالبا والاعتذار بان السؤال بما يكون
عن مدلول الاسم مثل قولهم ما العنقاء وعن حقيقة الشيء كقولهم ما الحركة في الغالب والاكثر واما السؤال
عن الوصف فنادر فقوله وحقه كيف بيان النكتة قوله في العدول عن الاكثر ليس على ما لا ينبغي فانه اذا
كان السؤال بما عن الوصف واقعا في كلامهم فلا يطلب النكتة في ان لا يقال اي بقرة هي او كيف هي غاية
الامر ان السؤال عن الوصف باي او كيف كثير شايع بالنسبة الى السؤال بما عنه فبهذا القول لا يحتاج
الى ما ذكره المص الا ان يقال ان السؤال عن الوصف بما مجازا واما كونه اشتراكا فاحتمال بعيد كما نقل
عن المنهاج انه صرح في المنهاج انه قد يسأل به عن الوصف نادرا مجازا او اشتراكا فح يتم ما ذكره فاشار
اولا الى ان المراد السؤال عن الوصف مجازا ثم حاول بيان نكتة العدول عن مقتضى الظاهر وان جعل
اشتراكا لفظيا كما يوهمه قوله غالبا هنا فلا يعرف وجه ما ذكره اذ الحمل على الغالب وان كان اولى من
الحمل على القليل لكنه اذا حمل على القليل لعدم المساغ الى الحمل على الكثير لا يرام له نكتة قوله وكان حقه اي
وكان مقتضى الظاهر من غير نظر الى مقتضى الحال واما اذا نظر الى مقتضى الحال فكان حقه الى ما ذكر في
النظم الجليل اي بقرة فان ايا يسال بها عما يميز احد المتشاركين في امر يعمهما وحاصل السؤال عن
الوصف المميز سواء كان ذاتيا مثل اي حيوان هو اي الانسان وجوابه الناطق او اي شيء هو
في عرضه وجوابه الضاحك واذا اضيف الى كلي فجوابه كلي مميز كما ذكرناه ولا يسال بها الا عن المتعدد
وعن هذا لا يدخل على المعرفة فلا يقال اي زيد هو واما نحو اي رجل واي بقرة في حكم المتعدد او كيف
اي فان كيف موضوع للسؤال عن الحال والمناسب هنا السؤال عن الحال فمقتضى الظاهر ان
يقولوا كيف هي والفرق بين اي وكيف هو ان اي يطلب بها التمييز وكيف لا يطلب بها التمييز بل يسال
عن الحال اي عن وصف الشيء وهيئته التي يكون عليها فان كيف في حكم الظرف بمعنى في اي حال كذا في
شرح المفتاح للشريف قدس سره فان كان المراد بالبقرة غير متعينة يكون حقه السؤال باي اذ يكون
السؤال ح عن المميز ذاتيا كان او عرضيا كانهم قالوا اي بقرة التي امر الله بنا ان نذبحها من جنس البقرة
وان كان المراد معينة كما اختاره المص يكون حقه السؤال بكيف كانهم قالوا كيف البقرة التي هي معينة

هذا قول البعض والحق ان ما اضيف اليه اي
يكون كليا دائما لعلة الاشتراك في امر عام
للمشاركين فصاعدا واما الجواب فقد يكون
جزئيا اذا اريد التمييز التعيين الشخص
اي رجل ضربك فجوابه زيد وفي قوله قدس سره
بمعنى في اي حال اشارة الى ان كيف سؤال
عن مميز حال عن حال فتامل

امر الله تعالى

امر الله تعالى بنا ان نذبحها اي في اي حال وصفة هي وعن هذا رد المص بينهما فقال وكان حقه ان يقولوا
اي بقرة هي او كيف هي للاشارة الى ما ذكرنا لا الترديد في العبارة فقط فح لا يبعد ان يقال قوله ما حالها
اشارة الى ان حقه ان يقال كيف وصفتها اشارة الى ان حقه ان يقال اي بقرة ويحتمل ان يكون صفتها عطف
تفسير لحالها وهو الظاهر من العطف بلفظة الواو قوله لان ما يسال عن الجنس ويدخل فيه السؤال عن الماهية
والحقيقة نحو ما الكلمة اي اي اجناس الالفاظ هي وجوابه لفظ مفرد موضوع وما الاسم اي اي اجناس الكلمات
هي وجوابه الكلمة الدالة على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلثة كما في المطول فلا ينافي ما سبق وانما
قيل ويدخل فيه السؤال الخ لان السؤال يعمه السؤال عنهما والسؤال عن المبهم مطلقا نحو ما عندك اي اي اجناس
الاشياء عندك وجوابه ما يدل على خصوصية جنسها اجمالا نحو كتاب او فرس او انسان واما في صورة السؤال
عن الماهية او الحقيقة سؤال عما له نوع تعين نحو ما الكلمة كما مر فعلم من هذا ان المراد بالجنس الجنس العرفي
لا المنطقي الشامل للنوع والجنس المصطلح وغير ذلك وما نحن فيه من قبيل السؤال عما له نوع تعين وحقيقة
معروفة وعن هذا قال لكنهم لما رأوا ما امروا به الخ قوله غالبا و قد عرفت ما له وما عليه وبعض المحققين ذهب
الى التوزيع حيث قال اعلم ان ما قد يستعمل في السؤال عن الحال والصفة كما يقال ما زيد وجوابه الفاضل
والكريم ونحوه ويستعمل غالبا في السؤال عن الجنس فظاهر ان المراد ههنا هو الاول لا الثاني فاما ان يعتبر
النادر ويجعل الكلام مخرجا على مقتضى الظاهر او الغالب ويجعل الكلام مخرجا على خلاف مقتضى الظاهر لنكتة لطيفة
فالى الاولى اشار بقوله اي ما حالها وصفتها والى الثاني بقوله وكان حقه ان يقال اي بقرة هي الخ انتهى ولا يخفى
ان سوق كلامه يأبى عنه اذ لو كان مراده ما ذكره لقال ما حالها وصفتها او كان حقه الخ بأو الفاصلة دون الواو
الواصلة كما لا يخفى على من له معرفة لاساليب الكلام فمراده كما ذكره اكثر اصحاب الحواشي يعني ان المراد هو السؤال
عن حالها وصفتها فحقه ان يقال اي بقرة او كيف بقرة هي وانما سئل بما مع انه يسئل به عن الجنس غالبا
ايذانا بان البقرة على حالة غير معهودة فكانها من جنس ما لم يعرفوه انتهى وخلاصته ان ليس مراد المص ان ما
لا يكون سؤالا عن الصفة قطعا فاحتيج الى اقامته مقام كيف او اي بل المراد انه انما يكون سؤالا عن الجنس غالبا
وعن الصفة نادرا فايثاره على كيف واي للنكتة المذكورة المعتبرة باعتبار الغالب لا لانه اقيمت مقامهما وانت تعلم
ان هذا غير شايع في كلامهم اذ استعمال اللفظ في المعنى اذا كان بالوضع ولو كان ذلك الاستعمال نادرا بالقياس
الى غيره لا وجه لايراده ان يطلب نكتة فالوجه ان استعمال ما في السؤال عن الوصف مجاز كما صرح في المنهاج
فح يكون لكلامه وجه في الجملة وقد سبق بيانه آنفا قوله لكنهم لما وي او واي لما علموا ما امروا به وهو ذبح بقرة على
حال هي ان يحيى الموتى بضربه ببعضه و هذا بناء على انهم علموا ان البقرة المامورون بذبحها حالها كذلك
وذلك لا يعلم بمجرد قوله ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فلا جرم ان اول القصة معلوم لهم باي طريق كان
قوله لم يوجد بها اي بتلك الحال شيء اي بقرة من جنسه اي من نوعه الى الآن فلا ينافي وجوده فيما سيأتي
اذ المنفي وجوده فيما مضى الى هذا الحين قوله اجروا اي بني اسرائيل المامور بذبحه مجرى بضم الميم ما لم يعرفوا حقيقته
وماهيته ولم يروا اما من الرؤية البصرية كما هو الظاهر او من الرؤية العلمية وهذا منشأ عدم معرفتهم حقيقته

بقرينة اجروا كما بضم الميم في المقام
بعد وقوعه اقام

وحاصله ان البقرة عندهم نزلت منزلة مالم يعرف حقيقته وشبهت به فسألوا عنها بما التي يسال بها عن
الجنس والحقيقة فلفظة ما هنا مستعارة للسؤال عن حقيقة معلومة لكونها منزلة منزلة الحقيقة
الغير المعلومة والمعنى قالوا ادع اى سل ربك عن تلك البقرة ان تسل يبين لنا ما هى اى اى حقيقة معينة
متشخصة من تلك الحقايق هى فاجيب بتعيين الحقيقة المختصة الممتازة عما سواه من افراد البقر كما ستعرفه
فى تفصيل الجواب وقد عرفت ان السؤال عن الجنس يدخل فيه السؤال عن الحقيقة والماهية سواء كانت
حقيقة كلية او جزئية وان كان الشايع حقيقة كلية فلا اشكال بان ما للسؤال عن الجنس وهو غير
متناول للحقيقة الجزئية المسماة بالهوية فان المراد بالجنس ليس الجنس المصطلح بل ما يعمه وغيره من الانواع
والاصناف والاشخاص وفيه تأمل فتأمل قوله لا مسنة معنى لا فارض ولا فتية معنى لا بكر والفتية حديثة
السن كالفتاة فى النساء الفارض والبكر اسمان للمسنة والفتية لا يطلقان على غيرهما ولذا لم يؤنثا بالتا
كالحايض والطالق قوله كانها فرضت لها بفتح الراء وضمها اشار الى ان الكلام بناء على التشبيه تشبيه المعقول
بالمحسوس قوله ومنه البكرة بضم الباء لاول الصبح والباكورة لاول الثمر قوله نصف بفتحتين المرأة بين
الحديثة والمسنة وتخصيصه بالمرأة يوهم ان استعماله فى غيرها من البقرة ونحوها مجاز نقل عن الجوهري
انه قال النصف فى سنها من كل شيء فيفهم منه العموم والفعل من العوان عونت تعوين تعوينا ولم يبينه
المص لعدم شهرته فى الاستعمال وعوان من التفعيل لا من الثلاثي ولم يسمع من البكر فعل الان فى تركيبها
الاولية كذا قيل قوله قال قائله طرملح ظعاين كنت اعهدهن قدما وهن لدى الامانة غير خون حسان مواضع
النقب الاعالى غرات الوشح صامتة البرين طوال مثل اعناق الهوادى نواعم بين ابكار وعون الظعاين
جمع ظعينة وهى المرأة ما دامت فى الهودج والنقب جمع نقبة وهى ههنا اللون والوجه واراد بالاعالى
ما يظهر للشمس من الوجه والعنق واطرافه فانها مع ظهورها اذا كانت فى غاية الحسن والصفاء ونهاية
اللطف والبهاء فغيرها بطريق الاولى والغرات جمع الغرثى مؤنث غرثان والوشح جمع الوشاح وهو ما ينسج
من اديم عريضا ويرصع بالجواهر وتشده المرأة بين عاتقها وكشحيها وذلك كناية عن دقة الخصر يقال هذه
المرأة غرثى الوشح اى ضامرة البطن ودقيقة الخصر والبرين جمع برة بضم الباء فيهما وهى الحلقة سواء
كان او خلخالا او غيرهما وصموت البرة عبارة عن ضخامة الساق بحيث لا يتحرك خلخالها ليسمع لها صوت
والمثل مفعل من شملت الثوب اى خطته والمراد به ما يستر الاعناق وطوله عبارة عن طول الاعناق ح
وهوادى الوحش اوائلها ومقدماتها اراد تشبيه اعناقهن باعناق الظباء والناعمة اللينة كذا قيل قوله
اى ما ذكر من الفارض والبكر ولذلك اضيف اليه بين اى ولفظة ذلك وان كان مفردا لكنه اشير به الى متعدد
لكونه مأولا بما ذكر ونحوه وقد مر بيانه فى تفسير قوله تعالى ذلك بما عصوا الآية وفائدة قوله عوان بعد قوله
لا فارض ولا بكر ينبغى ان يكون عجلا او جنينا كذا قيل والاولى ان يقال انه للتاكيد دفعا لتوهم ارتفاع النقيضين
لان البقرة لا يخلو عنهما بناء على ان البكر يصدق على غير المسنة ولو عجلا واما الجنين فلا يتناوله البقرة فلا معنى
للاحتراز عنه فلما قيل عوان بين ذلك علم ان المراد بالبكر المنفى نحو العجل الذى لا يصلح للزراعة وحمل الاشياء عليه

وبالنظر الى ما سبق بيانه لا حاجة الى هذا التاويل

وكذا المحسنة

وكذا المحسنة اريد بها ما لا يصلح لذلك صلاحا تاما والمعنى والله اعلم انها بقرة صالحة لما خلق له من الحراثة والولادة
وحمل الاثقال وهذا هو المراد مما ذكر بطريق الكناية والصلاحية لا يقتضى الوقوع فلا ينافيه ما يجيء من قوله بقرة
لا ذلول تثير الارض الاية قوله وعود هذه الكنايات او الضمائر فى الاجوبة والسؤال بقولهم ما هى
وما لونها وانها بقرة لا فارض الى البقرة واجراء تلك الصفات على بقرة متعلق بالاجراء وصلة عود
مطوية يدل على ان المراد بها معينة وجه الدلالة هو ان الاجراء المذكور اذا كان على بقرة مع ان المقام مقام
الاضمار يفيد ان المقصود تعيينها وازالة ابهامها كما هو شان الصفة بخلاف ما اذا قيل انها لا فارض ولا بكر
ولم يصرح البقرة فانه يحتمل ان يكون المقصود منه تبديل الحكم السابق هذا مراد المص ولا يخفى ما فيه
كما ستعرفه قوله ويلزمه تاخير البيان عن وقت الخطاب وهو جائز عند اكثر الشافعية واختاره المص
واما التاخير عن وقت الحاجة فلا يجوز بالاتفاق ولا يلزم ههنا لان الامر لا يوجب الامر فلا يرد اشكال
بعض المحشين قيل لا خلاف فى ان ظاهر اللفظ فى اول الامر بقرة مطلقة ولا فى ان الامتثال فى الاخر
منلا خسرو
انما وقع بمعينة وانما هو الخلاف فى ان المامور به فى اول الامر معينة واخر البيان عن وقت الخطاب او مبهمة
لخفاء التغيير الى المعينة بسبب كثرة سؤالهم ذهب بعضهم الى الاول تمسكا بان الضمائر فى انها بقرة
كذا وكذا فى السؤال ورجحه المص خلافا للزمخشري وذكر تمسك قائله وعبر فيه الدلالة وفى الاخر بالزعم
قوله ومن انكر ذلك اى جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب زعم ان المراد بها بقرة من شق البقر
بكسر الشين من جانبها ومن نوعها بلا تعيين فان بيان غير المعينة يحصل بالاطلاق ولا يكون متاخرا عن
وقت الخطاب واجاب المنكرون عن تمسك القائل الاول بانه لما تعجبوا من بقرة ميتة يضرب ببعضها ميتا
فيحيى ظنوها معينة خارجة عما عليه صفة الجنس فسألوا عن حالها وصفتها فوقعت الضماير المعينة بحكم
بزعمهم فعينها الله تعالى تشديدا عليهم وان لم يكن من اول الامر معينة ويرد عليه انه لم يكن الضماير
عائدة الى ما امروا بذبحها فى نفس الامر بل الى ما اعتقدوها والظاهر من النص خلافه والجواب عنه ان سرد
الكلام والقاؤه على اعتقاد المخاطب شايع فى فصيح الكلام كقوله تعالى ءامنتم من فى السماء الآية
وهذا مسوق على اعتقاد المشركين بانه تعالى فى السماء على وجه وله نظاير كثيرة فما ظنك فى رجوع الضماير
على اعتقاد المخاطبين والسامعين واجاب المنكرون ايضا عن الثانى بانه انما يتم اذا رفع هذه الصفات
لكونها صفة البقرة كما هو مذهب الاخفش فانه قال اذا وصف النكرة بما دخل عليه لا كررت واما عند الزجاج
فهى مرفوعة باضمار هى فيكون حكما جرت على البقرة فلا يكون نصا ولا ظاهرا فى كونها معينة مع انه يمكن ان يقال
ان ظاهر اللفظ يدل على عدم التعيين لان البقرة نكرة وهى تدل على المطلق كما اعترف به المص حيث قال
ويؤيد الرأى الثانى ظاهر اللفظ وعود الكنايات واجراء الصفات على بقرة دلالة ذلك على التعيين
غير مسلمة كيف وعود الضماير الى المطلق المبهم واجراء صفات عليه شايع فدلالة الآية على التعيين ضعيفة
لا يقاوم دلالة النكرة على عدم التعيين قوله ثم انقلبت مخصوصة بسؤالهم فارتفع حكم الامر الاول
وهو كفاية اى فرد كان وكونهم مخيرين فيه ولهذا قال ويلزمه النسخ قبل الفعل قوله فان التخصيص اى

التقييد اذ البقرة نكرة في الاثبات فلا يكون عاما فلا يتحقق فيه التخصيص المصطلح وهو قصر العام على بعض
ما يتناوله بالمستقل كلا ما كان او غيره فمراده التقييد فانها لكونها نكرة في الاثبات يراد بها فرد ما فيفيد
التخيير بين افرادها وحين قيدت بتلك الصفات زال حكم التخيير الثابت بالنص في اول الامر وهذا
نسخ وتناول المطلق الفرد المقيد بتلك الصفات لا يخرجه عن النسخ فانه كما يتناول ذلك الفرد
يتناول غيره فالتقييد بمنع تناوله غير ذلك الفرد **قوله** والحق جوازهما اي جواز تاخير البيان عن وقت
الخطاب كما يلزم على الوجه الاول وجواز النسخ قبل الفعل لكن قبل التمكن بالاعتقاد ويؤيده نسخ فرض
خمسين صلوة في حديث المعراج وانما الممتنع النسخ قبل التمكن من الاعتقاد بالاتفاق ومعنى النسخ
هنا ليس بمعنى نسخ الامر الاول وارتفاع الحكم بالكلية حتى يحتاج ايجاب المقيد الى امر جديد بل بمعنى انه
يرتفع حكمه في حق ما عداه وبقي الامتثال بذبحه خاصة وكان ذبحه امتثالا للامر الاول ولم يكن هذا منافيا
لنسخ الامر في الجملة ولا موجبا لكون المراد به اولا ذبح المعينة لما عرفت من ان البقرة مطلقة يراد بها فرد ما
اي فرد كان شاملا لما هو موصوف بتلك الصفات المذكورة ولغيره وبهذا يندفع ما نقل عن المص وهو
والقائل ان يقول ان التخيير فيه حكم شرعي اذ الامر المطلق يدل على ايجاب ماهية من حيث هي بلا شرط لكنه
لما لم يتحقق الماهية من حيث هي الا في ضمن فرد معين جاء التخيير عقلا من غير دلالة النص عليه وايجاب الشيء
لا يقتضي ايجاب مقدمته العقلية اذ المراد الوجوب الشرعي ومن الجائز ان يعاقب المكلف على ترك ما يشمله
مقدمة عقلية ولا يعاقب على ترك المقدمة وجه الاندفاع ان المراد بها فرد ما لا الماهية والاشكال على ارادة
الماهية ولو سلم كون المراد الماهية لكن لا نم كون التخيير عقلا فان ايجاب الماهية يستلزم ايجاب فرد اما
فيدل النص على وجوب الماهية بعبارته وعلى وجوب فرد ما بدلالته او باشارته فيكون التخيير حكما شرعيا
يقبل النسخ قوله ومن الجائز ان يعاقب له ضعيف اذ ترك ما يشمله مقدمة عقلية لا يتصور بدون
ملاحظة ترك المقدمة مثلا ترك ماهية رقبة مطلقة في باب الكفارة لا يكون الا بترك اعتاق رقبة
ما من الافراد فما معنى قوله ومن الجائز ان يعاقب المكلف له ولعل هذا المنقول منه لا اصل له **قوله** والمروي
عنه عليه السلام ولم يجعل الحديث دليلا لانه خبر واحد فمرتبته التاييد لا الدلالة وان كان صريحا فيه قيل
كانه نقل بالمعنى والا فلفظ الحديث في تخريج الامام الزيلعي هكذا لو اعترضت بنوا اسرائيل ادنى بقرة فذبحوها
لكفتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم ويؤيده ايضا تفريعهم بالتمادي على السؤال **قوله** وزجرهم عن
المراجعة قبل بيان اللون وكونها مسلمة غير مذللة بقوله تعالى فافعلوا ما تؤمرون متعلق بزجرهم اذ لو كان
المامور بها المعينة لما استحقوا المدح بالسؤال ولم يمنعوا عن المراجعة الى الاستفسار قيل فقد لاح ان
المختار عند المص هو الرأي الثاني وان كان المتبادر من ظاهر مبدأ الكلام انه الاول انتهى وهذا ضعيف
لانه رجح الاول وشيدار كانه وذكر تمسك الرأي الاول وعبر فيه الدلالة وفي الآخر بالزعم والزعم كما علم في
اصطلاحهم في الباطل فالظاهر ان قوله ويؤيد الرأي الثاني الى قوله وزجرهم تكلم من جانب اصحاب الرأي
الثاني واكثر المحشين صرحوا بان المختار عنده الوجه الاول وجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب مذهب

فاندفع اشكال الامام ابو منصور الماتريدي حيث
قال القول بان المطلق كان مرادا ثم صار المقيد مرادا
يؤدي الى النسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا
لضيق الزمان عن الاعتقاد اذ وقتهم اسهل ووجه دفعه انا لا نم
عدم التمكن من الاعتقاد اربعين سنة متسع حيث كانوا
يطلبون البقرة الموصوفة اربعين سنة كذا قيل
او مدة طويلة فكيف يقال ان الزمان ضيق وما حصل
لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا
قال وانا ان شاء الله لمهتدون

نا قوله المكوتي

اكثر الشافعية ومنهم المص حتى قال في تفسير قوله تعالى ثم ان علينا بيانه وفيه دليل على جواز تاخير البيان
عن وقت الخطاب ولصاحب الرأي الاول ان يقول قوله تعالى فافعلوا ما تؤمرون تاكيد الامر بعد بيان
البقرة المعينة ببعض البيان ويؤيده وقوعه بعد بيان انها بقرة لا فارض له فلا حجة لهم في ذلك
قوله اي ما تؤمرون به اه حمل لفظة ما اولا على انها موصولة او موصوفة والعائد محذوف وهو المنصوب
فان حذف الجار قد شاع في هذا الفعل وكثر استعماله حتى لحقت بالافعال المتعدية الى مفعولين لكون المجاز
المتعارف بالحقيقة فصار ما تؤمرون في تقدير تؤمرونه بمعنى تؤمرون به لا بتقديره لما عرفته من اللحوق
وهو المراد بقوله بمعنى تؤمرون به ولم يرض انه مثل تجزي نفس عن نفس في حذف الجار والمجرور دفعة
او تدريجا او انه من قبيل التدريج حيث حذف الباء اولا ثم الضمير لان ذلك مما ينافسنى في جوازه وان ذهب
المص الى جوازه في تفسير قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس الآية لكن ما اختاره هنا لا كلام
في متانته وحسنه **قوله** من قوله اي عباس بن مرداس وقيل خفاز بن ندبة وقيل الاعشى غير الاعشى
المشهور كما نقل عن الامدي امرتك الخير فافعل ما امرت به وبقر به ما قاله الامام البصري في قصيدته امرتك
الخير لكن ما ائتمرت به فتامل وتمام البيت فقد تركتك ذا مال وذا نسب وقد استشهد بهذا البيت على
شيوع الحذف والايصال بحيث لحق الفعل المتعدي بنفسه اما الحذف والايصال فبدليل قوله فافعل
ما امرت به ولان الامر لا يستعمل الا بالباء واما اللحوق بالفعل المتعدي فلا يفهم من البيت فلا يتم الاستشهاد
الا ان يقال انه اراد الاستشهاد على كونه من الحذف والايصال دون اللحوق المذكور فح يقال من اين علم
ذلك اللحوق فالحق ان اللحوق خفي واحتمال حذف الجار والمجرور واضح **قوله** او امركم ثم اشار الى جواز
كون الما مصدرية فقال او المعنى او امركم بمعنى مأموركم وانما زيفه مع انه مستغن عن تقدير
الضمير لان كون المصدر بمعنى المفعول قليل جدا وانما كثر ذلك في صيغة المصدر واما في المصدر الحاصل
من الفعل مع ما المصدرية او ان المصدرية فقليل نادر جدا **قوله** الفقوع نصوع الصفرة اي
خلوصها والمراد شديد الصفرة كما سيصرح به ولذلك يؤكد به نحو امس الدابر فالمراد التاكيد اللغوي
لا الاصطلاحي والمراد النعت المؤكد وفي كون الفقوع زيادة صفرة يأبى عن كونه تاكيدا ظاهر فالواضح كونه
صفة مخصصة او مقيدة ويقال اصفر فاقع اراد به الاشارة الى ان اصل النظم حقه ان يقال صفراء
فاقعة لكن اسند الى اللون لما سيجيء واسود حالك والحلكة شدة السواد **قوله** وهو صفة صفراء اي
صفة قائمة به حقيقة وفي نفس الامر فحقه ان يسند الى الصفراء بان يقال فاقعة كما يقال اصفر فاقع
بلا ذكر لون لكنه عدل عنه واسند الى اللون بطريق صفة جرت على غير ما هي له لملابسة اي اللون بها
اي بالصفرة ملابسة المطلق بالمقيد والملابسة في المجاز العقلي عامة لكل ملابسة وكافية فيه اية ملابسة
كانت فضل تاكيد اي زيادة تاكيد اذ اصل التاكيد حاصل بلا ذكر اللون بان يقال فاقعة وفي كلامه اشارة
الى ان لونها فاعل صفراء ولذا لم يؤنث فاقع لاسناده الى المذكر مع ان موصوفه مذكر لانه نعت نحو
لما بعده نعت سببي من قبيل فلانة حسن غلامه ونقل عن ابي البقاء انه جوز كون لونها مبتدأ وفاقع

خبره على ان يكون الجملة صفة لصفراء لكنه لم يرض به لتكلفه ولاخلاله كون فاقع صفة مؤكدة مع ان فيه
مبالغة كما بينه **قوله** كانه قيل الخ وفيه دفع توهم ان يقال بان العام لا دلالة على الخاص لان لون الصفرة في
نفس الامر هو الصفرة لا لان المراد باللون هنا الصفرة بل اريد بلون الصفرة الصفرة ولا محذور فيه
وبهذا الاعتبار جعل من قبيل جد جده ولا ريب في افادته المبالغة كانه يقول ان صفرتها في الكمال بحيث
سرت الى جميع صفاتها وسرت الى الصفرة ايضا كان جد جده يفيد المبالغة بان يقال ان جده وسعيه
بلغ في الكمال الى حيث سرى الى جميع صفات المجد حتى سرى الجد الى نفسه فجد واجتهد ذلك الجد **قوله**
وعن الحسن اي البصري سوداء معنى صفراء شديدة السواد معنى فاقع لونها وبه فسر قوله تعالى
جمالات صفر تقديم الجار المشعر للحصر لعله حكاية لتفسيره من حصره فيه والا فلا حصر قال المص هناك فان
الشرار لما فيه من النارية تكون اصفر وقيل سود فان سواد الابل يضرب الى الصفرة فقدم تفسيرها بالصفرة
على تفسيرها بالسواد فاين يصح الحصر فعلم منه انها صفة لشرر لا صفة الدخان واجيب عنه بان الصفرة
وان استعملتها العرب نادرا في هذا المعنى كما اطلقوا الاسود على الاخضر لكنه في الابل خاصة كقوله جمالات
صفر لان سواد الابل تشوبه صفرة وتاكيده بالفقوع ينافيه **قوله** قال الاعشى استشهاد على ما ذكر
اي قال في مدح قيس تلك خيلي منه وتلك ركابي هن صفر اولادها كالزبيب تلك مبتدأ خيلي خبره ومنه
حال عاملها اسم الاشارة كما في قوله تعالى وهذا بعلي شيخا وضمير منه راجع الى الممدوح وهو قيس بن معدي
كرب وتلك ركابي الركاب الابل التي يسار عليها لا واحد له من لفظه وانما يعبر عن واحده بالراحلة كالنسوة
والمرأة فان النسوة جمع لا واحد له من لفظه وانما يعبر عن واحده بالمرأة فاختصاص الركاب بالابل باعتبار
الغلبة لا باعتبار اصل وضعها فشراح الكشاف ارادوا بالاختصاص باعتبار الغلبة فلا اشكال عليهم بعدم
اختصاصها باصل الوضع قوله هن صفر اي سود اولادها فاعل الصفة وهي مع خبر هن كالزبيب في السواد
اعترض صاحب الكشف على الاستشهاد به بوجهين الاول ان الزبيب الغالب عند العرب هو الطائفي
وهو الى الصفرة اقرب منه الى الحمرة والثاني لم لا يجوز ان يراد بهن صفر واولادها سود كالزبيب واجاب
المحقق التفتازاني عن الاول بان تشبيه الشيء بالزبيب صار علما في الوصف بالسواد وكون بعض
افراده اصفر او احمر لا يدفع ذلك وانت خبير بان صاحب الكشف بعد ما قال ان الزبيب الغالب الخ كيف يقال له
ان تشبيه الشيء بالزبيب علم بالوصف بالسواد الخ فله ان يقول ان تشبيه الشيء بالزبيب علم في الوصف
بالصفرة او الحمرة اذ العبرة للغالب والغالب عند العرب هو الزبيب الطائفي وكون بعض افراده اسود
لا يقدح ذلك ولو اراد التشبيه في هذا الزمان او التشبيه عند ما سوى العرب فلا يضره واجاب عن
الثاني بان الظاهر من العبارة كون اولادها فاعلا لصفر واما كون هن صفر جملة واولادها كالزبيب جملة
اخرى فبعيد لا يتبادر الى الفهم السليم اذ لو كان القصد الى هذا المعنى لم يكن بد من ايراد حرف الجمع ولا يخفى
عليك ان صاحب الكشف لم يدع ان ما ذهب اليه هو المتبادر الاقرب بل منع عدم جواز ذلك مع كونه
خلاف الظاهر فالرد بانه بعيد غير سديد بل لا بد من بيان مانع يمنعه ويدفعه قوله اذ لو كان القصد الى

هذا المعنى

هذا المعنى لم يكن بد من ايراد حرف الجمع ولا يخفى عليك ان صاحب الكشف لم يدع ان ما ذهب اليه هو المتبادر
الاقرب بل منع عدم جواز ذلك مع كونه خلاف الظاهر فالرد بانه بعيد غير سديد بل لا بد من بيان مانع يمنعه
ويدفعه قوله اذ لو كان القصد الى هذا المعنى الخ لا يدفع ذلك اذ ايراد الجملة بعد جملة بلا ايراد حرف
الجمع شايع في كلام الفصحاء والنكتة كالتنبيه على استقلال مضمونها غير تابع لاخر ونحو ذلك فاعتراض المدقق
قوي والجواب عنه ضعيف **قوله** ولعله اي سبحانه وتعالى عبر بالصفرة عن السواد مع انها غير موضوعة لانها
اي الصفرة من مقدماته اذ الاكثر في النبات والثمار انها تسود بعد اصفرارها فيكون اطلاق الاصفر
على الاسود مجازا باعتبار ما كان والقول لانها من مقدماته وصائرة بالاخر اليه فيكون مجازا باعتبار ما يؤول
اليه ضعيف لان المقدمة شايع في معنى ما ذكرناه **قوله** او لان سواد الابل يعلوه صفرة وسواد البقر
كذلك ولا بد من ملاحظته اذ الكلام فيه فيكون من ذكر الحال وارادة المحل وكذا ان تقول انه لما كان سواد
الابل يعلوه صفرة فالقول بان لون الابل اصفر يشوبه سواد اولى من عكسه فتدبر انتهى كلام الحسن
البصري **قوله** وفيه نظر اعتراض عليه من طرف المص وحاصله ان الصفرة وان استعمل بمعنى اسود مجازا
الا انه لا يؤكد الصفرة بهذا المعنى بالفقوع فانه مختص بالصفرة الحقيقية وهذا مراده ولا يخفى ما فيه اذ ما
في القاموس من ان كل ناصع اللون فاقع من بياض وغيره يشعر بعدم اختصاصه بالصفرة ولو سلم ذلك
فلم لا يجوز ان يكون الفقوع مجازا عن النصوح مطلقا ثم يكون مجازا عن خلوص السواد فيكون مجازا
بمرتبتين كما في قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا الاية ولا ينافيه ما في القاموس قول الراغب السواد
يقال فيه حالك ولا يقال فاقع وكذا قول القرطبي الفقوع وصف مختص بالصفرة ولا يوصف السواد به
قيل فاذا صرح اهل اللغة بعدم الاستعمال لم يصح التجوز ايضا بل يكون وجود العلاقة ههنا كوجودها بين
الشبكة والصيد انتهى ان اراد ان اهل اللغة برمتهم صرحوا بعدم الاستعمال فقد عرفت ان صاحب القاموس
صرح بان كل ناصع اللون فاقع وان اراد ان بعضهم صرحوا به فلا يفيد وايضا السواد البصيصي يورث
السرور وهو سواد يعلوه صفرة كما اختاره صاحب الكشف وتبعه النحرير التفتازاني وايضا السواد
الشديد مما يتعجب منه في بعض المحل ويحصل السرور به ولهذا وقع في الاشعار مدح المحبوب به قال وفاحما
ومرسنا مسرجا اي شعرا اسود كالفحم ولو لم يحصل السرور به لما مدحوا به فظهر من مجموع التقرير ان ما اختاره
الامام الحسن البصري له وجه وجيه وان كان ما اختاره الجمهور اولى وان تقليد الجمهور في مثل هذا ليس بلازم
على اهل البصيرة اي تعجبهم اي ان تسر الناظرين مجاز على الاعجاب للزومه للسرور قال الراغب انه على التوسع
من حيث ان الاعجاب بالشيء والسرور به كثيرا ما يجتمعان **قوله** والسرور اصله قيده بالاصل لما فسره هنا بالاعجاب
لذة في القلب واللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والملايم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة
والدسومة للقوة الذائقة واستماع النغمات الطيبة المناسبة للقوة السامعة والجاه والرفعة والتغلب
للقوة الغضبية وكادراك حقايق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وغير ذلك ومن هذا يظهر
لطف قيد اللذة في القلب لانه احتراز عن اللذة في القوة الذائقة والسامعة والباصرة وغير ذلك عند حصول

ويحتمل ان يكون استعمالا في خلوص السواد بخلوص الصفرة في مطلق الخلوص واستعمل لفظ الفاقع الموضوع لخلوص الصفرة في خلوص السواد منه

النفع ودفع الضرر داخل في النفع اذ دفع الشر والضر نفع تام فالتعريف غير ناقص قوله او توقعه عطف
على مصور النفع من السر بالكسر وانما حكم بان السرور مأخوذ من السر لانه انشراح في الصدر يستبطن فيه فبداه
كالسر وجه عدم ارادة المعنى الحقيقي هنا هو ان المعنى الحقيقي لذة اى التذاذ وانشراح يحصل في القلب فقط
من غير حصول اثره في الظاهر واما الحبور ما يرى حبره اى اثره في ظاهر البشرة فالسرور والحبور محمودان
واما الفرح فما يكون بطرا وكبرا فلذلك كثيرا ما يذم قال الله تعالى ان الله لا يحب الفرحين فلما كان السرور امرا
قلبيا لا يظهر اثره في الظاهر والمقصود هنا ما ظهر من الناظرين حمله المص على الاعجاب وبهذا ظهر وجه كون
السرور مأخوذا من السر بالكسر وقد يستعمل السرور في موضع الحبور والفرح وبالجملة فهذه الثلثة متقاربة
وقد يفرق بينها كما عرفت وقد يستعمل كل منها في موضع الاخر قال في سورة البقرة والبشارة الخبر السار
فانه يظهر اثر السرور في البشرة فاثبت ظهور الاثر في السرور قوله تكرير للسؤال الاول اى تكرير له من
حيث انه سؤال عن حالها وصفتها او سؤال عن جنسه بالتأويل لكنه ليس بتكرير محض للتاكيد بل فيه امر
زائد على الاول وهو طلب لزيادة البيان وسؤال عن البقرة الموصوفة بالوصف الاول ولهذا قال
واستكشاف زائد يؤيد ما ذكر وقوع هذا السؤال بعد السؤال عن لونها والجواب عنه لكن لو قال هذا
استكشاف زائد ولم يتعرض لتكرير الاول اذ الزائد على الشئ مغاير له فكيف يكون تكريرا وفي قوله استكشاف
اشارة الى ان غرضهم ليس رد الجواب الاول بانه غير مطابق وان السؤال باق على حاله بل طلب الكشف الزائد
على ما بين قولهم ان البقر تشابه علينا صريح في ذلك قوله اعتذار عنه ولذا اكد الكلام بتاكيدات ايراد ان
وجعل الجملة اسمية والخبر جملة فعلية ماضوية وباب التفاعل على قراءة قوله اى ان البقر الموصوف لا قوله كثير
يشعر ان سؤالهم بما سؤال عن وصفها فلم يحسن هنا اعتبار النكتة المذكورة لظهور كون الشبهة في
الاوصاف ولم يحسن هنا ان يقال كانهم لم يعرفوا حقيقة البقرة فسألوا عنها والقول بانه كانه لم تزل شبهتهم
في حقيقتها بذكر وصفي العون والصفر لجواز ان يتصف بهما حيوان خارج عن جنس البقر فاعادوا السؤال
بما ضعيف فان قولهم ان البقر تشابه يأبى عن الجواز المذكور فان كون المراد بما يتصف بالعون والصفر خارجا
عن جنس البقر ينافي قولهم ان البقر الموصوف بالتعوين والصفر كثير وقوله كثير مستفاد من قولهم تشابه علينا
نقل عن الواحدي انه قال البقر جمع بقرة اى اسم جنس جمعي يفرق بينه وبين واحده بالتاء ومثله يجوز تذكيره
وتأنيثه نحو نخل منقعر والنخل قال التحرير في التلويح ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك
في انه جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع كنسب ورتب فالبقر اسم جنس فيجوز تذكيره ولذا قيل ان البقر تشابه
وقرئ ان الباقر قارئه الامام محمد الباقر على ما في الكشاف وقرئ تشابه بالتذكير مع الباقر مع انه اسم لجماعة
البقر حملا على اللفظ اذ الباقر مذكر قيل وهو اسم لجماعة البقر بل مع رعاتها كما ذكره الجوهري والباقر اسم جمع
يطلق على الثلثة فصاعدا قيل البقر اسم جنس وجمعه الاباقر والبقرة تقع على الذكر والانثى والتاء للوحدة
وجمعه البقرات والبواقر جمع البيقور وهو البقر قوله ويشابه بالياء تارة والتاء اى تارة اخرى على الاصل
التذكير بالنظر الى لفظ البقر والباقر والتأنيث بالنظر الى المعنى الجنسي او الجمع او مع الاباقر والبواقر وسيأتي

رقابه تشابهت بالماضي المؤنث حين كون القراءة الاباقر والبواقر قوله وتشابه بطرح التاء اذ الاصل
تتشابه بالتائين حذف احدى التائين كحذفها في تلظى وادغامها في الشين على التذكير يعني يشابه لا
والاصل يتشابه والتأنيث اى تشابه والاصل تتشابه بالتائين ولم يطرح احدى التائين بل ادغمت
في الشين فصار تشابه هذا على صيغة المضارع قوله وتشابهت اى قرئ تشابهت ماضيا مخففا اى بتخفيف
الشين وهو ظاهر لانه ماض من باب تفاعل والتأنيث لما ذكرنا في تأنيث المضارع اى بالنظر الى المعنى الجنسي
او الجمع او مع الاباقر والبواقر ومشددا اى بتشديد الشين ولا يظهر له وجه لان التاء واحدة واعتذر
عنه بعضهم بانه قد جاء في بعض زيادة التاء في اول ماضي تفاعل وتفعل وبانه في اصله اشابهت سقطت
الهمزة عند الوصل بقوله والكل تكلف بل تعسف ولهذا قال الامام السجاوندي قراءة ابن ابي اسحق
ولا وجه له وقال ابو حاتم هو غلط لان التاء في هذا الباب لم تدغم الا في المضارعة قوله وتشبه اى وقرئ
تشبه باظهار احدى التائين وادغام الاخرى في الشين فيكون الشين والباء مشددتين على صيغة
المؤنث من المضارع المعلوم قوله ومتشابه لها والتذكير باعتبار لفظ البقر ومتشابهة والتأنيث بالنظر
الى المعنى الجنسي او الجمع او مع الاباقر والبواقر كما مر قوله الى المراد ذبحها اى البقر وراعى جانب التأنيث
فجعل الضمير مؤنثا وذبحها فاعل المراد او الى القاتل والاول مقتضى السوق والثاني لازم قوله وفي الحديث
لو لم يستثنوا لما بينت لهم الى الابد والمعنى لو لم يقولوا ان شاء الله لما بينت البقرة المأمورون بذبحها
لتشديدهم على انفسهم ولم يعرفوا القاتل فيقع التشاجر والتباغض الى الابد الذي هو اخر الاوقات
والى قيام الساعات فلفظ الابد كناية عن المبالغة في التأبيد ويسمى لفظ ان شاء الله استثناء لصرف
الكلام عن الجزم والثبوت في الحال لانه تعليق ذلك الكلام وحصول مضمونه بالمشية لا يعلمها الا الله
ولهذا لو قال لعبده انت حر ان شاء الله تعالى لا يعتق ومثل الى فاعل غدا ان شاء الله فيه صرف عن الثبوت
في الحال ايضا من حيث التعليق بما لا يعلمه الا الله وهو المشية فلا غبار في الكلام قال في سورة النون وانما
سمي استثناء لما فيه من الاخراج غير ان المخرج به خلاف المذكور والمخرج بالاستثناء عينه فيكون علاقة المشابهة
بالاستثناء في مجرد الصرف وليس اطلاق الاستثناء على ان شاء الله اصطلاح الفقهاء فقط لانه ورد في الحديث
كما مر وفي القران في قوله تعالى اذ اقسموا ليصرمنها مصبحين ولا يستثنون الاية قال في الكشاف لا يقولون
ان شاء الله قوله واحتج اصحابنا الخ وجهه ان الاهتداء علق بمشية الله تعالى فلا يقع بدونها ولا قائل
بالفصل فعلم ان جميع الحوادث على ان اللام في الحوادث للاستغراق بارادة الله تعالى والمشية والارادة بمعنى
واحد وقد علم في موضعه ما قصه الله تعالى في كلامه المجيد من غير نكير فهو حجة كقول الاصولي شرع من قبلنا شرع لنا
اذا قصه الله ورسوله بلا نكير والقول بان دلالته على ان مراده تعالى واقع واما ان الواقع ليس الا مراده
فلا دلالة له ضعيف فان دلالته على الثاني لان معناه كما عرفت ان الاهتداء علق بمشية الله تعالى فلا يقع
بدونها وحاصله ان ما لم يشأ الله تعالى لم يكن وعكس نقيضه ان ما كان ووقع ليس الا مراده كما حققوا
في قوله عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فعلم من هذا البيان ان هذا النظم كما دل على ان الحوادث

كلها بارادة الله تعالى دل ايضا على ان ما اراده تعالى واقع البتة وفى هذين المسئلتين بيان زعنا اهل
الاعتزال والاية حجة عليهم بقى ان الاهتداء مصدر غير موجود فى الخارج فما معنى ارادة تعلق الارادة به
والجواب ان المراد به الحاصل بالمصدر وهو موجود فى الخارج وما ليس بموجود المعنى المصدرى النسبى هو ليس
بمراد قوله وان الامر قد ينفك عن الارادة ووجهه انه امرهم بذبحها ثم ارتضى عنهم تعليق الاهتداء لذبحها
الى معرفة البقرة المؤدية الى معرفة القاتل فلو كانت عينه لم يرتضيه بعد وقوع الامر فدل على انفكاكها
عنه وهذا معنى قوله والا لم يكن للشرط بعد الامر معنى اراد بالشرط التعليق بمشيته تعالى وقد حقق
هذا المرام فى علم الكلام قوله والمعتزلة والكرامية عطف على فاعل احتج والكرامية بكسر الكاف وتخفيف
الياء اصحاب محمد بن الكرام وقد سبق فى بحث الايمان بيانهم على حدوث الارادة اى على حدوث نفس
الارادة وجه احتجاجهم هو ان ان يقتضى الحدوث لانه علق حصول الاهتداء بالمشية فلما لم يكن الاهتداء
ازليا وجب ان لا يكون مشيته ايضا ازلية قوله واجيب لنا وحاصل الجواب ان اللازم حدوث التعلق لا نفس
الصفة القائمة بذاته تعالى ازلا وابدا وحصول المرادات انما هو بتعليقها بها لا بنفسها والكلام فى هذه
المسئلة على وجه لا يزيد عليه محله علم الكلام قوله اى لم تذلل للكراب بكسر الكاف اثارة الارض للحرث وسقى
الحرث اى لم تذلل له ايضا لم تذلل من الذل بالضم ضد العزة واما كونه من الذل بكسر الذال بمعنى الانقياد
ضد الصعوبة فلا يناسب هنا قوله ولا ذلول صفة له فيكون لا بمعنى غير قال السخاوى انه اسم اعطى
اعرابه لما بعده لكونها فى صورة الحرف وذهب غيره الى انه حرف ونظيره الا بمعنى غير كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا ولا نزاع فى كونها حرفا وسره ان مناط الاسمية واخويها المعنى الموضوع له لا المعنى المجازى
ويخدشه ان الاعتبار للمعانى فاذا كان المعنى حاصلا فى نفسه لا فى غيره يكون اسما لا محالة الا يرى ان الضمير
مع كونه موضوعا للمعنى الاسمية حكموا على حرفيتها حين كونه فصلا وكلام السخاوى ليس ببعيد فتدبر فان العقل
يتحير حيث نازعوا فى مثل هذا تارة واتفقوا على بقاء حرفيتها اخرى ولم يبينوا وجهه ويمكن ان يقال ان الحرف
الذى قد يكون بمعنى الاسم ان اعتبر وضعه لذلك المعنى الاسمى فهو اسم فيكون مشتركا لفظا بين الحرف والاسم
ولا ضير فيه كلفظة عن ومن والكاف تكون حرفا واسما وان لم يعتبر وضع ذلك الحرف لهذا المعنى الاسمى بقى
على حرفيته فان الاعتبار كما عرفت للمعنى الموضوع له فلا تغفل واما لا الثانية فحرف زيدت لتاكيد معنى النفى
يفيد نفى كل واحد منهما ولا يبقى احتمال نفى المجموع من حيث المجموع فانه ينتظم بنفى واحد منهما وهو ليس بمقصود
وافادتها التاكيد لا ينافى الحكم بكونها مزيدة فان اصل المعنى يتم بدونها وهذا معنى الزيادة فى مثل هذا والقول
بان افادة التصريح بعموم النفى وسد باب حمل اللفظ على نفى الاجتماع ينافى الزيادة سخيف لان معنى
الزيادة كما عرفت ان يتم المعنى بدونها واحتمال نفى الاجتماع احتمال عقلى جئ التاكيد لدفعه وتصريح عموم
النفى المتبادر من لفظه اذ النفى فى الحقيقة متوجه الى المصدر المنكر الدال عليه الفعل فيفيد عموم النفى
وقولهم سميت لا المذكرة للنفى يؤيد ما ذكرناه واما جعل النحرير التفتازانى لا المذكرة للنفى مقابلة للا المزيدة
لكون لا مزيدة محضة لا تفيد معنى ما وانما زيدت لتحسين اللفظ او لرعاية الوزن وغير ذلك من المحسنات

اى ليس المعنى ان وجدت المشية
اذ لا يحصل المراد بوجودها ما لم
تتعلق او يوجد به بل المعنى
ان وجدت تعلق المشية

اللفظية

اللفظية وكونها مزيدة مفيدة لمعنى ما يتم المعنى الاصلى بدونه فلا اشكال اصلا قوله والفعلان صفتا
ذلول ولما كان الاصل فى الصفة مفردا وان ما وقع صفة من الجملة فى تاويل المفرد قال كانه قيل لا ذلول لها
وجه صيغة كانه واضح كان فيه ردا لما فى الكواشى من ان تثير حال من بقرة لانها نكرة موصوفة بلا ذلول
او من الضمير فى ذلول قيل ثم ان وصف ذلول بناء على ما ارتضاه بعض النحاة من ان الصفة يجوز وصفها
كما صرح به السمين فلا يرد ما قيل ان ذلولا من صيغة الصفة فيمتنع ان تقع موصوفا وتثير من الاثارة
وهى قلب الارض للزراعة من اثرته اذا هيجته والحرث الارض المهياة للزرع او المراد نفس الزرع قال
القرطبى قال الحسن كانت تلك البقرة وحشية ولهذا وصفها الله تعالى بانها لا تثير ولم يلتفت اليه
الشيخان كما سيجئ ثم لا مفهوم لهذه الصفة اذ ذل البقرة انما هو باحد هذين الامرين او بمجموعهما لا غير
فى صل المعنى انها بقرة لا ذلول اصلا اذ الركوب ليس من شانها وحمل الاثقال مستفاد نفيه بطريق الدلالة
او الاشارة فتامل قوله وقرئ لا ذلول لها فى الكشاف وقرا ابو عبد الرحمن السلمى التابعى لا ذلول بمعنى لا ذلول
هناك واليه اشار المص بقوله اى حيث هى على ان لا للتبرئة والخبر محذوف تقديره لا ذلول ثمة كما فى اللباب
اى لا ذلول فى مكان من الامكنة وقيل لا ذلول بالفتح على ان لا لنفى الجنس والخبر محذوف والجملة صفة ذلول
اى جملة تثير صفة لا حال ولا خبر لا ويكون الكلام كناية عن نفى الذل عنه كما ان قولك الذلول حيث هو
كناية عن اثباته له الذل بالضم ضد العز وبالكسر ضد الصعوبة والذليل والذليل من الاول والذلول
من الثانى وهو نفى لان توصف بالذل لان الذلول لو كان فى مكان البقرة كانت البقرة موصوفة به
ضرورة اقتضاء الصفة للموصوف فلما لم يكن فى مكانها لم تكن موصوفة به فهذا نحو قولهم فلان مظنة
الجود والكرم قوله كقولك مررت برجل لا بخيل ولا جبان اى حيث هو والظاهر ان المراد مكانه الحقيقى فهو
كناية عن نفى البخل والجبن عنه لانه انتقال من انتفاء اللازم الى انتفاء الملزوم وان اريد اعم من المكان
الحقيقى كان كناية عن كمال جوده وشجاعته بانه اذا لم يكن فى بلد او قرية هو فيه بخيل ولا جبان لكثرة كرمه
وشجاعته كان هو فى كمال الجود والشجاعة وكان نظير الاية فى حذف خبر لا لنفى الجنس وكون ذلك الخبر
ظرف مكان وان المقصود الاصلى المعنى الكنوى وان كان طريق الانتقال مختلفا كذا قيل فقول البعض انه
ليس من قبيل الاية ليس بشئ قوله وتسقى اى وقرئ تسقى بضم التاء من اسقى بمعنى اسقى فهمزة
الافعال لا للتعدية بل للمبالغة فى النفى قوله سلمها الله تعالى من العيوب فهذا ابلغ من سالمة او اهلها
اى سلمها من العمل اخره لان الاول هو المتبادر المتعارف ولانه كالتاكيد لما قبله بخلاف الاول والتاسيس
من التاكيد واما كونه تعميما بعد التخصيص فلا يحسن هنا لما عرفت من ان عبارة النص تدل على ان البقرة
لا تثير الارض ولا تسقى الحرث وبدلالته او باشارته تدل على نفى سائر الاعمال عنها اذ السوق بعد
يقتضيه والمدح يوجبه والا فاوجه التخصيص بنفيهما قوله او اخلص لونها اى جعله الله تعالى خالصا
لونها اى لم يخلط صفرتها او سوادها شئ من الالوان فعلى هذا يكون قوله لا شية للتاكيد والخير للتاسيس
فظهر ضعفه وايضا السلامة شايعة فى الخلاص عن العيب ولو حمل على غيره لم يفهم سلامة البقرة عن

العيوب وهو مقصود بل مطلوب اصلي اذ السلامة عن العيوب الظاهرة كالعمى وكونه اعرج بحيث
لا يمشي الى المنسك وغير ذلك شرط في القربات كما بين في كتاب الاضحية واما ما عداها فليس بشرط فالتعرض
لما عداها والسكوت عنها على ما لزم من الوجهين الاخيرين بعيد غاية البعد فلا يبعد عدم التعرض لهما لانفهامهما
من السباق والسياق مع عدم كونهما شرط غاية الامر ان فيهما تشديد قوله لا لون لها فهي صفراء كلها حتى
قرنها وظلفها كما صرح به البعض والظاهر ان صفرة قرنها وظلفها المراد بها كونها خلقية وفيه تشديد عظيم
جدا منشأوه الغلو في السؤال قطعا وبهذا يتضح ان الفقوع لا يفيد خلوصها عن لون آخر لان صفرة
قرنها وظلفها لا يفهم الا بالنفي المذكور دون الفقوع وايضا مفاده خلوص الصفرة المتحققة عن ميلها الى
الحمرة والسواد وغير ذلك من الالوان والصفرة المتحققة يجوز ان تكون في بعض اجزائها قوله مصدر اي
شية بوزن عدة مصدر وشاه اي الثوب اشبه وشيا مثل وعد فحذف فاؤه فصار شية ومنه الواشي
للنمام وانما قال في الاصل مصدر اذ المراد هنا نفس اللون يخالف لون جلدها لا خلطه بلون اخر قالوا استيناف
ولذا ترك العطف الآن منصوب بجئت وهو ظرف زمان يقتضي الحال ويخلص المضارع له عند جمهور النحاة وقال
بعضهم هذا هو الغالب وقد جاء حيث لا يمكن ان يكون للحال كقوله تعالى فالآن باشروهن اذ الامر نص في الاستقبال
كذا في اللباب ولم يبين ان الجمهور ماذا يقول في مثل فالآن باشروهن فمن يستمع الان وفي مثل قوله تعالى الآن
جئت بالحق حيث جمع مع الماضي وعندهم يقتضي الحال وفي شرح التسهيل الآن معناها القرب مجازا فيصح مع
الماضي والمستقبل انتهى وبهذا يندفع الاشكال بالمرة وان النزاع لفظي اذ الجمهور لا ينكرون استعمالها
مع الماضي او المستقبل حيث وقع في التنزيل وانكارهم كونها حقيقة في هذا الاستعمال والبعض يدعون
انه حقيقة في ذلك كالحال وهو مبني على الفتح وسبب بنائه لتضمنه معنى الاشارة لان معنى افعل الآن
اي هذا الوقت واليه ذهب الزجاج وقيل لانه تضمن معنى حرف التعريف وهو الالف واللام كامس وهذه الالف
واللام زائدة بدليل بنائه ولم يعهد معرف بآل الا معربا فلزمت فيه الالف واللام كما لزمت في الذي والتي وهذا
ضعيف وان قال الفارسي لان التضمين اختصار فكيف يختصر الشيء ثم يؤتى بمثل لفظه وزعم الفراء انه منقول
من فعل ماض وان اصله آن بمعنى حان فدخلت عليه ال زائدة واستصحب بناؤه على الفتح ورد عليه بان
ال لا يدخل على المنقول من فعل ماض والصواب القول الاول وادعى بعضهم اعرابه وهو ضعيف قوله
اي بحقيقة وصف البقرة اي ان الحق هنا بمعنى الحقيقة لا مقابلة الباطل حتى يشعر ان ما جئت من قبل
كان باطلا كما قال بعضهم ان قولهم الآن جئت بالحق كفر منهم فان هذا بناء على ان مرادهم بالحق ما يقابل الباطل
وليس كذلك بل مرادهم الآن اظهرت حقيقة ما امرناه فالحق بمعنى الحقيقة وهي من معاني الحق والقرينة
عليه سوق كلامهم حيث قالوا وانا ان شاء الله لمهتدون وما قبله ان البقر تشابه علينا فان هذا اعتذار منهم
واستكشاف لا تعنت واعتساف ومع هذه القرينة القوية كنا على علم كيف يحمل الحق على ضد الباطل ويحكم
بانه كفر منهم وحققتها اي اظهرتها كمال الاظهار بعد اظهارها فهذا الكلام منهم اعتراف بان ما جئت يا موسى
حق كله لانه بالوحي الذي لا يشوبه باطل قطعا والفرق بكمال الظهور وعدمه قوله على الاستفهام اي على

وعن الفراء قولان آخران اصله اوان
فحذفت الالف ثم قلبت الواو الفا
فعلى هذا الفه عن واو وقد ادخله
الراغب في باب اين فيكون
الفه عن ياء كذا في اللباب

الاستفهام

الاستفهام التقريري مجازا والتقرير ليس بمعنى حمل المتكلم على الاقرار بل للتثبيت والتحقيق فيكون مآله
حاصل القراءة بلا مد والفرق ان فيه اشارة الى استبطائه وانتظارهم له مع اظهار الحبور بالوصول الى
المضمر في الصدور والى ذلك اشار بعض الفضلاء وكانهم ظنوا ان البقرة التي هذه اي احياء الميت بضربها
خاصتها لو كانت لكانت اياها فطلبوا تعيينه الى ان ظهر انها هي فلما وافق ظنهم قالوا الآن جئت بالحق
قوله والان بحذف الهمزة لاه وهو قياس مطرد وبه قرأ نافع وحمزة باختلاف عنه كذا في اللباب قوله فيه اختصار
اي الفاء فصيحة ومدخولها عطف على محذوف مثل فضرب فانفجرت ولا ينافي كون الفاء فصيحة كون المراد
ظاهرا مثل فانفجرت فان الاختصار فيه لكون المراد ظاهرا وقد صرحوا بان الفاء فصيحة فيه على ان الفاء تدل
على المحذوف وظهور المراد يدل على تعيين المحذوف فلا اشكال اصلا ووجه اختيار الاختصار ههنا انهم لما عاينوا
حقيقة البقرة بادروا الى الامتثال بلا توقف وتلعثم ليحصلوا المنال قوله فحصلوا البقرة المنعوتة فذبحوها
وهذا التحصيل سبب للذبح لان هذا التحصيل لغرض الذبح ولا ريب في سببية للذبح فتحقق شرط الفاء الفصيحة
وهو ان يكون المحذوف سببا للمذكور اذ المراد السبب في الجملة لا السبب التام قوله لتطويلهم اشارة الى نكتة
التعبير بكاد ههنا والظاهر ان مفعول يفعلون الذبح بقرينة فذبحوها واشار المص اليه بقوله لتطويلهم
او المعنى وما كادوا يذبحون عبر عنه بيفعلون كناية عنه اذ الفعل لكونه عاما يراد به الفعل الخاص بمعونة
القرينة والقرينة على الذبح هنا من اوضح الواضحات وكثرة المراجعات عطف تفسير للتطويل قوله او لخوف
الفضيحة علة اخرى مغايرة للتطويل اذ خوف الفضيحة يتحقق بلا تطويل وكثرة المراجعة وهو ظاهر فكيف
يقال انه وغلاء الثمن منشأ التطويل فلا يحسن عطفها عليه وايضا خوف الفضيحة حال بعضهم فالاسناد
الى الجميع من قبيل قتل بنو فلان واما في الوجه الاول فالجمع على حاله والاسناد في بابه واما الوجه الاخير
فانما يحسن هذا اذا كان تأخيرهم الذبح بعد ما ساوموا البقرة المذكورة من اليتيم وامه فسياق النظم
حيث قالوا الان جئت بالحق فذبحوها يأبى عنه لا سيما الفاء الفصيحة لما عرفت من انهم بادروا الى الامتثال
في الحال وان لم يكن حصوله بعد مدة في المآل فلا جرم انه ضعيف جدا وعن هذا اخره عنهما ومن هذا علمت
ان الوجهين الاخيرين مغايران للاول قوله عجلة بكسر العين وسكون الجيم الفتية والصغيرة من اولاد
البقر والغيضة بالغين والضاد المعجمتين المفتوحتين مرعى واسع فيه اشجار وقال اي الشيخ الصالح اللهم
اني استودعتكها اي جعلت تلك العجلة وديعة وامانة لابني لانتفاع ابني حتى يكبر من باب علم اي حتى اسن
ابني واما كبر بالضم من باب حسن فهو عظم نحو قوله تعالى كبر مقتا عند الله الاية وحتى يكبر غاية للاستيداع
بملاحظة قوله بلا مدخلية ابني في المحافظة لكونه صغيرا والمعنى اني استودعكها بلا مدخلية ابني في المحافظة
الى ان يكون ابني مسنا قادرا للحفظ فاذا كان مسنا فاستودعكها مع محافظة ابني فلا اشكال بان الاستيداع
ينبغي ان يكون مستمرا في عموم الاوقات ومفهوم الغاية يقتضي انقطاعه حين كبر ابنه فشبت اي
صارت تلك العجلة شابة عوانا بين الفارض والبكر وكانت وحيدة اي نوعها منحصر في فرد لا يوجد
مثله حينئذ فساوموها اي طلبوا الشراء منه لكونه اهلا للعقد ولقول الشيخ حتى يكبر واما الطلب من امه

فلاستظهار بهم وتاليف قلوبهم اولكونها مشتركة له في الجملة حتى اشتروها بملاء بمسكها بفتح الميم اى جلدها
ذهبا تمييز وكانت البقرة اى قيمة نوع البقرة اذ ذاك اى في ذلك الوقت بثلثة دنانير وهذا اثار الصلاح
والتوكل اللهم اجعلني من الصالحين المتوكلين حتى اكون من الواصلين الفائزين وزاد الماوردي ثم فرق
ثمنها على بني اسرائيل فاصاب كل فريق ديناران وروى انهم طلبوا البقرة الموصوفة اربعين سنة كذا في اللباب
وفيه ما لايخفى على اولى الالباب وذكر مكي ان هذه البقرة نزلت من السماء ولم تكن من بقر الارض قاله
القرطبي ولم يلتفت اليه الشيخان لعدم الداعي اليه وايضا لايلايم قولهم الآن جئت بالحق لانه يناسبه انهم
كانوا يتمنون ان يجدوها من بقر الارض ولوكان كما ذكره لقالوا لانقدر على ذلك **قوله** حصولا احترازا
عن عسى فانه وضع لدنو الخبر رجاء فيكون انشاء واما كاد فيكون خبرا ليس فيه شائبة الانشاء وتمام بحثه
قد سبق في قوله تعالى يكاد البرق يخطف ابصارهم الاية وانما تعرض لبيانه هنا تمهيدا لقوله فاذا دخل
عليه النفي الخ لاحتياجه الى البيان **قوله** قيل معناه الاثبات مطلقا ماضيا كان او مضارعا فيكون نفيه علاما
لوقوع الفعل عسيرا فان معنى لم يكد زيد يفعل انه فعل بعسر لابسهولة واما في الماضي فلقوله تعالى وماكادوا
يفعلون والمراد انهم فعلوا والالكان منافيا لقوله تعالى فذبحوها **قوله** وقيل ماضيا اى وقيل معناه الاثبات
ماضيا لما ذكر من ان قوله تعالى وماكادوا يفعلون لا مضارعا لقوله تعالى في سورة النور او كظلمات في بحر
لجي يغشاه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها فان قوله لم يكد مستقبل
لكونه جوابا للشرط مع انه للنفي لانه لو حمل على معنى انه يراها لفسد المعنى واجاب هذا القائل عن تمسك القائل
الاول كما سيتضح **قوله** والصحيح انه كسائر الافعال فمعنى كاد فلان يخرج ان مقاربة الخروج ثابتة والخروج لم يقع
بعد ومعنى لم يكد فلان يخرج ان مقاربته منتفية ويلزم من نفيها نفي الخروج بطريق المبالغة وهذا ظاهر
غني عن البيان لكنه يحتاج الى دفع شبهة المخالفين ولهذا قال ولاينافي قوله تعالى وماكادوا يفعلون قوله
فذبحوها الخ يعني تمسك القائل الاول بتلك المنافاة فاشار الى دفعه بانه انما يلزم المنافاة لو اتحدا وقتهما
وذا ممنون بل الوقت مختلف اذ المعنى الخ واتحاد الزمان شرط في التناقض والقائل اما منكر باختلاف الزمان
او بشرط اتحاد الزمان في التناقض وكلاهما مكابرة **قوله** اذ المعنى انهم ما قاربوا الخ ظاهره انه اختار
كون وماكادوا يفعلون حالا من فاعل ذبحوها حيث ترك الواو في تبيين المعنى فح يرد الاشكال بانه يجب
مقارنة مضمونها لمضمون العامل فكيف يحكم باختلاف وقتيهما والجواب ان اهل العربية صرحوا بان مضمون الفعل
كثيرا ما يقيد بالماضي الواقع قبله بمدة طويلة لكنه اذا كان مثبتا يصدر بقد ليكسر سورة الاستبعاد كقول
ابي العلاء اصدقه في مرية وقد امترت صحابة موسى بعد اياته التسع بخلاف ما اذا كان منفيا لان الاصل
الاستمرار في النفي فيحصل الدلالة على المقارنة عند الاطلاق لايقال فح يلزم اتحاد الزمان فيتحقق التناقض
فيجب ان يحمل على الاثبات لانا نقول ان نهاية النفي اعني عدم قربهم من الذبح بداية الذبح فلا محذور فعدم
قربهم من الفعل يكون متناهيا عند ابتداء الذبح فيحصل المقارنة في الجملة بلا اتحاد زمانهما واليه اشار المص
ما قاربوا ان يفعلوا اى ما فعلوا الذبح حتى انتهت سؤالاتهم الخ والمعنى فذبحوها والحال انهم كانوا قبل ذلك

تمسك القائلون ... في الماضي بهذه الاية وفي المضارع فلتخطئة الشعراء قول ذي الرمة لم يكد رسيس الهوى من حب مية يبرح بانه يدل على زوال رسيس الهوى وتسليم ... نفي كاد تخطئتهم ... لم يخطئا ... للاثبات فلعل لاكان وتمام البحث في شروح الكافية

بمعزل

بمعزل عن ذلك وكذا ان تجعل قوله تعالى جملة معترضة عند من جوز وقوع الاعتراض في اخر الكلام فح لا اشكال
اصلا واما الجواب عن كونه مثبتا في المضارع المنفي فلتخطئة بعض الفصحاء وتخطئ ذي الرمة وخطأ ايضا
ذا الرمة في تغيير الانشاد لما قال عنبسة في سياقة القصة قدم ذو الرمة الكوفة واعترض ابن شبرمة
فغيره قال عنبسة حدثت ابي بذلك فقال اخطأ ابن شبرمة في انكاره واخطأ ذو الرمة حين غيره انما قول
ذو الرمة لم يكد رسيس الهوى من حب مية يبرح كقوله تعالى لم يكد يراها فلاوجه لتخطئة ابن شبرمة
بانه يدل على زوال رسيس الهوى ولتسليم ذي الرمة تخطئته وتغييره قوله لم يكد بقوله لم اجد فعلم منه
ان تخطئة ابن شبرمة وتسليم ذي الرمة تلك التخطئة وان اوهم ان نفي كاد في المضارع يكون للاثبات
لانه لو كان نفي كاد للاثبات لم يخطأ ذو الرمة ولا غير لتخطئتهم لكن رد الفصحاء ذلك كما عرفت يرده ذلك
ثم اعلم ان ثبوت هذه القصة عند الشيخ عبد القاهر دون عند الشيخ الزمخشري نقل عن ابن الحاجب انه قال
في ايضاح المفصل هذا غير مروى عمن يوبه له بوجه صحيح **قوله** كالمضطرد هذا لايخالف كون الفاء في فذبحوها
فصيحة لما عرفت من انهم لما ظهر لهم حقيقة البقرة بادروا الى الامتثال بلا توقف واما بالنظر الى الامر بالذبح
فالمسارعة الى الامتثال متحققة ايضا بمباشرة استكشاف عن حال المامور به فباعتبار المبدأ تحقق
المسارعة الى الامتثال وان تراخى الذبح بمدة طويلة نظيره استعمال الفاء في قوله تعالى فانبتنا به واستعمال
ثم في قوله ثم انبتنا به باعتبار المبدأ والمنتهى كما صرح به التحرير في المطول فقوله في قوله تعالى فانفجرت واما
ما يقال في وجه فصاحتها من الدلالة على ان المامور قد امتثل من غير توقف فظهر اثره فانما هو في مثل
هذه الصورة خاصة فهو يفيد ان كون مقتضى الفاء الفصيحة افادة المسارعة الى الامتثال دائما غير
لازم ابتداء واما المسارعة الى الامتثال بالشروع الى ما يؤدي الى الامتثال فلا يفهم عدم لزومها من
كلامه فالفاء الفصيحة يفيد المسارعة الى الامتثال دائما اذا وقع بعد الامر اما باعتبار الشروع في الفعل
او الشروع في مباديه **قوله** خطاب للجميع لا لانه صدر منهم القتل بل لوجود القتل فيهم فيما بينهم وهذا كاف
في اسناد ما صدر من البعض الى الجميع مجازا ولا يشترط فيه الرضاء على الاصح فمن جعله شرطا في صحة الاسناد
فقد اشكل عليه مثل هذه الاية قال المص في سورة مريم في قوله تعالى ويقول الانسان ائذا مت الاية
المراد بالانسان الجنس باسره فان المقول مقول فيما بينهم وان لم يقل كلهم كقولك بنو فلان قتلوا والقاتل
واحد منهم ثم قال مثله في قوله تعالى فوربك لنحشرنهم والشياطين الاية وتمام الكلام هناك قوله تعالى
واذ قتلتم نفسا معطوف على اذ قال موسى ونفسا بمعنى شخصا قال في تفسير قوله تعالى وما يخدعون
الا انفسهم الاية والنفس ذات الشيء وحقيقته انتهى فمن قال انه مجاز او بتقدير ذا نفس فقد التزم
بما لا يلزم ونقل عن ابي حيان انه قال معطوف على قوله واذ قال موسى والظاهر ترتيب وجود القصتين
ونزولهما على ترتيب وجودهما فيكون الله تعالى قد امرهم بذبح البقرة فذبحوها وهم لا يعلمون بما له فيها
من السر ثم وقع بعد ذلك امر القتيل فاظهر لهم ما كان اخفاه عنهم من الحكمة بقوله اضربوه ببعضها
ولا ضرورة تدعوا الى اختلاف في الوجود والنزول والتلاوة اعتبارا بما رواه من القصة اذ لم يصح في كتاب

ولكنه والحمل على الظاهر اولى وابو حيان تابع للقرطبي في هذا القول والشيخان لاسيما المص اشار الى
ان قول الجمهور مستفاد من الاية اما اولا فمن قوله تعالى اتتخذنا هزوا فانه انما يصح على تقدير استبعادهم
المتفرع على علمهم بان الامر بذبح البقرة ليضرب بعضها القتيل فيحيى واما ثانيا فمن سؤالهم بما في موقع
اى او كيف كما اوضحه برد الله مضجعه واما ثالثا فمن تطويلهم وكثرة مراجعتهم واما الامر بذبح البقرة بلا علم
بما ذكر فلا بعد فيه اصلا قوله اختصمتم فيها اى في شانها اشارة الى ان التدارء بمعنى التدافع مجاز عن
المخاصمة فان التخاصم لازم للتدافع او العكس فذكر اللازم واريد الملزوم او العكس ولهذا قيل التدارء
بمعنى التدافع من لوازم الاختصام فوله اذ المتخاصمان يدفع بعضهم الاشارة الى العلاقة قوله او تدافعتم
اخره مع انه حقيقي لان تعلق في بالاختصام اظهر او الواقع منهم الاختصام بل لا يبعد ان يقال هذا
التدافع عين الخصومة اذ طرح قتلها عن نفسه لا يكون بلا خصومة غاية الامر لا يلاحظ الاختصام
في التدافع في الاختصام فالحمل على الاختصام لعدم خلوه في كل حال اولى وبالتقديم اخرى الباء في بان
طرح للسببية اى تحقق التدافع بسبب الطرح وفيه اشارة الى معنى التدافع لكونه من التفاعل فيكون
معناه دفع كل منهما الاخر يعني ان كلا من الفريقين طارح ومطروح عليه وكل منهما من حيث انه مطروح
عليه يدفع الاخر من حيث انه طارح كما بينه شراح الكشاف وسره ان وضع تفاعل لنسبة الفعل اى مصدر
فعله الثلاثي الى المشتركين فيه من غير قصد الى تعلق له ووضع فاعل لنسبة الفعل الى الفاعل متعلقا بغيره
مع ان الغير فعل مثل ذلك الفعل فلذلك جاء فاعل زائدا على تفاعل بمفعول ابدا وعن هذا قيل هنا بان طرح
حيث لم يقصد تعلق الدفع بغيره مع النسبة الى احد المتشاركين بل قصد نسبة الفعل الى المشتركين
في ذلك الفعل بلا قصد الى تعلق له وان لزم التعلق له كما اشير اليه في توضيح المعنى وترك قول الكشاف اولا
الطرح في نفسه دفع لما يرد عليه من ان هذا لا يكون تدافعا وهو ظاهر قوله واصله تدارأتم تفاعل من الدرء
واجتمعت التاء مع الدال مع تقارب مخرجهما واريد الادغام فقلبت التاء دالا وسكنت للادغام فاجتلبت
همزة الوصل فصار ادارأتم كما هو المشهور في مثله من التفاعل والتفعل قوله مظهره اى ان مخرجا ليس
بمعناه الحقيقي فان معناه تحريك الشيء من الداخل الى الخارج بل بمعنى مظهر مجازا لان الاخراج يلزمه الاظهار
قوله لانه حكاية مستقبل وهو وقت التدارء لانه بما جاء حكاية الحال الماضية جاء حكاية الحال المستقبلة
وان كان الاول اشهر وفي الكشاف فان قلت كيف اعمل مخرج وهو في معنى المضي قلت قد حكى ما كان مستقبلا
في وقت التدارء كما حكى الحاضر في قوله تعالى باسط ذراعيه قيل وفيه نظر لانه لا داعي هنا الى اعتبار الحكاية في
الاستقبال والحال لا يراعى فيه حال المتكلم بل حال الحكم الذي قبله وهو التدارء وهو بالنسبة اليه مستقبل فانظر
وجه لعل وجهه ان التدارء والاخراج كلاهما ماضيان في وقت النزول فينبغي ان لا يعمل مخرج لكونه ماضيا
كما في الكشاف او نقول انه في مثل هذا يراعى حال التكلم والاخراج وقع بعد التكلم وبعد التدارء قوله عطف
على ادارأتم والعطف بالفاء لافادة السبب واما التعقيب فلا يظهر الا بعناية وجملة القول خبرية
وان كان المقول انشائية قوله وما بينهما اعتراض وفائدته التنبيه على ان كتمان القاتل لا ينفعه اه

لانه حكاية حال مستقبل بالنسبة الى التدارء فقوله وهو وقت التدارء فيه مسامحة اى في وقت التدارء

او تقريعهم على الاختصام الباطل لانه لا فائدة فيه والله مخرج لا محالة او تعجيل المسرة اليهم بان الله تعالى
يرفع التخاصم بينهم باخراجه قوله اى بعض كان حمل الاضافة على الجنس اذ لا قرينة على العهدية وايضا
فيه اظهار القدرة على الوجه الاكمل وايضا فيه تنبيه على انه لا مدخل لخصوصية العضو في ذلك قوله وقيل
باصغريها اى القلب واللسان لانهما اشرف الاعضاء وقيل بلسانها وقيل بالعجب بالفتح والضم ثم السكون
اصل الذنب مرض الوجوه الباقية اذ لم يرد به نقل صحيح مع ان النظم الجليل لا يدل عليه وان رواية الاحاد
في مثل هذا غير مفيد غاية الامر ان الترجيح بالدراية فقد عرفت رجحان الاصغرين ووجه رجحان العجب
وهو العظم بين الاليتين انه اول ما يخلق واخر ما يبلى قوله يدل على ما حذف وفيه اشارة الى ان ما ذكر
دليل على لفظ ما حذف وذلك اللفظ المحذوف يدل على معناه باحدى الدلالات الاربع كما صرح في
التوضيح في اواخر بحث اقتضاء النص قوله وهو فضربوه فحيي فان قوله اضربوه امر بالضرب وقوله كذلك
اشارة الى الحيوة الحاصلة للقتيل بواسطة الضرب فينبغي ان الضرب والحيوة مرتبين على الامر بالضرب
ليصح ان يشار اليها بقوله كذلك يحيي الله الموتى وهذا مراد المحقق التفتازاني بقوله يعني ان حذف
ضربوه المعطوف على قلنا شايع مقرر في الفاء الفصيحة في فحيي وهنا قد حذف الفاء الفصيحة مع المعطوف
بها بدلالة قوله كذلك يحيي الله الموتى يعني ان فحيي في حكم المذكور لقوة دلالة قوله كذلك عليه حيث جعل
الاحياء فيه في حكم المحسوس الذي يصح الاشارة اليه الحسية فعومل معاملة المذكور وجعل فاؤه فصيحة
وبه يظهر ضعف ما قيل ان ذلك على تقدير ان يكون فحيي مذكورا او ضربوه محذوفا واما اذا اخذ فامعا فالفاء
سببية محضة وفيه اشارة الى انه كانه وقع الامتثال بمجرد الامر من غير ان يكون للضرب تاثير في حيوة
القتيل لانها كانت بمحض خلق الله تعالى بقدرته الباهرة فانها من الخوارق فلا يكون للضرب تاثيرا ولو
كسبا كما اشار اليه بقوله وانما لم يحيه ابتداء الخ قوله والخطاب مع من حضر حيوة القتيل وكثيرا ما يستعمل
الخطاب بلفظة مع وحقه اللام لتضمنه معنى التكلم فالمعنى ان التكلم بقوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى مع
من حضر حيوة القتيل من بني اسرائيل اى يكون الكلام خطابا لهم وضمير يريكم ولعلكم لهم واما حرف الخطاب
في ذلك فخطاب لمن يتلقى الكلام ولكل من يصلح ان يخاطب ويسمع هذا الكلام لان امر الاحياء عظيم يقتضي
الاعتناء بشانه ان يخاطب به كل من يسمع منه الاستماع فيدخل هؤلاء دخولا اوليا ويدل عليه قوله
ويريكم اياته وعلى التقدير الاول لا بد من تقدير القول قبل ذلك ليرتبط الكلام بما قبله اى قلنا لهم كذلك
يحيي الله الموتى بخلاف ما اذا كان الخطاب لمن حضر نزول الاية في زمن الرسول عليه السلام فانه ينتظم
بدونه بل معه يخرج الكلام من الانتظام وهذا حاصل ما نقل عن المص في منهواته كما قيل فعلى هذا لا يرد الاشكال
بان الانسب ذكره بعد يعقلون لما عرفت من ان بني اسرائيل يدخلون فيه دخولا اوليا وحاصل المعنى
قلنا لهم كما احيى الله تعالى عاميل يحيي الله الموتى يوم القيمة على ان يكون استينافا جوابا عما يقال ماذا قال الله تعالى
عند رؤيتهم هذه الاية وفيه دلالة على ان موسى عليه السلام اخبر قومه بحشر الاجساد في اليوم الميعاد
وان الموتى يبعثون من قبورهم فما ذكره الشارح الاصفهاني للطوالع من قوله واما الانبياء الذين سبقوا

قيل ومقتضى كلام المصباح ان الخطاب في الاية مطلقا اما من حضر حيوة القتيل او من حضر نزول الاية من غير تفرقة بين الخطاب بذلكم والخطاب بغيره والاولى ان يقال ان ذلك بمعنى ذلكم ويريكم ولعلكم بقوله تعالى لذلك وبقوله ويريكم والعلكم واحد قال الرضي قد يتعلق ذلك بمعنى ذلكم كقوله تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم انتهى كانه لم يطلع على ما نقل عن المص في بعض منهواته

على نبينا محمد عليه السلام فالظاهر من كلام المهم ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه
التورية لكن جاء ذلك في كتب الانبياء الذين جاؤا بعده حزقيل شعيا عليهما ولذلك اقر اليهودية انتهى
فسهو عظيم اما اولا فلما عرفت من هذه الاية خلافه وما عداها من الاية الدالة على ان موسى ذكر المعاد
البدني لهم كثير جدا واما ثانيا فلان الانبياء عليهم السلام كلهم متفقون على اصول الدين فيلزم منه انهم
ذكروا لقومهم المعاد البدني الذي هو اهم المعتقدات فكيف يقال ان صاحب التورية لم يذكر ذلك فان
هذا القول يوهم اختلافهم في باب الاعتقاديات ولا ريب في بطلانه قوله او نزول الاية عطف على حيوة
القتيل اي والتكلم مع من حضر نزول الاية من منكري البعث في زمن الرسول عليه السلام فح لا يقدر
القول كما عرفت وهذا الاحتمال لا يلايم قوله تعالى ثم قست قلوبكم الاية ولعل هذا اخره وضعف بل لا يلايم
قوله ويريكم اياته اذ الظاهر انه من الاراءة وهي مختصة بمن حضر حيوته قوله دالة على كمال قدرته اي على احياء
الموتى خصوصا وعلى كمال علمه فالتخصيص بكمال قدرته من مقتضيات المقام روي انه لما ضرب قام
باذن الله تعالى واوداجه تشخب دما فقال قتلني ابنا عمي فلان وفلان فسقط ميتا فاخذوا فقتلا ولم
يورثا قاتل بعد ذلك كذا في الكشاف قيل فعلى قول من قال انهم مكثوا اربعين سنة ثم ذبحوا ان الله تعالى حفظ
القتيل عن البلاء والفناء او اعاده الله تعالى هكذا بعد البلاء وهذا الاخير هو الملايم لقوله تعالى كذلك يحيي الله
الموتى قوله لكي يكمل عقلكم اوله به لان اصل العقل موجود محقق لا يترتب على روية الايات بل روية الايات
على وجه يؤدي الى العلم بها مترتبة على اصل العقل وكماله متفرع على معرفتها فبهذه القرينة اوله به فهو
منزل منزلة اللازم قوله وتعلموا ان من قدر الخ لتفرعه على كمال العقل وهذا اذا اريد بالعقل القوة
المدركة بالامور الكلية او المراد به العقل بمعنى الادراك فح اما منزل منزلة اللازم كناية عنه متعلقا
بمفعول مخصوص دلت عليه قرينة كقول البحتري شجو حساده وغيظ عداه ان يرى مبصر ويسمع
واع وقد بين في المطول والحاصل ان تعقلون نزل منزلة اللازم اي لعلكم تعقلون يصدر منكم الادراك
بلا تعلق بمفعول مخصوص ثم جعل كناية عن الادراك المتعلق بمفعول مخصوص وهو ان من قدر
على احياء نفس الخ بادعاء الملازمة بين مطلق الادراك وادراك ان من قدر الخ فذكر الملزوم
واريد اللازم على طريق الكناية وفيه مبالغة جدا حيث اشعر ذلك ان من قدر على احياء نفس قدر
على احياء الانفس كلها قد بلغ في الظهور الى حيث يكفي فيه مجرد ان يكون ذوا ادراك ولا يخفى ان هذا
يفوت عند ذكر المفعول او تقديره او يقدر له مفعول كما قال وتعلمون ان من قدر الخ وانت تعلم
ان الاول هو المعول قوله او تعملون على قضيته اي تعقلون بمعنى تعلمون مجازا عما تعملون اذ العلم سبب
للعمل والداعي الى التعبير عنه به التنبيه على ان العلم بلا عمل كلا علم والتعبير بكي لا لان لعل بمعنى كي لانه
غير مرضي عنه بل لان الكلام على الاستعارة التمثيلية وحاصل ما ذكره وقد مر مرارا التحقيقه قوله ولعله
اما لم يحيه الخ صيغة الترجي لتعذر الاطلاع اليقيني على حكمة فعله تعالى المتين هذا وجه عدم احيائه
ابتداء واما وجه جعل البقرة مذبوحة دون غيرها من البهايم هو انهم قبل ذلك كانوا يعبدون العجل

ثم تابوا

ثم تابوا وعادوا الى عبادة الله تعالى فاراد الله تعالى ان يمتحنهم بذبح ما حببت اليهم ليظهر حقيقة التوبة قوله
الاتي ونفع اليتيم الخ اشارة الى وجه اختيار البقرة وايضا يظهر وجه اختيار البقرة الموصوفة بتلك
العجيبة فانها ما وجدت الا في اليتيم ولعل الوجه الظاهر في اختيار البقرة التنبيه على خطائهم والتذكير لهم
بان ما عبدوه من جنس المذبوحة المقهورة كي يشكرون الكل شكر على قبول توبتهم والعود الى عبادة
خالقهم لما فيه اي لاجل حكمة وعلة كائنة في ذلك الشرط من التقرب الى الله تعالى بالقربان قوله واداء
الواجب وهو الذبح اشارة الى ان الامر للتكليف وللوجوب لا للتكوين كما فهم من كلام البعض قوله
والتنبيه على بركة التوكل من ابيه كما مر وبركته ظاهرة حيث اشتروا بملء جلدها ذهبا ما اشتري ح بثلثة
دنانير وكذا فيه التنبيه على بركة بر الوالدين قوله بنجيبة هي الجيدة من الابل قيل وقصة مذكورة في
سنن ابي داود قوله والاسباب امارات الا ان المؤثر في الحقيقة في وجود الاشياء هو الله تعالى والاسباب
حين تحققت امارات اي علامة لخلق الله تعالى المسببات بناء على مجرى العادة على ربط المسببات بالاسباب
واما ههنا فالسبب لان مس عضو ميت باخر مثله كيف يكون سببا عاديا للحياة بين الموتتين فيكون
من قبيل خرق العادة فمراد المص الاستدلال بمثل هذا على ان الاسباب لا اثر لها الا ان ههنا سببا عاديا لا اثر له
ويؤيد ما ذكرنا قوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى قوله وان من اراد عطف على قوله وان المؤثر والمراد بالعدو
عدوه النفس الامارة بالسوء قال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك والمراد بالمعرفة
مع انه معروف بالخبر الصادق معرفة يحصل بسببها الحيوة الطيبة فتصير نفسا مطمئنة بعد ما كانت نفسا
امارة ولوامة ولذا قال فتحيى حيوة طيبة فح يعرف ربه كما في الحديث من عرف نفسه فقد عرف ربه قوله فطريقه
اي طريق العرفان ان يذبح بقرة نفسه اي ان يذبح ذبحا معنويا بالرياضات وكثرة المجاهدات حتى ترغب
عن الشهوات وتميل الى الطاعات وهذا معنى ذبحها فان حيوتها الفانية باستيفاء اللذات وذبحها الذب
عن المشتهيات واضافة البقرة من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه ومشابهتها بالبقرة في كثرة
الاكل وتناول ما لا نفع فيه بل ضرر فيه والحاصل اشير بذبح البقرة الى كسر القوة الشهوية قوله حين زال عنها
شره الصبا بكسر الشين والراء خباثة وحمل على ما لا ينبغي او بفتح الشين والراء المخففة بمعنى الحرص وهذا
الى قوله الكبر ماخوذ من قوله تعالى لا فارض ولا بكر قوله وكانت معجبة رائقة المنظر اشير الى ذلك بقوله
تعالى صفراء فاقع لونها قوله غير مذللة ماخوذ من قوله تعالى لا ذلول تثير الارض مسلمة عن دنسها مشار اليه
بقوله تعالى لا شية فيها بحيث يصل اثرها الخ تاويل قوله كذلك يحيي الله الموتى والمراد بالحيوة الطيبة هي التحلي
بالمعارف الالهية والمبرات السبحانية كما ان المراد بالموت الحقيقي الجهل بما ينبغي ان يعرف قوله ونحو اي تظهر
عما به ينكشف الحال اي حال الاشياء على ما هي في نفس الامر فاذا انكشف حال الاشياء مطابقة للواقع يرتفع
ما بين العقل والوهم من التدارأ كما ارتفع التدارأ والاختصام بين اسرائيل بظهور القاتل في نفس الامر
باخبار المقتول بعد كونه حيا اشارة الى ان للوهم تسلطا على مدركات العقل فينازعها فيها ويحكم عليه
بخلاف احكامه فمن احيا نفسه بذبح بقرتها بحيث يصل اثره الى نفسه اخبره نفسه بان ما حكم الوهم باطل

وماحكم العقل صحيح ثابت وهذا معنى تعرب وعند ذلك يرتفع مابينهما من التدارأ والنزاع كما ان قتيل
بني اسرائيل اخبر قاتله وارتفع به نزاعهم بسبب ذبح البقرة بحيث يصل اثره اليه بضرب بعضها فكان
حيا مخبرا لقاتله فتفطن جزالة هذا المعنى ولطافته واستخراج رد مواقعه الى محله والله ولى دينه وكتابه
قال المص في اواخر تفسير قوله تعالى الذى جعل لكم الارض فراشا الاية ولعل سبحانه وتعالى اراد من
الاية الاخيرة مع مادل عليه الظاهر وسبق في الكلام الاشارة الى تفصيل خلق الانسان الى قوله
فان لكل اية ظهرا وبطنا ولكل حد مطلقا كما اوضحناه هناك وهذا هو المراد هنا ولا يريد به تأويل الاية
بهذه المعاني حتى يقال ان ظاهر الاية لا يقتضي ذلك لكن مثلا اذا حكى فتصحيحه مفوض الى فكر قارئها
وهذا عجب كانه ذهل عن تحقيق المص في الاية المذكورة والحاصل ان هذا المعنى لباطن القران وماذكر
اولا لظاهر الاية فلا تغفل **قوله** القساوة لخ اى ان معناها الحقيقي الغلظة مع الصلابة نقل عن القرطبي
والواحدى انها عبارة عن الصلابة والشدة واليبس انتهى والمص لم يذكر الشدة لانها عين الصلابة
او لازمة لها وذكر الغلظة بدل اليبس اما اخذا بالحاصل او بناء على اختلاف اللغة وادخال مع في
الصلابة اشارة الى اصالته **قوله** وقساوة القلب مثل لخ اى انها استعارة تمثيلية شبهت الهيئة
المنتزعة من امور عديدة وهي القلب وحاله وهو عدم الاعتبار والاتعاظ بالايات والنذر
بالهيئة المأخوذة من الامور العديدة وهي الحجر وصلابته وسببه وعدم التأثر بالمؤثر فاستعمل اللفظ
المركب الموضوع للهيئة المشبه بها اقتصر على القسوة فاطلق على الحالة المشبهة كما مر توضيحه في قوله تعالى
ختم الله على قلوبهم لم يبعد ولم يحتج الى ذلك الاعتذار لكنه اختار الاستعارة التمثيلية لكونها ابلغ فمهما
امكنت لا يحسن ان يصار الى غيرها ولا ندعي ان مراده الجمع بين الاستعارة التمثيلية والتبعية حتى قيل
ان اجتماعهما غير ثابت بل المراد اما استعارة تمثيلية فقط او استعارة تبعية فقط على ان عدم اجتماعهما
غير ثابت ايضا وقد مر الكلام فيه في قوله اولئك على هدى من ربهم فليطلب من هناك قيل ولاعتبار هذه
الاستعارة حسن التفريع والتعقيب بقوله فهي كالحجارة بخلاف ما اذا جعل القلوب استعارة بالكناية
والقسوة قرينة فانه لا يحسن بل لا يصلح ان يقال ينقضون عهد الله فهو كالحبل اذا وثق بناء على ان
استعمال العهد اصل والنقض تبع بخلاف قوله تقرى الرياح رياض الحزن مزهرة اذا سرى النوم في
الاجفان ايقاظا فانه على العكس والجواب بانه لا مانع بعد قضاء الوطر عن المكنية عن ان يقصد الى
زيادة في التشبيه فيصرح بتشبيه المكنية ليكون توطئة الى تشبيه ابلغ منه فالمفرع ليس ذلك
التشبيه حقيقة بل التشبيه الاخر الذى ذلك التشبيه توطئة له حمالا طائل تحته اذ المفرع ذلك التشبيه
لا التشبيه الاخر الا ان يقال مجموع التفريع من حيث المجموع لا يستلزم تفريع كل واحد واحد فالتفريع
بالنسبة الى اشد قسوة لا بالنظر الى قوله فهي كالحجارة فح يرد عليه ان تفريع اشد قسوة على ما قبله
خفي بل الواضح تفريع كالحجارة ولا يخفى ما فيه اذ ح يكون تفريعا للتشبيه الاستعارة على نفسها ولو قيل
ان المشبه به في المكنية ليس الحجارة بخصوصها بل هو الاجرام الصلبة الشاملة للمعادن وغيرها

لصح التفريع

لصح التفريع بلا تكلف اذ المعنى انها صارت كالصلب فهي كاصلب ما يكون منه لكن القائل بالاستعارة
المكنية ذهب الى ان المشبه به هو الحجارة والكلام معه وبالجملة الاستعارة المكنية هنا لا يخلو عن خلل **قوله**
وثم لاستبعاد القسوة لا للتراخي في الزمان فان قسوة قلوبهم في الحال لا بعد زمان فهي للاستبعاد
استعارة بمعنى انها ينبغي ان لا تقع لوجود وقوع اسباب اللين ومن بعد ذلك يؤيد هذا الاستبعاد
وقيل ان بعد ذلك لافادة البعدية الزمانية اعني وقوع القسوة بعد الاحياء زمانا قوله فانها مما يوجب
اى من شأنها لين القلب اشارة الى ماذكرناه ولين القلب مثل في الاعتبار والاتعاظ وقبول الحق ولو قيل
المراد بها القساوة المتجددة بعد مشاهدة الايات كما قال تعالى ولا يزيد الظالمين الا خسارا فثم للتراخي
الزماني لم يبعد وسره ان حالة البقاء فلبقائه حكم الابتداء صرح به ائمة الاصول **قوله** والمعنى انها اى قلوب
اليهود من اسلافهم او ابنائهم في القساوة بالمعنى المحرر مثل الحجارة اشارة الى ان الكاف في كالحجارة اسم بمعنى
المثل ليحسن عطف اشد بالرفع ولا يكون من عطف المفرد على الجملة الظرفية وان كان صحيحا لكن الاصح الاعراض
عنه حتى اولوا قوله فالق الاصباح وجعل الليل سكنا بانه فالقا بمعنى فلق **قوله** وانها مثلها او مثل ما هو لخ اى
ان الاشد عبارة عن ذات متصفة بالاشدية فهو معطوف على الكاف اما على معنى ان القلوب هي في
انفسها اشد قسوة من الحجارة فح كانت القلوب مشبهة بالامرين الاول الحجارة والثاني الشيء الذي اشد
من الحجارة وهذا هو الذي ذكره المص ثانيا واما على الاول فالقلوب شبهت بالامر الواحد وهو الحجارة ثم بين
انها في حد ذاتها اشد قسوة منها الا انها مشابهة في شيء هو اشد من الحجارة فالمآل واحد الا ان الاول ابلغ
ولهذا قدمه مع انه في الكشاف اخر فحذف المضاف وهو المثل واقيم المضاف اليه مقامه وهو اشد فاعرب
باعرابه وهو الرفع ويعضده قراءة الجراى قراءة اشد مجرورا بالفتحة لكونه غير منصرف فعلم انه بتقدير المضاف
هنا ولعل لهذه التقوية قدم الزمخشري هذا الوجه على الوجه الاول لكن نظر الابلغية اهم في المقصودية قوله عطفا
على الحجارة فلا يحتاج الى القول بانه حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه لكونه عطفا على مدخول الكاف واما
في قراءة الرفع فهو معطوف على الكاف فلا بد من حذف المضاف في الوجه الثاني في كلام المص **قوله** والدلالة
وجه الدلالة هو ان اشد قسوة يدل على الزيادة بالمادة والهيئة واقسى مع انه الاصل لان التوصل الى التفضيل
باشد في المزيدات وفي العيوب الظاهرة والقسوة ليست منها وان كانت من العيوب الباطنة فالقسوة
مما يصاغ منه افعل فلا جرم ان المراد باشد ليس التوصل بل التفضيل في الشدة وهكذا في كل موضع يكون فيه
اشتقاق افعل منه ويتوصل باشد فيه مثل فلان اشد علما وغير ذلك والقول بانه انما يتم لو كان اشد محمولا
على القسوة ولكنه محمول على القلوب مدفوع بانه محمول على القسوة بحسب المآل لكونها تمييزا والمعنى او اشد
قسوتها كالحديد فان الحديد والحجارة اذا خليتا وطبعهما لا ريب في اشدية الحديد الا يرى انه يكسر بالحديد
دون العكس ولا يقدح في ذلك كون الحديد لينا بالنار دون الحجارة لانه خاصة اخرى والكلام في الصلابة والشدة
وايضا الحديد لعدم قبول الانفعالات المذكورة بقوله وان من الحجارة كان الحجارة دون الحديد في الصلابة والشدة
واما قصة داود عليه السلام من ان الحديد صار كالعجين له باذن الله تعالى فمعجزة لا مساس لها بالبحث مقتضى

كما في قوله تعالى ثم انتم تمترون
لا بمعنى بعد المرتبة كما في قوله تعالى
ثم كان من الذين امنوا الاية

بخلاف قولنا فلان اشد حمرة او اشد
اكراما من عمرو فانه يراد به التفضيل
في نفس الحمرة لا في شدتها اذ لا يمكن
بناء افعل التفضيل
الا بهذه الطريق

الطبايع قوله واشتمال المفضل على زيادة اشتداد القسوة لا في نفس القسوة لقوله والدلالة على اشتداد
القسوتين فلو قيل اقسى لفات هذه المبالغة المقصودة فاختير الاطناب وترك الاخصر لتحصيل تلك المبالغة
قوله واو للتخيير الخ يعني ان او في الاصل وان كان للتساوي في الشك لكن اتسع فيها فاطلق للتساوي بلا شك
كما نبه عليه المص في قوله تعالى او كصيب من السماء الآية وهنا لما استحال حمله على الشك لوقوعه في كلام من لا يخفى
عليه خافية حمل اولا على التخيير اي جعل الغير مخيرا بين التشبيهين وثانيا على الترديد اي تجويز الامرين في نفس
الامر مع قطع النظر عن الغير والقول بان الشك ليس معنى اصليا لكلمة او فيخالف لما اختاره المص في قوله تعالى
او كصيب الاية كام نعم ذلك مختار صاحب التوضيح ومن تبعه قوله بمعنى ان من عرف حالها الخ بيان لكون
او للتخيير ومعنى الترديد هنا كما بينا راجع الى معنى التخيير ولهذا جمع بينهما في تقرير المعنى وان كان ظاهره
بيان معنى التخيير وليس معنى الترديد هنا الشك بالنسبة الى السامع لا اليه تعالى حتى يرد الاشكال
بان هذا يؤدي الى تجويز ان يكون معاني الحروف بالقياس الى السامع حتى تستعار لتحقق المخاطب وهذا
اخراج الالفاظ عن اوضاعها فانها وضعت ليعبر بها المتكلم عما في ضميره ولو جعلت بمعنى بل لكان احسن
كذا نقل عن العلامة قوله وهذا اخراج الالفاظ الخ غريب فان باب المجاز مفتوح الا يرى ان لعل قد يحمل على
ترجي المخاطب وغير المخاطب وكلمة ان قد يستعمل في كلامه تعالى للشك بالنسبة الى المخاطب ونظائره لا تحصى
فلا يعرف وجه هذا الكلام اصلا نعم لا حاجة الى الحمل على شك السامع بل معنى الترديد ما ذكرناه وهو تجويز
الامرين مع قطع النظر عن الغير ومعنى التخيير هنا ليس التخيير الاصطلاحي الذي يشترط فيه الامر والنهي وعدم
صحة الجمع بين الامرين بل المراد منه افادة مطلق التساوي فقط كما اشرنا اليه انفا وانما حمل على كونه بمعنى بل لانه
مع كونه خلاف الظاهر يحتاج الى تقدير مبتدأ اي بل هي اشد قسوة لانه مخصوص بعطف الجملة قوله او بما هو
اقسى الخ فان المشابه بالشيء الاقوى يجوز ان يشبه بالادنى منه في وجه الشبه والسر فيه الترقي ومثل هذا
وان كان الظاهر حمل او على معنى بل كقوله تعالى وارسلناه الى مائة الف او يزيدون لكنه لم يحمله عليه لما ذكرنا
آنفا ووجه الشبه المراد هنا عدم التأثير عن الغير تأثرا مطلوبا منه ولا شك في اشتراكه بين القلب والحجارة
وبين القلب وما اشد منها والنكاة مبنية على الارادة فاريد اولا مشابهة بالحجارة في عدم التأثر المذكور
ثم اريد بتشبيهه بما هو اشد منها للترقي فان مثل هذا ادخل في تفهيم الاغراض وادخاله في ود السامعين
قوله تعليل للتفضيل ومراده ان هذه الجملة حال من الحجارة المقدرة في الجملة المتقدمة اذ المعنى او اشد قسوة
منها وكثيرا ما الحال تشعر التعليل فالواو رابطة لا عاطفة كانه قيل او اشد قسوة من الحجارة لان من الحجارة
كذا وكذا بخلاف قلوب هؤلاء المتمردين قوله والمعنى ان الحجارة تتأثر وتنفعل ترك الواو واسقاط كلمة
من اشارة الى حاليتها وليست بعاطفة قوله فان منها الخ كالنص عليه والى بيان الحجارة المطلقة المشتركة
بين الاحجار المذكورة فان مطلق التأثر مشترك بين التأثرات المخصوصة المذكورة في النظم الكريم وعن
هذا اسقط او لا لفظة من ثم قال فان منها كذا الخ لكن هذا البيان ينتظم كون المعنى انها في القساوة مثل
الحجارة او القلوب زائدة عليها في القسوة لان من الحجارة تتأثر دون القلوب فهي زائدة عليها واما على

كون المعنى

كون المعنى انها مثلها او مثل ما هو اشد منها فكون وان من الحجارة تعليل للتفضيل مشكل لان هذه الجملة
لا تفيد كون القلوب مشابهة بما هو اشد قسوة من الحجارة كالحديد فلا يكون تعليلا لذلك وايضا لا اشعار
فيه بان مثل الحديد اشد من الحجارة قساوة فالصواب الاكتفاء بالوجه الاول فيما سبق قوله فان منها ما يتشقق
قوله ينبع فيه رمزا الى انه المراد من قوله فيخرج منه الماء لكن لا حاجة اليه اذ الخروج هو الحركة من الداخل
الى الخارج وهو متحقق هنا والقول بان المراد ان خروجه قليلا بحيث يصير منبوعا وقليل الجدوى الا ان
يقال انه حمله على العيون ليحسن التقابل بالانهار وبين اولا حال تشقق الارض مع ان تفجر الانهار
منها مقدم ذكرا في النظم تنبيها على ان الواو لمطلق الجمع لا يقتضي الترتيب فالظاهر ان تفجر الانهار منها
بسبب تشقق الارض فتفجرها مترتب عليه كما نبه عليه بقوله فينبع منه الماء وينفجر منه الخ واما تقديمه
في النظم الجليل فلكثرة الانتفاع بالانهار بخلاف العيون ويؤيده ما قيل من ان قوله ويتفجر عطف على ينبع ولذا
ترك منها المذكورة في الاية للاشارة الى ان التشقق معتبر في قوله وان منها لما يتفجر منه الانهار لان المقصود
بيان تأثر الحجارة والتفجر صفة الانهار مسند اليها وان كان له تعلق بالحجارة بتوسط كلمة منها الا انه ترك
التصريح به في الاية لدلالة التفجر عليه دلالة واضحة حتى كان ذكره معه مكررا بخلاف يخرج فان قيل الاولى ان يكون
لما يتشقق فيخرج منه الماء مقدما على تفجر الانهار ليكون ترقيا من الادنى الى الاعلى كما هو مقتضى النص لان
انفجار الماء وجريانه اعلى من خروج الماء بلا جريان فجوابه ان المص اختار طريق الترقي لانه اقرب الى الطبع
وانجح في المقصود فالقول بان قوله تعالى وان من الحجارة الخ وارد على نهج التتميم دون الترقي كالرحمن الرحيم
اذ لو اريد الترقي لقيل وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء وان منها لما يتفجر منه الانهار ضعيف لما عرفت ان المص
حمل النظم على هذا الاسلوب والتقديم في الذكر لنكتة كثرة الانتفاع بالانهار وان الواو لا يقتضي الترتيب
واستيعاب جميع الانفعالات متحقق سواء حمل الكلام على طريق الترقي كما هو المختار او على طريق التتميم
والادعاء بان فائدته استيعاب جميع الانفعالات التي على خلاف طبيعة وهو ابلغ من الترقي ليس بتام
على ان استيعاب جميع الانفعالات عند التحقيق في حيز المنع قوله ومنها ما يتردى اي يسقط هذا تفسير
يهبط التردي والهبوط يتحققان بالحركة الارادية فهو مجاز هنا قوله انقيادا لما اراد الله اشارة الى ان
الخشية مجاز عن الانقياد كما سيجيء قوله وقلوب هؤلاء اظهر موضع المضمر وعبر بالاسم الاشارة للتحقير
لا تتأثر الخ وهذا يخل التشبيه وان كان الغرض بيان اشدية القلوب فالمراد ان قلوبهم لا تتأثر اصلا
بالزواجر والحجارة تتأثر في الجملة لا بالجملة فهما متشاركان في عدم التأثر لكن عدم التأثر في قلوبهم اشد لعدم
تأثر قلوبهم عن امره تعالى واما الحجارة فهي متأثرة عن ارادة الله تعالى وفي ذكر الارادة في الحجارة والامر
في قلوب هؤلاء تنبيه نبيه فلا تغفل وقلوب هؤلاء متأثرة ايضا بما اراده الله تعالى وبالامر التكويني
وان لم تتأثر بالامر التكليفي لكونها مطبوعة ومختومة لكن المعتبر في العقلاء التأثر بالامر التكليفي لكونه بالاختيار
وفي الجمادات التأثر بارادة الله تعالى فلما انتفى التأثر المقدور في القلوب وتحقق التأثر اللائق بالجمادات
فيها كانت القلوب زائدة في القساوة عليها قوله والتفجر التفتح بسعة الخ والكثرة والسعة مستفاد من صيغة

التفعل مع مدخلية المادة فيها وللزالم يذكر في التشقق مثل ذلك والمراد بالانهار الماء الكثير الذي يجري
فهو اما على حذف المضاف او المجاز المرسل بذكر المحل وارادة الحال او الاسناد المجازي وقد مر التفصيل فيه
في قوله تعالى جنات تجري من تحتها الانهار فتفجر الانهار بجريانه في عدم كونه حقيقة ولما كان الحجارة جمعا
جعل الانهار جمعا ايضا **قوله** والخشية مجاز الخ بذكر السبب وارادة المسبب او بطريق اطلاق اسم
الملزوم على اللازم قال المص في تفسير قوله تعالى انا عرضنا الامانة الآية وقيل انه تعالى لما خلق هذه
الاجرام خلق فيها فهما الخ فلا حاجة الى جعل خشية الحجارة مجازا وينصره قول صاحب التوضيح في اواخر
بحث حكم المشترك التام فعلى ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل نحو كالشي
لا ينكره الا منكر خوارق العادات انتهى فعلم منه ان الخشية من الله تعالى غير ممتنع من الجمادات
ايضا فيكون حقيقة وكذا الهبوط يكون بارادته الاختيارية على هذا التقدير لكن المص مال هنا الى
القول بان اعتدال المزاج والبنية شرط في الحياة وفي موضع اخر اختار عدم شرطية ذلك وما ذكرناه
آنفا في تأثر الحجارة مبني على الاشتراط وبعضهم قال انه تعالى لما ذم بني اسرائيل بعدم انقيادهم
لما يليق بحالهم من امر التكليف ورجح عليهم الحجر بانقياده لما يليق بحاله من حكم التكوين جعل الخشية
مجازا عن الانقياد وان كان حملها على الحقيقة جائزا عندنا وانت خبير بان حمل الخشية على الحقيقة
ادخل في تحصيل هذا المرام اذ ح يكون خشية الحجارة باختيارها بخلاف حملها على المجاز فانه ح تكون بطبعه
وما يكون باختياره اقوى مما يكون بطبعه وبيان المص هنا لا يكون مبنيا على عدم التغاير بين الامر
والارادة فانه مذهب المعتزلة كما علم توضيحه مما سبق وفيه رمز الى ان مواعظ التورية مع كثرتها لم
تؤثر في قلوب هؤلاء الغلاة وقد اثر العصا في الحجر بالضرب مرة حتى اخرج منه ثنتي عشرة عينا وبلزمها
اللام الفارقة وهي ههنا لام لما يتفجر ولما يشقق ولما يهبط **قوله** وعيد على ذلك على ذلك من شدة القساوة
وعدم الانقياد بترك الايمان والاعراض عما امرهم الله تعالى بعد العرفان **قوله** وقرأ ابن كثير الخ فيه خلل
لان المذكور في كتب التفسير والقراءة ان القارئ بياء الغيبة هنا ابن كثير والباقون يقرؤن بتاء الخطاب
قال الجعبري قرأ ابن كثير بالياء المثناة التحتية والباقون بالفوقية ووجه الغيبة مناسبة لقوله فذبحوها
وما كادوا يفعلون وهم يعلمون ووجه الخطاب مناسبة قوله وان قتلتم نفسا فادارأتم وتكتمون
ويريكم اياته لعلكم ثم قست قلوبكم لا افتطمعون لانه للمؤمنين انتهى قوله ضما الى ما بعده لان المخاطب
غيرهم وهو المؤمنون فهو في حكم الغيبة وقيل ضما الى ما بعده يعني قوله ان يؤمنوا وما بعده من الضمائر
العائدة لليهود والباقون بالتاء ضما الى ما قبله كما نقل عن الجعبري وفي قراءة الياء التفات من الخطاب الى الغيبة
الحطاطا لهم عن لذة المخاطبة واما في صورة الخطاب فبطريق العتاب اذ الخطاب للاعداء للعتاب والعدول
عنه للتبعيد عن عز ساحة الخطاب والنكات متفاوتة بحسب المقامات **قوله** الخطاب لرسول الله عليه السلام
والمؤمنين وقيل هو للرسول عليه السلام خاصة والجمع للتعظيم وله وجه اذ طمع ايمانهم لصاحب الوحي
امس بالمقام واوفى بالمرام ويؤيده ان يؤمنوا لكم سواء جعل اللام زائدة او جعل للتعليل وهذا من قبيل

تلويس

تلويس الخطاب لعدم الالتباس على قراءة تعلمون بالتاء والاستفهام في افتطمعون للانكار الواقعي التوبيخي
فان طمع الايمان منهم في تلك الحال مستبعد وان كان ذلك الطمع مستحسن في حد ذاته والفاء معطوف
على مقدر مدخول الهمزة حقيقة والمعنى اتظنون ان قلوبهم متأثرة صالحة للايمان فتطمعون
ان يؤمنوا لكم والمتعاطفان كلاهما مستبعدان وله وجه اخر سيجئ تفصيله في قوله تعالى افكلما جاءكم
رسول الآية **قوله** ان يصدقوكم فيه اشارة الى ان اللام زائدة لتقوية العمل وان الايمان بالمعنى اللغوي
والاولى فيه اشارة الى ان التعدية باللام بتضمين معنى الاقرار والاستجابة كما في قوله تعالى فآمن له لوط
اي صدقه واقر له واستجاب له اذ الحمل على الصلة غير متعارف في الفعل والمص لاشارته الى ذلك التضمين في
قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك الاية حيث قال ولن نقر لك بعد قوله لاجل قولك لم يتعرض هنا فان الاقرار
يتعدى للمقر به بالباء وللمقر له باللام وقد مر الكلام هناك **قوله** او يؤمنوا لاجل دعوتكم اي اللام للتعليل
بتقدير مضاف اذ العلة هي المعاني دون الذوات والقرينة على خصوص المضاف اي الدعوة كون المخاطب صاحب
دعوة والمراد بالايمان ح شرعي فيستغني عن ذكر المفعول به لدخوله في مضمونه ولو ذكر اما لحمل على التجريد او
على التاكيد وكان هذا مراد من قال فيؤمنوا منزل منزلة اللازم ولو قدم قدم هذا الاحتمال كما في قوله
وقالوا لن نؤمن لك او اكتفى به لكان اولى وبالافادة احرى **قوله** يعني اليهود اي الموجودين في وقت النزول
اذ الطمع لا يتصور الا لهم وعن هذا قال طائفة من اسلافهم فح يكون اللام للعهد فالمراد كما عرفت قوم
مخصوصون قد علم الله منهم انهم لا يؤمنون باختيارهم ولك ان تحمل الجنس فيكون عاما خص منه البعض
وهم الذين امنوا من اليهود كعبد الله بن سلام واضرابه وهذان الوجهان ذكرهما المص في تفسير قوله تعالى
ان الذين كفروا سواء عليهم الاية والحمل على الجنس يلايم اشد ملايمة قوله وقد كان فريق منهم اذ على تقدير
ان يراد باليهود في ان يؤمنوا قوم مخصوصون يحتاج الى الاستخدام في فريق منهم لكن لا ضير فيه لكونه من
المحسنات المعنوية **قوله** طائفة من اسلافهم ان اراد به تقدير المضاف فلا حاجة الى القول بالاستخدام
حين ارادة اقوام باعيانهم اذ الضمير ح راجع الى تلك الاقوام المخصوصة بتقدير المضاف وان اراد
حاصل المعنى فيحتاج الى الاستخدام على ذلك التقدير والا فلا يحتاج اليه اذ المرجع الجنس في كلا الضميرين
باعتبار تحققه في ضمن بعض الافراد ثم المراد بتلك الطائفة من كان في زمن موسى عليه السلام بقرينة
يسمعون كلام الله لانهم اهل الميقات وهذا غير مرضي عند المص كما سيأتي او من كان في زمن النبي عليه السلام
والمراد بالكلام التورية وهو المختار عنده حيث قال في تفسير كلام الله يعني التورية والمراد بالسمع
سمع ما يدل على كلامه تعالى كما يقال لاحد اما سمع كلام الله اذا قرئ القران عنده وهذا شايع ملحق
بالحقيقة وتحريفهم ح تحريف صفة رسول الله عليه السلام المذكورة في التورية قيل كان من صفاته
عليه السلام المذكورة في التورية انه يكون ابيض ربعة فجعلوا ذلك بان يكون اسمر طويلا انتهى والله اعلم
بصحته وح فرواية الرجم بالتسويد والمحو فعلى هذا يكون المراد من اسلافهم من لم يبلغ نزول هذه
الاية لا من سبق عصر النبي عليه السلام اذ السلف امر اضافي يصدق على من تقدم زمن النبي عليه السلام

بمعنى كذشتن وعلى من تقدم زمن النزول من عصر النبي عليه السلام بمعنى بيشتر شدن وان المراد
احبارهم الذين هم الاشرار الذين اشتروا بايات الله ثمنا قليلا فحرفوا نعته عليه السلام طمعا للمال وحفظ
الجاه والمنال حين قدم النبي عليه السلام المدينة المشرفة المعظمة **قوله** او تاويله على نعت محمد عليه السلام
بتقدير المضاف كتحريف نعته وتغييره اذ التحريف في اللغة من الانحراف والميل وهو التغير والمعنى انهم
يميلونه اي كلام تعالى من حال الى حال بتبديله بالكلية ووضع الشيء في موضعه او بتاويل معناه بالتاويلات
الفاسدة فيفسرونه بما يشتهونه وهذا ايضا تغيير كلام الله تعالى اذ المقصود هو المعنى وتغيير المعنى اما
بتبديل لفظ الدال عليه ووضع لفظ اخر مكانه الدال على معنى اخر وبتغيير المعنى فقط وكلاهما تحريف
كلامه تعالى سيجيء الكلام على وجه التمام في تفسير قوله تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه في موضع وقوله تعالى
يحرفون الكلم من بعد مواضعه ولا ريب في ان هذا التاويل الفاسد وقع من الحاضرين لا الماضين **قوله**
وقيل هؤلاء من السبعين اي المراد بطائفة من اسلافهم هؤلاء السبعون المختارون للميقات المشار اليهم
في قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا هذا ما رواه الكلبي من انهم سالوا موسى ان يسمعهم كلامه
تعالى فقال لهم اغتسلوا والبسوا الثياب النظيفة ففعلوا فاسمعهم الله تعالى فالسماع على هذا من الله تعالى
بلا واسطة كما كان لموسى عليه السلام لكن الصحيح انهم لم يسمعوا بلا واسطة وانه مخصوص بموسى عليه السلام
وهو منصب النبوة والرسالة ولهذا لم يرض به المص والمراد بالتحريف على هذا زيادة فيه على طريق الافتراء
لا التحريف بما يتعلق بنعت النبي عليه السلام والمذكور في سائر المواضع التحريف بما يتعلق بامر النبي عليه السلام
فكذا هنا فظهر وجه ضعف الاحتمال الثاني ايضا ولفظة من للبيان لان السبعين كلهم فعلوا ذلك
كما قال كلهم ارنا الله جهرة وقيل وانما قال من السبعين لان كلهم لم يفعلوا ذلك وهو ضعيف **قوله** ثم قالوا بيان
لتحريفهم وفساد قولهم ظاهر اما اولا فلان هذا القول لو فرض تحققه مع استحالته لكان من وظيفة اصحاب الوحي
لا وظيفتهم واما ثانيا فلانه يلزم منه ان الاوامر والنواهي كونهما للاباحة والتنزيه ولا ريب في فساده اذ ح
لا يبقى التكليف اصلا وقال النحرير التفتازاني لا يخفى ان فيما اقروا شاهدا على فساده حيث علقوا الامر بالاستطاعة
والنهي بالمشية وهما لا يتقابلان وكانهم ارادوا بالامر غير الوجوب على معنى افعلوا ما شئتم وان شئتم فلا
تفعلوا وهذا التوجيه بحسب التاويل ودعوى ظهور الفساد بناء على الظاهر فلا منافاة لكنه توجيه بارد فعلى
هذا يكون تحريفهم بحسب التاويل والتفسير لانهم حملوا الاوامر على الاباحة مطلقا وهذا تاويل بما يشتهونه لا
لا تحريف بحسب الزيادة مع انهم اتفقوا على ذلك فالحق ان السكوت من توجيه كلامهم الذي من تلقاء
انفسهم احسن من الاشتغال بالتوجيه ولن يصلح العطار ما افسده الدهر **قوله** ولم يبق لهم فيه
ريبة اي شك مستفاد من التعبير بما عقلوه لا بما علموه فان العقل مستعمل في الادراك الكلي ادراكا
جازما مطابقا للواقع لانه في الاصل القوة العاقلة ثم اطلق على ما يدرك بها **قوله** انهم مفترون قدر المفعول
هكذا دفعا لتوهم التكرار فان مفعول ما عقلوه كلام الله تعالى واختيار الجملة الاسمية وتقديم المسند اليه
على الخبر الفعلي لفرط التاكيد في اللوم والتوبيخ ولو قال ولم يكن لهم فيه شك لكان اقوى في الارتباط

وكانه اراد الاشارة الى الفرق بين ما عبر بالعقل وبين ما عبر بالعلم اذ العلم قد يستعمل في الظن ولو مجازا بخلاف
التعقل وفيه نظر لا يخفى واختيار المضارع هنا مع اختيار الماضي فيما قبله لارادة الاستمرار او الحكاية الحال
الماضية مع المراعاة للفاصلة **قوله** ومعنى الاية اي حاصل معناها او معناها بطريق الاشارة ان احبار
هؤلاء فيه تنبيه على ان المراد بالفريق في قوله وقد كان فريق منهم احبارهم وعلماؤهم لانهم الذين يقدرون
على التحريف والتغيير وهذا مطابق للوجه الاول هو المختار عنده ولم يلتفت هنا كون المراد السبعين
المختارين لانه وجه مرجوح مرزول **قوله** ومقدميهم بفتح الدال جمع مقدم اشارة الى ان المراد باسلافهم
فيما مر هم الذين كانوا في زمن الرسول عليه السلام وانقرضوا قبل نزول هذه الاية والقول بانه اشارة
الى ان المراد بالسلف بالذات لا بالزمان ضعيف اذ لا يطلق السلف على مثل ذلك لا في اللغة ولا في العرف
كانوا على هذه الحالة وهي الكفر مع التحريف وتغيير كلامه تعالى وهو ضلال عظيم مع علمهم وتعقلهم
فيما طمعكم بسفلتهم وجهالهم اي الظاهر ان المتاخرين من الجهلة قلدوا هم لانهم اخذوا دينهم من
احبارهم فلا اشكال بانه كيف يلزم من اقدام بعضهم على التحريف حصول الياس من ايمان باقيهم فان
الجهلة في كل عصر ياخذون الاحكام من العلماء ويقتدون كل الاقتداء والفاء في فما للسببية وما للاستفهام
الانكاري وانهم ان كفروا اي الجهال وحرفوا فلا عجب لان لهم سابقة في ذلك اي الكفر والتحريف بالنسبة الى
الجهلة مشكل والكلام في الجهلة والسفلة ولو اكتفى بالكفر لكان اولى الا ان يقال معنى حرفوا اي اعتقدوا ان
المحرف حق ولا يخفى ضعفه وحال اكثر ارباب الحواشي الى ان هذا المعنى الثاني ناظر الى الوجه الثاني كما ان المعنى الاول
ناظر الى الوجه الاول ولا يخفى ان سوق الكلام يأبى عنه **قوله** يعني منافقيهم اي ان ضمير لقوا راجع الى جنس
اليهود باعتبار تحققه في افراد المنافقين بدلالة قوله قالوا امنا فلا اشكال بعدم تقدم المرجوع بان العام
لا دلالة له على الخاص باحدى الدلالات الثلثة لما عرفت من ان المراد هو جنس اليهود كما في ان يؤمنوا وانه مستعمل
فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على المنافقين فلا اعتبار اصلا والقول بان ضمير لقوا لمنافقي اليهود باعتبار
حذف المضاف لقيام القرينة فان ضمير قالوا لهم قطعا مما لا حاجة اليه جعل في الكشاف فاعل لقوا اليهود وفاعل
قالوا المنافقين لعل مراده ما ذكرناه والمص جعل في الموضعين الفاعل المنافقين ومآلهما واحد غاية الامر ان
الشيخ الزمخشري لم ينبه على ان المراد بضمير لقوا جنس اليهود باعتبار تحققه في ضمن بعض الافراد وهم
المنافقون واشار الى ذلك في قالوا لان نفاقهم يتحقق بهذا القول والمص نبه عليه اولا دفعا لتوهم عدم
اتحاد فاعل فعلي الشرط والجزاء في اول الامر وحمل كلام الزمخشري على انه جعل فاعل لقوا مطلق اليهود فاعل
قالوا المنافقين كلام لا طائل تحته وقدم في اول السورة قوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا وضمير لقوا
للمنافقين جزما فكذا هنا **قوله** بانكم على الحق فيه اشارة الى انهم لم يقتصروا على امنا حين ملاقاتهم المؤمنين
بل قالوا بانكم على الحق وانهم وجدوا في التورية نعت النبي عليه السلام وحقية ما جاء به وانكم مصيبون
باتباعه والى هذا اشار بقوله ورسولكم هو المبشر به في التورية وفيه نوع اشارة الى ان القائلين هم
الاحبار ورؤساؤهم الاشرار كعبد الله بن ابي واحزابه قولهم ورسولكم فيه نوع اشراب نفاقهم وامنا

يحتمل ان يكون انشاء او اخبارا وجملة الشرطية اما مستانفة مسوقة لبيان احوال المنافقين منهم
وتعداد جنايتهم عقب بيان احوالهم في التحريف واتباع سفلتهم وجهلتهم باحبارهم او يكون في محل
النصب على الحال معطوفة على الجملة الحالية قبلها بتقدير منهم وهي وقد كان فريق منهم والمعنى افتطمعون
ان يؤمنوا لكم وحالهم كيت وكيت المنافية لايمانهم فلا ينا سب ذلك الطمع بعد ظهور حالهم ووضوح
مثالبهم وانما لم يجعل معطوفة على قوله يسمعون مع قربه وعدم احتياجه الى اعتبار الحذف لان المحرفين
غير المنافقين وان هذه الملاقات والمقاولة والتحديث الى المنافقين وغير المنافقين لم يكن يخص الفريق
السامعين واذا خلا بعضهم الى بعض من خلوت بفلان واليه اذا انفردت معه وقدم التفصيل في
قوله تعالى واذا خلوا الى شياطينهم الاية **قوله** اى الذين لم ينافقوا منهم اى من اليهود اى ضمير قالوا هنا
راجع الى غير المنافقين بقرينة قوله اتحدثونهم وعند قيام القرينة لا ضير في ذكر الضمائر المختلف المرجع
فعلى هذا احد البعض الذى هو فاعل على غير المنافقين اولى كانه قيل واذا خلا بعضهم وهم غير المنافقين
من اليهود الى بعض وهم المنافقون قال غير المنافقين الى المنافقين ويمكن العكس وهو الاوفق للسوق
والانسب بقوله تعالى واذا خلوا الى شياطينهم الاية ورجحان الاول هنا لكون فاعل الشرط والجزاء متحدا
بخلاف الثاني لكن لا يجب الاتحاد فالظاهر الثاني لموافقة قوله المذكور في صدر السورة اذ الخلو انما يكون بعد
الملاقاة فالملاقون هم المنافقون فهذا هو الملايم للثاني واما في الاول فيوهم كون غير المنافقين من الملاقين
لما عرفت من ان الخلو انما يكون بعد الملاقاة فالانتقال من الملاقاة الى الخلوة شان المنافقين ولعل هذا لم يقل
المص واذا خلا بعضهم الذين لم ينافقوا كما قال في الكشاف تنبيها على مساغ الاحتمالين قوله عاتبين على من
نافق مستفاد من الاستفهام لانه للانكار الواقع بمعنى التوبيخ والتقريع فاله العتاب **قوله** بما بين الله لكم
اى المراد بالفتح البيان لكونه لازماله اذ معنى الحقيقي للفتح غير متصور هنا فالمراد لازمه والتعبير بالفتح للمبالغة
وللاشارة الى انه قبل البيان كالشئ المغلوق وبعد البيان كالامر المفتوح المكشوف حاله والى هذا اشار الراغب
حيث قال الفتح ازالة الاغلاق وذلك ضربان احدهما مايدرك بالبصر كفتح الباب ونحوه وذلك مايدرك بالبصيرة
وذلك ضربان احدهما في الامور الدينية كغم يفرج منه كقوله تعالى ففتحنا عليهم كل شئ والثاني فتح المستغلق
من العلوم من قولك فلان فتح من العلوم بابا مغلقا وفتح عليه كذا اى اعلمه واوقفه عليه ومن هذا القبيل
قوله اتحدثونهم بما فتح الله عليكم انتهى ولهذا نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال بما فتح الله عليكم باب
العلم بصفة النبي عليه السلام المبشر به وقيل بما علمكم الله من ذلك والمال واحد ولا يخفى عليك ان ما ذكره
الراغب المعنى الاول منه حقيقي والباقي استعارة فتامل وكن على بصيرة **قوله** او الذين نافقوا عطف على
اى الذين لم ينافقوا اى ضمير مرجع قالوا في واذا خلا بعضهم الى بعض قالوا المنافقون خاطبوا بهذا المقول
لاعقابهم اى لاتباعهم وبقاياهم الذين لم ينافقوا فح يكون المراد بالبعض الاول المنافقين وهو الاوفق
للسياق **قوله** اظهارا له تمهيد لنفاقهم الفريقين اما بالمؤمنين فلقولهم امنا مع انهم لم يؤمنوا واما
باعقابهم فلاظهارهم ان لا يكون منكم تحديث في الزمان المستقبل ويريدون به انهم لم يحدثوا في الزمان الماضي

والحال انهم حدثوه حيث قالوا حين ملاقاة المؤمنين ورسولكم المبشر به في التورية واطلاق النفاق
على الثاني لغوى وعلى الاول شرعى **قوله** فالاستفهام على الاول تقريع اى انكار للواقع بمعنى ان التحديث
وقع منكم لكن ما كان ينبغي ان يقع ذلك فعلم ان المضارع على هذا التقدير بمعنى الماضي اخبيرا ما لحكاية الحال
الماضية او للاستمرار **قوله** وعلى الثاني انكار اى انكار للوقوع وهو الانكار الابطالي بمعنى ان التحديث لم
يقع منكم بعد ولا يقع ايضا في المستقبل ولذا عطف عليه قوله ونهى ميلا الى حاصل المعنى والا فلا معنى النهى
هنا ولما كان الاستفهام في المعنيين للانكار وان كان فرق بينهما بان كان في الاول لانكار الواقع وفي لانكار
الوقوع تبين ان قوله تقريع اى توبيخ تفنن في البيان مع الاشارة الى المراد بالانكار في الاحتمالين عرف
من ذاق حلاوة البيان في حل المسلكين واخر هذا الاحتمال لضعفه اذ قوله واذا لقوا الذين امنوا الاية وعطف
جملة واذا خلا بعضهم عليه يلايم الاول فانه يقتضى كون المنافقين معاتبين وايضا اظهار الايمان
عند ملاقاة المؤمنين شايع غير متصور الكتمان وتحديثهم بما فتح الله للمؤمنين معلوم بالعيان فكيف
يتصور منهم نفاق الفريقين ولذا نقل عنهم في اول السورة واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم الاية
ومن هذا تبين ان هذا الاحتمال لا يكاد يصح ولعل لهذا قال صاحب الارشاد وهذا مما لا يليق بشان التنزيل
الجليل **قوله** ليحاجوكم عليكم انه اشارة الى ان المفاعلة للمبالغة لا للمشاركة وعليكم فيه تنبيه على ان في الكلام حذف
الجار قوله بما انزل انه معنى عند ربكم ولذا قال جعلوا محاجتهم بكتاب الله لكن الاولى جعلوا الاحتجاج عليهم
قوله وحكمه بيان المراد بالاحتجاج بكتاب الله تعالى ثم الظاهر ان اللام للعاقبة كلام لدو للموت وطريق هذا
الجعل التمثيل لان الاحتجاج عنده تعالى بطريق الحقيقة مستحيل مثل غلبتهم بالحجة بغلبة من حج خصمه
بين يدى حاكم مطاع لا يتمشى بحضرته الا الحق المحض بامر يرضى به الحاكم فكانه قيل ليحتجوا عليكم بكتاب الله تعالى
احتجاجا يغلبون به عليكم ويقطعون جوابكم فصار بذلك كانه احتجاج عنده تعالى في جريان الحق المحض
فقط دون الحيل والبطلان فعبر عن المشبه بما وضع للمشبه به ولا يشترط في صحة التشبيه امكان المشبه به
ونظيره ما يقال وهذا حلال عند ابى حنيفة اى عند حكمه فعلى هذا يكون هذه الجملة بمنزلة البدل عن قوله بما
فتح الله بدل الاشتمال او الكل او ظرف مستقر اى حال كونه في كتابكم كما افاده النحرير التفتازانى وقيل معنى به بما
فتح الله عليكم اى اعلمكم مطلقا بالمعجزات او الالهام او غير ذلك فلما ذكر عند ربكم اى في كتابه علم ان ذلك الاعلام
كان باقوى طرقه وهو كونه في كتاب الله وهذا ضعيف اما اولا فلان المص قيد بما فتح الله بالتورية واما ثانيا فلان
المخاطبين هنا المنافقون على الوجه الاول او غير المنافقين من اليهود ولا يحتمل ان يكون ما فتح الله عليهم
المعجزات ونحوها فان ذلك شان الانبياء عليهم السلام **قوله** وقيل عند ذكر ربكم بتقدير المضاف قوله او بما
عند ربكم فيكون عند ربكم حالا من ضمير به كما ذكر في منهواته كذا قيل وفائدة الحال التصريح بكون الاحتجاج
بامر ثابت عنده تعالى وان كان ذلك مستفادا من كونه بما فتح الله فيكون حالا مؤكدة او دائمة **قوله**
او بين يدى رسولكم اما بتقدير المضاف او بجعل المحاجة عند الرسول محاجة عند الرب كما جعل المبايعة
له عليه السلام مبايعة الله تعالى مجازا **قوله** وقيل عند ربكم في القيمة اشار به الى ان الوجوه المتقدمة الغرض

منها الزجر عن الاحتجاج عليهم فى الدنيا بالتحذير عن التحديث المذكور قدمها لرجحانها واما تقديم
الوجوه بعضها على بعض فمعلوم بادنى نظر قوله وفيه نظر اذا خفاء ما فتح الله عليهم فى التورية لايدفعها
اى المحاجة فانهم يعلمون انهم يوم القيمة محجوبون سواء حدثوا او لم يحدثوا فلا فائدة فى الامر
بالاخفاء والتحذير عن التحديث فان قيل لم لايجوز ان يكون مرجع ضمير به التحديث بما فتح المدلول
عليه بقوله اتحدثونهم فالتحذير عن كونهم محجوجين بهذا الطريق وهو ان يقول لهم المؤمنون
عند الله تعالى يوم القيمة على رؤس الاشهاد اما حدثتمونا فى الدنيا بما فى التورية من نعت النبى عليه السلام
فاندفع الاشكال المذكور ايضا وهو ان الجمع بين قوله تعالى به وعند ربكم مشكل ولا يحتاج الى جعل الثانى
بدلا او حالا من ضمير به قلنا يأبى عن ذلك قوله تعالى اولا يعلمون ان الله الاية فانه هو الملايم للمحدث به لا التحديث
وايضا الاحتجاج بالمحدث به فى الصورة المذكورة فى الحقيقة اذ مغلوبيتهم بنفس المحدث به لا التحديث
من حيث التحديث وايضا يمكن لهم انكار التحديث لا ما فتح الله عليهم وفى بعض النسخ لايدفعه اى الاحتجاج
لكن لايرد عليه ان كون الاخفاء لايدفعه لاينافى وقوع الاخفاء كقول المشركين والله ربنا ما كنا مشركين وقول
اهل جهنم ربنا اخرجنا منها وقد تيقنوا بالخلود لفرط الحيرة والمبالغة فى الدهشة فلا يلزم من اخفائهم لكلا
الاعتقاد منهم ان الله تعالى لايعلم ما انزل فى كتابه لما عرفت من ان منشأ الاخفاء لفرط الحيرة ومبالغة الدهشة
قوله اما من تمام لكم فح يكون المعنى الا تتفكرون فلا تعقلون فالهمزة لانكار ذلك جميعا اما للواقع على الوجه
الاول وهو المختار عنده فلذا قال من تمام كلام الناهين وقد عرفت ضعف هذا الاحتمال وعن هذا لم يتنبه المحشى
عليه هنا قوله وتقديره افلا تعقلون انهم اشار الى ان مفعول الفعل محذوف لقيام القرينة على تعيين المحذوف ولك
ان تقول وتقديره افلا عقل لكم ينهى عن ذلك الخطاء الفاحش قوله او خطاب من الله تعالى للمؤمنين فالفاء ايضا
للعطف على مقدر والهمزة لانكار الواقع ولامساغ لكونه لانكار الوقوع اذ الطمع واقع منهم لكن الاستبعاد بالنظر
الى حالهم المشار اليها بقوله وقد كان فريق منهم الاية وللتنبيه على ذلك قدم حالهم وعطف عليه ان لا مطمع لكم اولا
فالطمع المذكور مستحسن فى حد ذاته وفى كونه خطابا منه تعالى نوع كدر اذ ح يكون ما بينهما اعتراض لنكتة بيان
وجه انكار الطمع مع ان فيه طولا كثيرا اما على الاول فلا يلزم ذلك ولانه ح يلزم اجتماع الهمزتين وهذا يلزم
فى الوجه الاول على تقدير العطف على تحدثونهم قوله يعنى هؤلاء المنافقين وهم الذين قالوا امنا حين ملاقاة
المؤمنين قدمه لانهم احرى بالتوبيخ قوله او اللائمين من غير المنافقين او كليهما يرى ان هذا اقرب لحصول
توبيخهما معا وكذا الاحتمال الاخير لان تفريع الكلام من مقتضيات المقام والواو للعطف على مقدر ينساق
الذهن فى كل احتمال والمعنى اينافقون ولا يعلمون او ايلومون ولا يعلمون او يحرفون ولا يعلمون والهمزة
للانكار الواقعى فى الكل قيل فيه اشارة الى انه ليس من تتمة كلامهم بل هو جملة معترضة قوله ومن جملتها اسرارهم
الكفر فيه اشارة الى ان ما مصدرية لعدم احتياجها الى تقدير الضمير ولان الاخبار بعلمه بالاسرار والاعلان ابلغ
من الاخبار بعلم ما يسرونه وما يعلنونه وذكر الاعلان بعد الاسرار كذكر الرحيم بعد الرحمن من قبيل التتميم لا
الترقى قوله ومعانيه عطف على الكلم اى تحريف معانى الكلم بالتاويل الزايغ كما مر بلا تحريف الكلم واما تحريف الكلم

جميعا اى المعطوف والمعطوف عليه معا او عطف على تحدثونهم والفاء لافادة ترتب انكار عدم عقلهم على تحديثهم والهمزة متاخرة عن الفاء تقديرا لاقتضائها الصدارة

ومن جملتها اشارة الى انه عام وما ذكره بخلافه دخولا اوليا

فبالمحو بالكلية كاية الرجم او بالتغيير كتغيير نعت النبى عليه السلام الى غيره قوله جهلة لايعرفون لكن هذا التفسير
موافق لما ثبت فى كتب اللغة كالمغرب من ان الامى من لايكتب ولا يقرأ منسوبة الى الام بمعنى انه بقى بلا علم
كما ولدته امه او الى امة العرب او الى ام القرى فانهم لايكتبون ولا يقرؤن والمعنى الاول هو الظاهر المعول
لاطراده فى جميع الاميين من امة العرب وغيرها قوله جهلة تفسير باللازم فى الاكثر فقوله لايعلمون الكتاب
صفة كاشفة مفيدة للذم ويحتمل ان يكون للتخصيص اذ الجاهل قد يعلم الكتابة بين الله تعالى انهم موصوفون
بوصفين مذمومين الجهل وعدم عرفان الكتابة واشار بقوله الكتابة الى ان الكتاب مصدر كتب كتابة
اى خط خطا فيطالعوا التورية باسقاط النون جوابا للنفى كقوله ما تاتينا فتحدثنا والمعنى جهلة لايجمع
فيهم معرفة الكتابة ومطالعة التورية بانتفاء كل واحد منهما فيتحققوا عطف على فيطالعوا اى حتى يتقنوا
ما فى التورية فيعلموا بمقتضاه واعتبار مطالعة التورية فى هذا الوجه منفهم من سوق الكلام لانه مسوق
لذم اصحاب التورية على وجه الاتمام وانت خبير بان سببية معرفة الكتابة لمطالعة التورية كما هو مقتضى
كونه جوابا للنفى منظور فيها فتأمل قوله او التورية عطف على الكتابة اى المراد بالكتابة يجوز ان يكون
التورية ايضا بقرينة ذكره فى بيان احوال اليهود فان المتبادر من الكتاب فى الشرع وان كان هو القران لكن
عند ظهور القرينة يراد به غيره فح الكتاب يكون بمعنى المكتوب وقدم تفصيله فى اول السورة قدم الاحتمال
الاول اما اولا فلانه هو الملايم للتعبير بالاميين كما عرفت من ان الامى من لايكتب ولا يقرأ واما ثانيا فلانه يستلزم
نفى العلم بالتورية بالبرهان لانهم اذا لم يعرفوا الكتابة واثرها لايعلمون التورية بطريق اولى والمراد بالكتابة
هو الحاصل بالمصدر لا نفس المصدر اى الاثر الحاصل بالكتابة كما اشرنا اليه فعدم علمها بهذا المعنى مستلزم لعدم
العلم بالتورية فيصح تفريع فيطالعوا عليه وسببية له فاندفع ما قيل ان فى التفريع نظر لان مدار المطالعة
على معرفة القراءة لا على معرفة الكتابة ووجه الاندفاع هو ان المراد بالكتابة اثر الكتابة كما عرفت فح لا شك فى صحة
التفريع ولا حاجة الى ان يقال الكتب فى العرف ضم الحروف بعضها الى بعض فى الخط وقد يقال ذلك للمضموم
بعضها الى بعض فى التلفظ ولهذا يسمى كتاب الله وان لم يكتب كتابا لانه تكلف ولا يلزم من عدم القدرة على
الكتب اى جمع الحروف المقروة عدم القدرة على التكلم اصلا فان القراءة تكلم خاص ولا يلزم من نفى الاخص
نفى الاعم استثناء منقطع لان ما هم عليه من الاكاذيب والمواعيد الباطلة ليس من الكتاب باى معنى كان
ولصحة وضع لكن موضع الا اى اشار اليه بقوله ولكن يعتقدون لها واما تقدير كون معناه الا ما يقرؤن فلان
القراءة العارية عن معرفة المعنى ليست من الكتاب ايضا قوله وهى فى الاصل احتراز عما اريد به هنا فى نفسه سواء
كان مطابقا للواقع او لا ولعمومه الكذب قال ولذلك ولكون الامنية فى الاصل ما يقدره الانسان فى نفسه
ولكون الكذب من افراده يطلق على الكذب اطلاق الحيوان على الانسان فيقال تمنى اى كذب لان الكاذب
يقدر فى نفسه ما يكذب فان اريد به خصوص الكذب فيكون مجازا وان اريد به العام لا بخصوصه فيكون حقيقة
وهذا الاخير هو الظاهر ويحتمل النقل قوله اكاذيب الاولى اباطيل بدل الاكاذيب اذ الكذب مختص بالقول والبطلان
اعم من القول ولا ريب فى ان المراد العموم بل الاعتقاد الباطل كما قال لكن يعتقدون ومن هذا ينكشف ان

ان الاولى ان يقال ولذلك يطلق على الباطل ايضا قوله وعلى ما يتمنى عطف على الكذب فان المتمني بكسر النون
يقدر ما يتمناه فيكون من افراد الامنية فاطلاقه عليه من قبيل اطلاق العام على الخاص اما حقيقة او مجاز
والنقل احتمال وكذا الكلام في وما يقرأ اى ويطلق على ما يقرأ لان القارى يقدر ايضا بقدر ترتيب الكلام
بصورها المسموعة والمكتوبة ان كان كاتبا والمسموعة فقط ان كان اميا وعن هذا قال وقيل الا ما يقرؤن
قوله او مواعيد ناظر الى اطلاقها على ما يتمنى والمراد بالفارغة الباطلة الكاذبة استعارة لطيفة ونكتتها ظاهرة
والفرق بين هذا وبين الاكاذيب مع ان المواعد من الاكاذيب هو ان المراد بالاكاذيب ما عدا المواعيد كقولهم
نحن ابناء الله واحباؤه ومثل هذا ليس بوعد قوله سمعوها اى الاميون سمعوها اى المواعد الفارغة منهم
اى من المحرفين فقلدوها واعتقدوها كذلك من ان الجنة لا يدخلها الا وجه كونه من المواعيد هو لكونه اخبارا
عما سيكون واما على تفسير الوعد بانه هو الاخبار بما سيكون من جهة المخبر مرتبا على الشيء من زمان او غيره فاطلاق
المواعيد على مثل هذا القول مشكل ولهذا قال البعض وللاماني تفاسير منها الاكاذيب وروى عن ابن عباس رض
ومجاهد هنا ومنها الشهوات وهو المراد بقوله المواعيد انتهى ولا يخفى ان التوصيف بالفارغة الخالية
عن مطابقة الواقع يأباه فالاولى كون المراد بها الاخبار بما سيكون بلا اعتبار كونه من جهة المخبر فانه اقرب
الى المعنى الحقيقي للوعد قوله وقيل الا ما يقرؤن هذا على اطلاقه على ما يقرأ قراءة عارية عن معرفة المعنى هذا بيان
المراد هنا لكونهم اميين وقراءتهم لا يكون الا كذلك اى بلا فهم وما ثبت لهم هنا القراءة وحدها بلا فهم المعنى وما
نفى عنهم القراءة والكتابة فلا تناقض او ما نفى عنهم القراءة مع فهم المعنى فلا مخالفة لما سبق فالاستثناء ايضا
منقطع كما عرفت قوله من قوله اى قول حسان رضى الله تعالى عنه احد شعراء رسول الله صلى الله عليه وسلم
يرثى عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه ويذكر قصته في الدار تمنى كتاب الله اول ليلة تمنى داود الزبور
على رسل ورسل بكسر الراء وسكون السين بمعنى تؤدة وتأنى والمعنى تمنى اى قرأ امير المؤمنين عثمان رضى الله عنه
اول ليلة استشهد فيها كتاب الله اى القران قراءة مقرونة بفهم المعنى واللطائف وانواع المزايا والمعارف
لما عرفت من ان معنى الخلو عن معرفة المعنى في التمنى بمعنى القراءة بمعونة المقام لا لانه معتبر في مفهومه فلا اشكال
بان المراد بالقارئ هنا الامام امير المؤمنين عثمان رضى الله تعالى عنه جامع القران فكيف يعرى قراءته عن فهم
المعنى فالغرض من هذا البيت لمجرد بيان مجيء التمنى بمعنى القراءة وفهم المعنى والخلو عنه موكول الى القرينة
قوله تمنى داود الزبور على رسل لبيان ان قراءة الامام جامع القران على رسل وتأنى مع ملاحظة ما فيه من
المواعظ والصبر على المشاق واعداد الله تعالى لمن كان كذلك من عباده المخلصين ما لا عين رأت ولا اذن
سمعت له وبهذا تسلى رضى الله تعالى عنه على ما نزل عليه من خروج الخوارج وبهم على سوء القصد بحيث لا يرجى
النجاة ولعل بهذا اشتغل قراءة القران في ذلك الان حتى روى انهم فعلوا ما فعلوا حين قراءته رضى الله تعالى عنه
قوله فسيكفيكهم الله الاية نفعنا الله تعالى بشفاعته وجمع بيننا في دار كرامته ومن هذا البيان اتضح لك
ان رواية ليله بضمير الغائب الراجع اليه رضى الله تعالى عنه اولى من رواية ليلة بتاء التأنيث للوحدة لان المراد
بيان قراءته في ليلة معهودة وقع فيه ما وقع كما اوضحناه وجه آنفا فاضيف الليل اليه للملابسة ورواية ابن الاثير

انشد تمامه واخره لاتى حمام المقادر ولم يرو اخرها بتاء التأنيث فعلم ان الرواية ليله بالضمير دون تاء
التأنيث قوله وهو لا يناسب وصفهم بها وانما قال لا يناسب ولم يصح لما عرفت الجمع بينهما من ان وصفهم
بالاميين لكونهم قارئين بلا فهم المعنى فقراءتهم كلا قراءة فيصح النفي والاثبات معا بالاعتبارين لكن المناسب
نفى القراءة رأسا لكونه ابلغ في الذم والمفهوم من الكشاف ان الامي من لا يحسن الكتب والقراءة وهو لا ينافي
ان الكتب والقراءة في الجملة واما على ما اختاره المص من انه لا يكتب ولا يقرأ فمعناه انه لا يقرأ من الكتاب ولا يعلم
الخط واما على سبيل الاخذ من الغير فكثيرا ما يقرؤن من غير فهم المعاني ولا بصور الحروف وهذا مال ما قدمناه
في التوجيه وان حاصل كلام الشيخين واحد اعلم ان ما روى ان النبي عليه السلام كتب يوم صلح الحديبية مأول بانه
امر الكتابة فاسناد كتب اليه مجاز وان عدم كتابته عليه السلام متفق عليه فلا يقال بان الامي ربما يقدر على كتابة
كما روى عن النبي عليه السلام في الصحيحين انه كتب كذا مع انه امي قوله ما هم الا قوم اشار به الى ان ان نافية والا
والاستثناء مفرغ والمستثنى محذوف ويظنون قائم مقامه وفي المطول واعلم انه قد يقع بعد الا في الاستثناء
المفرغ الجملة وهي اما خبر مبتدأ نحو ما زيد الا يقوم او صفة نحو ما جاءني منهم رجل الا يقوم ويقعد او حال
نحو ما جاءني زيد الا يضحك فقوله تعالى ان هم الا يظنون مثل ما زيد الا يقوم فيظنون خبر وتقدير قوم
لكون يظنون صفة تقتضي موصوفا بحسب المعنى لا لعدم كونه خبرا والمعنى وما هم قوم موصوف بالصفة
الادراكية الا بقوم موصوفون بالظن فالقصر اضافي وللاشارة اليه قال لا علم لهم فحذف مفعولي الظن
للقرينة عليه وهو ما اعتقدوا من ان الجنة لا يدخلها الا من كان هودا او غير ذلك قوله وقد يطلق الظن
بازاء العلم اى بما يقابل العلم اطلاقا مجازيا اذ اصل معناه المشهور هو الاعتقاد الراجح مع تجويز النقيض
سواء كان مطابقا للواقع اولا وهذا المعنى غير مراد هنا لان بعضهم جازمون بالاعتقاد الفاسد وجاهلون
بالجهل المركب وبعضهم اميون مقلدون للجاهلون بالجهل المركب وكل منهما جازم لا ظان بالمعنى المشهور فالمراد
بالظن ما ليس علم كما اشار اليه بقوله لا علم لهم فيتناول الاعتقاد الجازم الغير المطابق وهو المراد هنا بقرينة
الفاعل ويتناول ايضا الظن المشهور لكنه ليس بمراد للقرينة المذكورة وان جزم صاحبه لكن يحتمل الزوال
لعدم استناده الى قاطع كاعتقاد المقلد وان قلد المصيب فان اعتقاده جازم يحتمل النقيض لكن اطلاق
الجزم على اعتقاد المقلد محل تأمل قوله والزائغ اى المائل عن الحق بدليل غير مطابق للواقع وهو المراد بشبهة
اذ الشبهة في مثل هنا ليس بمعنى الشك بل ما يشبه الثابت وليس بثابت وصاحبه جازم لاستناده الى ما
يشبه الدليل لكنه ليس بمطابق للواقع فلا يعد علما اذ العلم عندنا اعتقاد جازم مطابق للواقع او صفة توجب
تمييزا لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مالا فعلم ان قوله وقد يطلق جواب سؤال ما وجه استعمال الظن هنا وهم
كانوا جازمين واعلم ان قوله ومنهم اميون معطوف على قوله وقد كان فريق منهم في قوله تعالى واذا لقوا
الذين امنوا عليه او على يسمعون فعلى الاول يكون مضمون الايتين انكار الطمع عن ايمان اليهود ببيان
انهم اربع فرق متداخلة محرفون كلام الله ومنافقون ومانعون عن اظهار الحق وجاهلون مقلدون في كل
واحد منهم صفة يمتنعون عن الايمان بسببها وعلى الثاني اى احتمال عطف اذا لقوا على يسمعون يكون مضمون

ع والتعريف الثاني شامل للتصورات
والتصديق اليقيني بخلاف الاول
فانه مخصص بالتصديق اليقيني
وهو اصطلاح البعض لكن العموم
هو المختار

ح كما نطق به قوله تعالى قالوا اتحدثونهم
بما فتح الله عليكم وهم المنافقون على
وجه وظهر التداخل ويحتمل ان يكون
شخص واحد او اكثر منهم محرف ومنافق
فثبت التداخل ايضا

الآيتين ازالة الطمع عن ايمان اليهود ببيان انهم فرقتان علماء محرفون المعاندون وجهلاء مقلدون
وكل منهما يبعد منهم الايمان فلا معنى لطمع الايمان منهم وهذا لا يوافق ما ذكره المص سابقا من قوله ومعنى
الاية ان احبارهم ومقدميهم لما كان مدار ازالة الطمع عنهم ببيان حال اسلافهم كذا قيل وانت خبير
بان المراد بالاسلاف والتقدم التقدم في الدين والشرف كما اعترف به هذا القائل فلا اشكال بعدم الموافقة
قوله اى تحسر وهلك الاولى فتحسر حتى لا يظن انه جعل الفاء زائدة وليس كذلك قوله ومن قال لما قيل واما
انه واد في جهنم او جبل في جهنم فرويا عن النبي عليه السلام من طرق صححها السيوطي فلا ينبغي ان يقال
ومن قال والمص رح اوله على تقدير وروده عنده بان معنى الويل واد في جهنم يستحق ان يقال لمن فيه
ويل له قوله يتبوّأ اى يتخذ مكانا وحاصله يسكن فيه اى في ذلك الموضع من جعله الويل وفي بعض النسخ
فيها اى المكان والموضع المذكور والتأنيث بتأويل البقعة ويوهم ذلك ان من جعله الويل صاحب
ذلك الموضع دون غيره من اصحاب جهنم وفيه تأمل اذ الظاهر العموم روى محيي السنة مرفوعا الى النبي عليه السلام
انه قال الويل واد في جهنم يهوى فيه الكافر اربعين خريفا قبل ان يبلغ قعره فالاولى الابقاء على ظاهره وعدم
الاشتغال بتأويله فانه ورد في الشرع وعدم مساعدة اللغة لا يضر ولا داعي الى تأويله بالمخالفة لما ثبت
في الشرع ومخالفته للعقل وكذا الكلام في قوله ولعله سماه مجازا باعتبار ذكر الحال وارادة المحل ويخدشه
قوله عليه السلام يهوى فيه الكافر اربعين خريفا قوله وهو في الاصل مصدر لا فعل له لعدم مجيء العقل مما
فاؤه وعينه معتلان والمستند في ذلك الاستقراء قوله لانه دعاء اى المقصود منه الدعاء وان كان جملة خبرية
وهو طلب من ذاته تعالى ان يجعل لهم ويلا وهلاكا كقول قاتلهم الله الآ وفيه مبالغة عظيمة اى ان اصله مصدر
منصوب وقد حول عن المصدر المنصوب ومثله يجوز فيه ذلك مثل سلام عليكم لانه في الحقيقة غير مخبر
عنه لكون الدعاء مقصودا منه وما قيل في توجيه سلام عليك من ان المعنى سلام مني عليك ممكن هنا
اى فويل من جهتنا فيكون نكرة مخصصة واما على تقدير كونه علما للوادي او الجبل فمعرفة علم لمكان مخصوص
قال الرضي قال ابن الدهان اذا حصلت الفائدة فاخبر عن اى نكرة شئت نحو كوكب انقض الساعة ولا ترى
في حصول الفائدة في قوله تعالى فويل للذين الاية قوله يعني المحرف في المعالم وذلك ان احبار اليهود خافوا
ذهاب مأكلتهم وزوال رياستهم حين قدم النبي عليه السلام المدينة فاحتالوا في تعويق الناس عن الايمان
فعمدوا الى صفته في التورية وكانت صفته فيها حسن الوجه جعد الشعر كحل العينين ربعة فغيروها وكتبوا
مكانها طوال ازرق سبط الشعر فاذا سألهم سفلتهم عن صفته قرأوا ما كتبوه فيجدونه مخالفا لصفته
فيكذبونه انتهى والى هذا التفصيل اشار بقوله يعني المحرف قوله ولعله اراد الخ اشارة الى ما روى عن بعض
السلف ان رؤساء اليهود كانوا يغيرون من التورية نعت النبي عليه السلام ثم يقولون هذا من عند الله
وتوضيحه انه يجب ان يتصور ان كل نبي اتى يوصف لنبي بعده فانما اتاه باشارة خفية لا يعرفها الا
الراسخون في العلم وذلك لحكمة الهيئة فان ذلك لو كان متجليا للعوام لما عوتب علماؤهم بكتمانه ثم
ازداد غموضا بنقله من لسان الى لسان من العبراني الى السرياني ومنه الى العربي وقد ذكر المحصلة الفاظا

من التورية والانجيل اذا حققت وجدت دالة على صحة نبوة محمد عليه السلام بتعريض هو عند
الراسخين في العلم جلي وعند العامة خفي فظهر ان ما كتبت ايديهم كانت تأويلات محرفة كذا قيل وفيه
من المخالفة لما ذكر الامام البغوي في المعالم ما لا يخفى قيل وانما قال ولعل لعدم الجزم بما ذكره رواية وانما
مأخذه مجرد الدراية فالاولى بل الصواب ان يراد بما كتبوه المحرف بالتبديل كتبديل ربعة بالطوال وتغيير
كحل العينين الى ازرق ونحو ذلك والمحرف بالتأويل الرابع ايضا والقول بان مراده بالتأويلات الزائغة
التحريفات لا التأويلات ايات التورية بمعان باطلة لان مكتوبهم نفس التورية التي حرفوا بعض اياتها لا تفسيرها
المشتمل على التأويل مع كونه خلاف الظاهر يرده قوله ولعله اراد به لما قال في تفسير قوله تعالى يحرفون الكلم
اى يميلون عن مواضعه التي وضعها الله فيها اما لفظا باهماله او تغيير وضعه واما معنى بحمله على غير المراد
واجرائه في غير مورده انتهى فعلم منه ان المحرف معنى مقابل للمحرف لفظا وكلاهما وقعا منهم فالمكتوب ايضا
عام لهما فلا يعرف وجه قوله ولعله اراد الخ ولا يتضح معناه وايضا قول بعض المحشين وتوضيحه انه يجب
ان يتصور ان كل نبي اتى يوصف بعده فانما اتى به باشارة خفية لا يعرفها الا الراسخون الخ مطلوب البيان
منه فان ما ذكره ممنوع فان المتعارف ان هذا في حق النبي عليه السلام خاصة ونعته الشريف مذكور
في التورية والانجيل بعبارة صريحة كما هو المشهور في الرواية وقد نقلناه من المعالم قوله تأكيد لا وجه للتأكيد
دفع احتمال التجوز وبيان انهم باشروا ذلك بانفسهم ولم يأمروا به غيرهم لكون التحريف اشد مواقعة الخ
اذ المباشر للفعل اشد مواقعة ممن لم يباشره ولانهم بالغوا في اخفائه وباشروا بانفسهم ويحتمل ان يكون
لدفع احتمال الانشاء فان الكتابة شايعة فيه كما يقال كتبت القران والمراد انشأوه وهنا اريد بالكتابة
انه من تلقاء انفسهم دون ان ينزل عليهم فقوله ثم يقولون هذا بيان انهم مع اختراعهم من تلقاء انفسهم
نسبوه الى الله تعالى وادعوا بانه نازل من عند الله مكتوبا من السماء كما هو الشأن في التورية فانها انزلت
جملة مكتوبة في اللوح فضموا الجناية بهذا القول الى الجناية بالفعل والتحريف وجناية القول لما كان افحش
واشنع قيل ثم يقولون الاية بكلمة ثم الدالة على الاستبعاد والاشتراء بمعنى الاستبدال ودخول الباء
على غير الثمن والكلام في استعارته قد مر في قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الاية قوله
كي يحصلوا به لما يعني اللام في ليشتروا للغرض والتعليل والعلة للتحصيل لا للحصول فلذا قال كي يحصلوا
عرضا بالعين المهملة ما لا ثبات له ويقرب به ما قيل هو ما كان من مال قل او كثر قوله قليل بالنسبة الى ما استوجبوه
قال في اول السورة فانها وان جلت قليلة مسترذلة بالاضافة الى ما يفوت عنكم من حظوظ الاخرة وهنا
تفنن وبين وجها اخر وايضا المناسب هنا بيان استحقاقهم العقاب لقوله فويل للذين الآية وان احدهما
مستلزم للاخر قوله يعني المحرف اشار في الموضعين الى ان ما موصولة وان سبب عقابهم اثر فعلهم لا نفس
الفعل اذ فهم هذا من قوله فويل للذين يكتبون اذ الحكم على المشتق وكذا التعبير بالموصول يفيد علية مأخذ الاشتقاق
فالتأسيس اولى من التأكيد وانما كان اثر فعلهم سببا للعقاب لافضائه الى حرام اخر وهو اضلال العبد
الذي هو مكسوب العبد كاصل الفعل فهو راجح على ارادة اصل الفعل لما ذكرنا واما احتياجه الى العائد في اعتبار

ع
والفرق بين العرض بسكون الراء
وبين العرض بفتح الراء هو ان الاول
متاع لا يدخل كيلا ولا وزنا ولا يكون
حيوانا ولا عقارا واما الثاني فمتاع
الدنيا بتة ولا جميع الاموال
وهو المراد هنا

الموصولية دون المصدرية فان سهل فلا يقال المصدرية ارجح لفظا لعدم الاحتياج الى تقدير العائد
ومعنى لان مكسوب العبد حقيقة فعله الذي يعاقب عليه ويثاب لان جعلها موصولة يتضمن اعتبار
الفعل الذي هو مكسوب العبد مع امر اخر قوله يريد الرشى قد عرفت انه جعل الما موصولة والرشى
بيان له وقيل اشارة الى تقدير المفعول على تقدير كون الما مصدرية قيل الفائدة في ذكر الويل ثلث مرات
في اية واحدة ان اليهود جنوا ثلث جنايات تغيير صفة النبي عليه السلام والافتراء على الله تعالى واخذ
الرشوة فهددوا لكل جناية بالويل انتهى الظاهر ان قوله فويل لهم مما كتبت ايديهم بيان لما قبله بالفاء
للتاكيد والتقرير على تقدير كون الما مصدرية وذكر الويل اولا لتغيير نعت النبي عليه السلام والافتراء
على الله تعالى ولم يهددوا بالويل للافتراء على الله تعالى على الاستقلال وقوله وويل لهم عطف على قوله فويل لهم
لا على ويل لهم بدون الفاء لئلا يلزم كون هذا تاكيدا لقوله فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقالوا لن
تمسنا النار الاية جملة مستانفة لرد ما قالوه حين اوعدوا على التحريف بالويل ولما كان العقاب بالويل
او الدعاء بالهلاك في نار جهنم قالوا نعذب بعدد ايام لها فرد ذلك بعد حكاية قولهم بابلغ الرد قوله
المس اتصال الشيء بها وهذا ادنى درجات الاصابة فلا يلزم منه ان يكون المس ابلغ من الاصابة اذ الاصابة
تاثر اللحم والعظم معا والمس تاثر اللحم فقط كما فهم من توجيه قوله تعالى ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان
تصبكم سيئة يفرحوا بها الاية ومراد المص هنا الفرق بين المس واللمس يقال فيما يكون معه ادراك بحاسة
السمع وكني به عن النكاح والجنون والمس يقال فيما ينال الانسان من الاذى انتهى والبحث فيه بانه على هذا
يقال فيما ينال الانسان من الاذى بناء على الاكثر والا فلا يلايمه قوله تعالى ان تمسسكم حسنة تسؤهم واما قوله تعالى
حكاية عن ايوب عليه السلام رب اني مسني الضر فلفرط صبره عليه السلام حتى استهانه بما اصابه فذكر المس موضع
الاصابة على ان المراد في مثل هذا ان الاصل في الاصابة تاثير بليغ تام والمس اصله الاستعمال في ادنى درجات
الاصابة ولا منع في استعمال كل منهما في موضع الاخر عند قيام القرينة فان باب المجاز مفتوح عند ارباب
البصيرة فيندفع الاشكال بالمرة قوله ولذلك يقال المسه فلا اجده اي ولاجل اعتبار الطلب فيه سواء كان
داخلا في مفهومه او خارجا عنه يقال المسه اي طلبه فلم اجده وقد عرفت ان اللمس قد يستعمل كالمس
كقوله تعالى او لامستم النساء بمعنى او ماسستم كما صرح به المص هناك فمراده ان اللمس قد يستعمل في
الطلب كما استعمل في معنى المس بخلاف المس فانه لا يستعمل في الطلب ولا يخفى عليك ان هذا التعريف لا يتناول
اتصال الجماد بالجماد فلا يسمى اتصاله مسا وفيه تامل قوله محصورة قليلة اي ان التوصيف بالمعدودة ماول
بالقلة كما صرح به في تفسير قوله تعالى دراهم معدودة قليلة فانهم كانوا يزنون ما بلغ الاوقية ويعدون
ما دونها وبالجملة العد فيما بينهم ينبئ عن القلة نقل عن الراغب ان المعدود لما كان ضربين ضربا قليلا يسهل
عده وكثيرا يعسر عده وكانت الاعراب يقل فيهم الحساب وقوانين الحساب تصوروا الكثير متعسر العد
والقليل متيسر العد فقالوا شيء معدود ومحصور اي قليل وغير معدود وغير محصور اي كثير قوله مكان
كل الف سنة يوما فيكون مدة عذابهم سبعة ايام وانكر الامام ابو منصور الاول فقال ان هؤلاء لم يعبدوا

العجل

الرشى بضم الراء وكسرها جمع رشوة

او تفريع على ما قبله لان ما قبله بيان
استحقاقهم الويل بنفس الفعل وهذا
بيان استحقاقهم اياه وتفريع
على ذلك

العجل وانما عبده اباؤهم واباؤهم قد تابوا عن ذلك فلا معنى لصرف هذه الايام الى ايام عبادة العجل ويمكن الجواب
عنه بانهم زعموا ان الله تعالى ضرب لتعذيبهم مدة تساوي ايام عبادة العجل ولم يريدوا التعذيب في مقابلة
عبادة العجل على انه يجوز ان يدعوا ذلك زعما وخطأ كما اخطؤا في ادعاء تعذيبهم في ايام قليلة متناهية
فلما كان اصل كلامهم فاسدا جاز كون ما يبتني عليه فاسدا فلا وجه لان يروم لكلامهم محملا صحيحا فالاول
روي عن بعض اليهود والثاني عن بعض اخر وكلاهما فاسد اصلا وفرعا هذا ان قيل ان الاختلاف في المروي
عنهم واما اذا قيل الاختلاف في الرواية كما هو الظاهر من بيانهم فالامر ظاهر روى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
والضحاك وعكرمة وقتادة والسدي انهم ارادوا انا لا نعذب الا اياما بعدد عبادة العجل وروى مجاهد
والحسن عنهم انهم ارادوا بها سبعة ايام قوله خبرا او وعدا يعني لا طريق للعقل الى معرفة ذلك وانما سبيل
معرفته الاخبار عنه تعالى واخباره بذلك وعد ووعده عهد كذا قاله الراغب وانت تعلم في قوله تعالى
الذين ينقضون عهد الله الاية ان العهد الموثق وكذا يطلق على اليمين والوصية لا مطلق الخبر والوعد
فكانه جعل خبر الله تعالى بمنزلة العهد فيكون العهد مجازا في مثل هذا الخبر ووعده لعدم مساس النار لهم
سوى الايام المعدودة وانما سمي عهدا لانه اوكد كالعهود المؤكدة بالقسم والنذر وهمزة اتخذتم للاستفهام
الانكاري الابطالي وهمزة الوصل سقطت للدرج كقوله تعالى استكبرت والمعنى هل عندكم خبر عن الله تعالى انكم
لا تعذبون ابدا بل تعذبون اياما معدودة قوله باظهار الذال على الاصل والباقون بادغامه اي بادغام الذال
تاء قوله اي ان اتخذتم عند الله عهدا لما في مثل هذا الجزاء محذوف والمذكور علته القائمة مقام الجزاء اي ان اتخذتم
عند الله عهدا ووعدا فانتم نائلون بمرامكم لانه تعالى لن يخلف وعده البتة وقدر بعضهم الشرط هكذا ان كنتم
اتخذتم بناء على انه ماض وحرف الشرط لا يغير معنى كان وفي مثل هذا يعبر الشرط بكان ولو لم يوجد في اللفظ
يعتبر مقدرا والمص اعتمد على ظهور القرينة على ان المراد هو الماضي بقرينة قوله تعالى قل اتخذتم الاية فلم
يعبر الشرط بلفظ كان ومن قال ان كنتم اتخذتم اراد مزيد التوضيح واما القول بانه لا يصح جعل فلن يخلف الله
جزاء لامتناع السببية والترتيب لكون لن لمحض الاستقبال فهو مدفوع بان المراد الحكم بانه لا يخلف العهد والحكم
ماض ايضا فيكون الشرط سببا للحكم بالجزاء كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وكذا الكلام في الجزاء الحقيقي
وهو نجوتم كما قيل او فانتم واصلون بمرامكم كما اشرنا انفا فان المراد ايضا الحكم بالنجاة والوصول بالمرام فلا ريب
في ترتبه على اتخاذ العهد في الماضي على ان المراد بسببية الشرط للجزاء السببية في الجملة تاما كان او ناقصا
فيجوز تحقق الشرط في الماضي الذي هو سبب لحصول الجزاء في الجملة مع تاخر الجزاء عنه لكونه متوقفا على شيء
اخر فيجوز هنا تحقق الاتخاذ في الماضي مع تاخر حصول مرامهم عنه بمدة طويلة حتى يتحقق السبب التام
فلا ضير في كون الشرط ماضيا والجزاء مستقبلا مثل قولك ان كنت متوضئا في الماضي فيصح صلاتك في المستقبل
حين تحقق جميع شروطها قوله وفيه دليل على ان الخلف محال اذ الخلف في الخبر كذب يجب تنزيه الله عنه بالاجماع
واما الخلف في الوعيد على ما اختاره بعضهم فبناء على ان النصوص الواردة في الوعيد اما محمول على الانشاء
لانشاء التهديد والزجر عن المعاصي مع التشديد وغير ذلك مما يناسب المقام او ان يبني اخباره تعالى

على المشية قال الفاضل الخيالي واقول ان مراد من ذهب الى ان الخلف في الوعيد جائز ان الكريم اذا
اخبر بالوعيد فاللايق بشانه ان يبنى اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا
تبديل القول انتهى وكذا اذا حمل على الانشاء لا كذب ايضا واما من انكر ذلك فلم يحمل تلك الاخبار على الانشاء
ولا الاخبار على المشية فالنزاع لفظي لا معنوي ولك ان تقول ليت شعري ماذا يقول هذا المنكر في
قولهم ان عصاة الموحدين في مشية تعالى ان شاء عذبهم وان شاء يغفر لهم فيدخلهم الجنة وحديث
الشفاعة ينصر ذلك قال عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فاذا غفر اهل الكبائر بالشفاعة
لزم تبديل القول فما هو جوابهم فهو جوابنا فلا بد في ايات الوعيد من احد التاويلين اذ الكلام ليس في
حق الكفار فانه لا يجوز الخلف فيه اتفاقا بل في عصاة الموحدين وعفوهم مرجو من ارحم الراحمين ثم الاستدلال
بهذه الاية على ان الخلف في خبره محال مع انها من قبيل الوعيد ايضا باعتبار ذاته المخصوصة لا باعتبار كون
هذه الاية من جملة المواعيد حتى يلزم المصادرة توضيحه انا نثبت القضية الكلية القائلة ان كل خبره تعالى وعيدا
كان او وعدا لا يجوز الخلف فيه باية شخصية مصرح فيها عدم الخلف في وعده لاختلاف العنوان في الاية المتشخصة
والقضية الكلية ونظيره اثبات القضية الكلية القائلة بكل نظر صحيح بقضية شخصية ضرورية فكما لا يلزم
هناك المصادرة كما فصل في اوائل المواقف وشرحه كذلك ايضا لا يلزم هنا وانما ادعى الاستحالة لانه يلزم من
فرض وقوعه محال فيكون محالا واما الجواب بانه لا نسلم ان صدقه موقوف على انه تعالى لا يخلف الميعاد بل على
انه خبر الرسول الثابت صدقه بالمعجزات فضعيف **قوله** ام معادلة لها اى متصلة للمعادلة بين الامرين
كائن لكن لا على وجه الحقيقة بل للتقرير اى لحمل المخاطب على الاقرار للعلم اى لعلم المستفهم وهو النبي عليه السلام
بوقوع احدهما وهو الاخير وقد يستعمل احدهما في المتعين وان كان استعماله في احد الامرين لا على التعيين
متعارفا متداولا لكن اخرجه في صورة المتردد فيه ليسلك مسلك الانصاف وليتجنب المخاطب عن المكابرة
والاعتساف والى ذلك اشار بقوله على سبيل التقرير اى حمل المخاطب على الاقرار ولا يصح هنا كون معنى التقرير
بمعنى التحقيق والتثبيت لانه قليل الجدوى وخلاف النحوى **قوله** او منقطعة اى منقطعة عما بعدها متضمنة
معنى بل وهمزة الاستفهام التي لانكار الواقع اذ الافتراء واقع منهم فالانكار للتوبيخ والتقريع كما صرح
وعلم منه ان ام يحتمل في موضع واحد كونها متصلة ومنقطعة قيل نقل عن المص في منهواته ويعلم
من هذا ان الواقع بعدم ام المتصلة قد يكون جملة لان التسوية قد يكون بين الحكمين وبهذا صرح
ابن الحاجب في الايضاح وقال صاحب المفتاح علامة ام المنقطعة كون ما بعدها جملة انتهى والمص
لم يرض به فحكم هنا وفي قوله تعالى ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت الاية بجواز كونها متصلة ايضا بل
قدمها تنبيها على رجحانه وفي هذا المحل بحث لطيف وتفصيل منيف في المطول وحاشية له قدس سره في اوائل
بحث احوال المسند وحاصله انه في مثل اقمت ام قعدت واقام زيد ام قعد لفظة ام متصلة وما نحن فيه
من هذا القبيل لان الفعلين مشتركان في الفاعل فصاحب المفتاح لا ينكر كون ام في مثل هذا متصلة
وما نقله الفيلسوف يوهم خلافه ثم قال النحرير في المطول ويجوز مع عدم التناسب بين معنى الفعلين ان يكون

حيث نقل عنه علامة ام المنقطعة كون ما بعدها جملة من غير تفصيل مع انه فيه تفصيلا

منقطعة

منقطعة نحو اقام زيد ام لكلم انتهى والظاهر ان قوله تعالى ام تقولون على الله الاية من هذا القبيل
وفي قوله ويجوز مع عدم التناسب لها اشارة الى جواز ان يكون متصلة ايضا **قوله** بمعنى بل اتقولون
فيه رد على من قال انها تقدر ببل وحدها بدون الهمزة فتعطف ما بعدها على ما قبلها واستدل بقولهم
ان لنا ابلا ام شاة بنصبها ولو قدرت الهمزة لوقع ما بعدها على انه خبر مبتدا محذوف ولا يصح فيها
الاتصال في المثال لعدم تقدم الاستفهام وجه الرد ان ام المنقطعة كبل في الاضراب ومثل الهمزة
للشك في الثاني والواقع بعدها اما خبر مثل قولك انها لابل ام شاة واما استفهام كما تقول ازيد عندك
ام عمرو اى بل اعمرو وحين يقصد الاضراب عن الاستفهام الاول بالاستفهام الثاني فلا وجه لما قيل ههنا كما
لا يخفى قوله على التقرير اى على التثبيت والتحقيق لا بمعنى حمل المخاطب على الاقرار يدل عليه قوله والتقريع
اى التوبيخ والمعنى انتم تقولون ذلك على التحقيق ولكن لا ينبغي ان يقع ذلك والظاهر من كلامه انه جمع
بين المعنيين المجازيين الاول التقرير والثاني الانكار التوبيخي وهذا جائز عند المص ويحتمل ان يكون
هذا بيان حاصل المعنى وذكر التقرير في الاول دون الثاني لمجرد التفنن وكون التقرير في الاول بمعنى حمل
المخاطب على الاقرار وفي الثاني بمعنى التحقيق يعرف وجهه بالتامل وبالتقرير السابق فلا تغفل **قوله**
اثبات لما نفوه لان بلى تقع جوابا النفي متقدم سواء دخله استفهام او لا فيكون ايجابا له فمعنى بلى بعدها
قام زيد قد قام قوله من مساس النار لها بيان لما نفوه فان معنى لن تمسنا النار الا اياما معدودة
لن تمسنا النار زمانا طويلا الا اياما معدودة قليلة لان الاستثناء جملتان عند الشافعي فالمعنى ما ذكر
عنده منطوقا وعندنا مفهوما او ضرورة **قوله** على وجه اعم اى لم يخص الجواب بحالهم بان يقال مثلا بلى انهم
مستهم النار خالدين بل المعنى على العموم حيث قيل بلى من كسب سيئة الاية كائنا من كان سواء كان اليهودي
او النصارى او غيرهما مستهم النار ابدا ليكون بيان حالهم بالبرهان وليكون دليلا على بطلان مقالهم قوله
ويختص اى بلى بجواب النفي وقد عرفته وجملة يختص مستانفة والعطف على اثبات يحتاج الى التاويل في احد
الموضعين **قوله** قبيحة سيئة فيعلة كسيدة فالياء الاولى زائدة قوله والفرق بينهما لا محل بيانه بعد قوله عز
واحاطت به خطيئته قوله قد يقال اشارة الى انه غير مراد وان اطلاقه على المعنى الاعم اكثر مثل قوله تعالى
وجزاء سيئة مثلها وقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ومراده انهما متقاربان لكن السيئة قد تختص
بما يقصد بالذات والغالب فيها الاستعمال في مطلق ما يقصد سواء كان بالذات او بالعرض والخطيئة
تغلب فيما يقصد بالعرض لكنها قد تستعمل في مطلق ما يقصد ايضا مثال ما يقصد بالعرض من رمى صيدا
فاصاب انسانا او شرب مسكرا فجنى جناية وحاصله ان قصده في نفسه شيء اخر لكن لما ادى ذلك الشيء الاخر
اليه وحصل منه ذلك الفعل اطلق القصد عليه بالعرض مجازا والا فلا قصد اصلا كالقتل خطا والعرض
اشتهر بينهم في المجاز وان اطلق على القصد بالذات تبعا لغيره والحاصل الفعل عمدا يطلق عليه سيئة في الاغلب
وفعل القبيح خطا يطلق عليه خطيئة في الاغلب ايضا وقد يستعمل كل منهما في مطلق القبيح **قوله** وتعليقه
بالسيئة على طريقة الاستعارة التهكمية او التمليحية لكن الاخير لا يوجد في كلام الله تعالى فيتعين الاول والمراد

استجلاب النفع الاخروى المراد ههنا فلا بد ان يكون نافعا في نفس الامر ولا يكفي اطلاق الكسب كون الكاسب
زاعما نفعه لانه اعتقاد فاسد لا يترتب عليه نفع في نفس الامر الا يرى ان من فعل شيئا معتقدا انه
يترتب عليه الفائدة ولم يترتب عليه فائدة متعدا بها اولا تترتب اصلا بعد فعله عبثا ولا يخرج عن كونه
عبثا اعتقاده الفائدة والكسب نفسه مشعر بذلك واشار اليه بقوله استجلاب النفع اى تحصيل النفع واما
الفعل الذى لا يترتب عليه النفع فلا يسمى كسبا بل خسرانا فالاعتراض بان المكسوب لا يلزم ان يكون نافعا
فى نفس الامر بل يكفي ان يكون ملايما لطبع الكاسب نافعا في زعمه مؤثرا عنده مصادم للبداهة وكلام المص
مع ملاحظة السباق والسياق وان هذا الكلام مسوق لابطال ما زعموا من ان النار لن تمسهم في الاخرة
وايضا انه تعالى قد صرح في مواضع عديدة خسرانهم وعدم ربحهم في تجارتهم حيث قال اولئك الذين
خسروا انفسهم الاية ولا ريب ان هؤلاء الذين حكم بخسرانهم اختاروا الكفر على الايمان والمعصية على الاحسان
وحبب اليهم الكفر والعدوان فهل يسوغ لاحدانهم من ارباب الكسب النافع خلاف ما نطق به القران
الرافع قوله اى استولت لما ان احاطت استعارة تبعية ويحتمل ان يكون استعارة تمثيلية وقدمر
توضيحه قوله وشملت اى عمت جملة احواله اى الظاهرة والباطنة بان يكون عاصيا بلسانه واركانه
وجنانه ولهذا قال وهذا انما يصح في شان الكافر قوله واقرار لسانه ركنا واختار كون الاقرار ركنا
هنا كما هو الظاهر من عبارته وما يفهم من كلامه في تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون الاية الترجيح بكفاية التصديق
ولك ان تقول ان مراده باقرار لسانه الشرطية لا الركنية فيلايم ما مر والا فاشار الى المسلكين في الموضعين
والمعنى لان غيره ان لم يكن له سوى تصديق قلبه او سوى تصديقه واقرار لسانه فلم تحط به الخطيئة
لان تصديقه استولت وغلبت على قبايح الجوارح واما الكافر فان لم يكن له سوى الكفر فقد احاطت
الخطيئة به اذا اعمال جوارحه محبطة وهباء منثورا قوله ولذلك فسرها اى وفسرها الزمخشري بكبيرة من الكبائر
بناء على مذهبه وهو ان صاحب الكبيرة مخلد في النار وعذابه دون عذاب الكفار قوله ولذلك فسرها السلف
بالكفر فيه رمز الى ان تفسير صاحب الكشاف بالكبيرة مخالف لقول السلف مع معاندة للحق لان المعتزلة
جعلوها محبطة لثواب الطاعات فكانها ساترة لها كما ان المحيط ساتر للمحاط وقد دل الدليل القاطع على
ان صاحب الكبيرة له نجاة وفوز الى النعيم ولو بعد عذاب بالنار الجحيم فلا جرم ان المراد الكفر لانه هو الساتر
المحيط والقرينة على ارادته لفظ الاحاطة وقوله هم فيها خالدون والسيئة وان كانت اعم من الكفر
فيراد بها الكفر هنا بتلك القرينة واطلاقها عليها حقيقة ان اريد بها مفهومها لكن في الخارج انما تقع
عليه او مجازا ان اريد بها خصوص الكفر قوله من اذنب ذنبا اى اقترفه ففي الكلام تجريد وجواز كونه
مفعولا مطلقا ضعيف ولم يقلع عنه اى بالتوبة او بكسب الاعمال الصالحة استجراى جر الى معاودة مثله
والسين للطلب كانه طلب من نفسه الجر او للتاكيد وارتكاب ما هو اكبر منه اى استجر الى ارتكاب الاعتياد
المعاصي وهان عنده اقتراف المناهى مع ان النفس مجبولة على حب الملاهى حتى يستولى اى يغلب عليه
الذنوب اى اكتسابها وتاخذ بمجامع قلبه اى باطرافه كان كل طرف منه مجمع لما يحصل ويوجد فيه من الاحوال

والاوصاف ومعنى الاخذ هنا الغلبة والاستيلاء كانه ذهب عنه زمام الاختيار ولهذا قال فيصير بطبعه
واشار بقوله فيصير الى ان اصل طبعه مائل الى الطاعات بالفطرة فانتقل منه الى ذلك بسوء اختياره قوله
مستحسنا اياها لما قال المص في تفسير قوله تعالى وما يضل به الا الفاسقين وهذا مرتبة الجحود من
درجات الفسق فاذا شارف العبد هذا المقام وتخطى خططه خلع ربقة الايمان عن عنقه ولابس
الكفر انتهى وهذا البيان يشعر بان المراد بالخطيئة المفسرة بالكفر الكفر العارضي فلا يتناول الكفر
الاصلى وهذا بعيد جدا قوله مكذبا لمن ينصحه لها اذ لا يرى قبحه ولا يسمع ضره اذ حب الشئ يعمى ويصم
فختم على قلبه وعلى سمعه وبصره فيعتقد انه حسن ويفرح به قال تعالى وكل حزب بما لديهم فرحون
ثم تأييد ذلك التحقيق بهذه الاية بناء على كون ان كذبوا بدلا او عطف بيان للسوءى او خبر كان واما
فى احتمال كونه علة له وكذا سائر الاحتمالات مما سوى المذكورات فلا يؤيد هذا التحقيق كما يظهر لمن
تامل كلام المص هناك وهذا الكلام ايضا ينبئ كون الكلام في الكفر العارضي ويمكن ان يقال ان
الكفر الاصلى معلوم حاله مستغن عن البيان وعن هذا حاول التحقيق وبين الكفر العارضي وما
جر اليه من حب المعاصي قوله ملازموها مستفاد من الصحبة فانها في العرف مختصة بطول الصحبة
والملازمة وان كانت في الاصل شاملة للقليل والكثير ولذا سمى من لقى النبي عليه السلام ولو مرة صحابيا كما انهم
ملازموا اسبابها وملازمة اسبابها وهى الكفر والجمع باعتبار انواعه وهى الكفر وسائر المعاصي وان كانت متناهية
بحسب الكم لكنها غير متناهية قبحا بحسب الكيف وملازمة النار غير متناهية كما ومتناهية كيفا فكانت تلك الملازمة
وذلك الخلود جزاء وفاقا قوله دائمون والخلود وان كان وضعه للاعم من الدوام وغيره من المكث الطويل لكن
المراد به هنا الدوام لما يشهد له الايات والسنن من ان الكافر مؤبد في النار بدلالة تقييد الخلود بابدا وللاجماع عليه
والسنن بحيث يكاد الى التواتر معنى قوله او لابثون لبثا طويلا هذا ان اريد به صاحب الكبيرة وبعد نقل تفسير
السلف الخطيئة بالكفر وتحقيق ذلك بما لا مزيد عليه فالاولى والاحسن ان لا يتعرض لقوله او لابثون لبثا طويلا
لان تفسيرها بالكبيرة مسلك الشيخ الزمخشري مخالفا لتفسير السلف وهو ابن عباس وابو هريرة وابن جرير
ومجاهد وقتادة وعطا والربيع بن انس كذا نقل عن الشيخ السيوطي وغاية ما يقال انه تعرض لبيان ان
الاية لا حجة فيها على خلود صاحب الكبيرة وان اريد به الكبيرة قوله والاية كما ترى لا حجة فيها اما على تقدير تفسير
السلف الخطيئة بالكفر فظ واما على تفسيرها بالكبيرة فلما مر من ان الخلود في الاصل الثبات دام او لم يدم فلا
دلالة فيها على خلود صاحب الكبيرة بمعنى الدوام بل على خلوده مطلقا والحمل على المكث الطويل بدليل خارج دل على
عدم دوام صاحب الكبيرة في النار من الايات والسنن كما ان حمله على الدوام بقرينة مقابلة قوية على تقدير
تفسيرها بالكفر كما اشرنا اليه انفا قوله وكذا التي قبلها وهو قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب الاية وجه عدم
حجيتها انها وردت في شان اليهود وهم كفار اذ المراد بالمحرفين هم الموجودون في زمن النبي عليه السلام وهم
لم يؤمنوا به مع ان تحريف كلام الله تعالى كفر لا كبيرة سوى الكفر وايضا مجرد الويل لا يدل على الخلود مطلقا فضلا
عن الدلالة على الدوام وقيل المراد بما قبلها بلى من كسبه فان المعنى بلى تمسكم ابدا وهذا غريب لانها اية واحدة

اولها بلى واخرها هم فيها خالدون قوله جرت عادته الى اشارة الى وجه ارتباط هذه الاية الى ماقبله وهذا
القول معطوف على الجملة المتقدمة والجامع التضاد المشهوري قوله لترجى رحمته لما قال فى تفسير قوله تعالى
وبشر الذين امنوا الاية تنشيطا لاكتساب ماينجى وتشبيطا عن اقتراف مايردى والمال واحد مع ان التفنن
فى البيان من شعب البلاغة والعرفان قوله يدل على خروجه لان العطف الاصل فيه التغاير وان الاصل فيه ان لا
يعطف الشيء على نفسه وماهو داخل فيه والتاويل خلاف الاصل ولا يرتكب بلا ضرورة وتفصيله قدمر فى تفسير قوله تعالى
وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات الاية على وجه الاشباع والظاهر ان المراد منه المؤمنون الكاملون الداخلون
فى الجنة دخولا اوليا بقرينة قوله وعملوا الصالحات اى عملوا كل صالحة يجب عليهم او ينبغى لهم ان يعملوها فالعصاة
غير داخلين فى زمرتهم كما لم يدخلوا فى الفرقة الاولى على كون المراد الكفار فيكون حالهم مسكوت عنها كما صرح به
ابو حيان فى تفسير قوله تعالى فاما من اوتى كتابه بيمينه الى اخر الايتين واما ان اريد بالاول صاحب الكبيرة
فالعصاة داخلون فيهم واما دخولهم فى هذه الاية فبعيد اذ الصالحات جمع محلى باللام الظاهر فيها الاستغراق
العرفى وان امكن التمحل فى دخولهم فيهم كما تمحل صاحب اللباب لكنه بعيد لدى اولى الالباب قوله اخبار اى لا تعبدون
نفى وهو خبر فى الاصل يحتمل الصدق والكذب لكنه ههنا فى معنى النهى فيكون استعارة تبعية وكذا الاخبار فى
معنى الامر كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن الاية شبه النسبة الانشائية فى لا تعبدوا بالنسبة الخبرية
فى لا تعبدون فى المطابقة والحصول فعبر عنها بلا تعبدون لما فيه من ايهام ما قوله هو ابلغ اما من البلاغة
او من المبالغة عند من جوز اخذ افعل التفضيل من المزيد وهو مذهب الكوفيون وجه المبالغة والبلاغة
معلوم من قوله لما فيه من ايهام الخ توضيحه وقد يعدل عن الامر والنهى الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد يلزم كذب
الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمامور به كذب الشارع وكذا النهى فى يتبادر المنهى
او المامور بالامتثال صونا للخبر الشارع عن كونه كذبا بحسب الظاهر فان الخبر اذا اريد به الامر او النهى مجازا لا يتصور
الكذب حقيقة على تقدير عدم الاتيان بالفعل والاتيان بالمنهى فى صورة النهى والى هذا التفصيل اشار بقوله ان
المنهى مسارع الى الانتهاء فاذا اريد المبالغة فى الحث على الامتثال عبر عن الامر والنهى بالخبر تنبيها على الاعتناء بشان
المنهى عنه وتاكد طلبه حتى كانه امتثل واخبر عنه فى يتبادر المخاطب الى الامتثال اسرع تبادر ثم ايد ذلك بقراءة
لا تعبدوا وهو الظاهر الراجح لتوافق القراءات معنى وان تخالفت مبنى قوله وعطف قولوا اى ويعضده عطف
قولوا فى قوله وقولوا للناس حسنا اذ لو لم يكن لا تعبدون فى معنى النهى لزم اختلاف الجملتين خبرا وانشاء معنى
وذلك مخل بالعطف كما بين فى فن المعانى قوله فيكون على ارادة القول اى وقلنا لا تعبدوا اذ لا ارتباط بدونه
بخلاف الوجهين الاخيرين اذ لا احتياج فيهما الى تقدير القول وللتنبيه على هذا فرع ارادة القول على كونه بمعنى النهى
وانما قال ويعضده لما سياتى من الاحتمال وجواز غيره وفى الكشاف وقع ويدل تنبيها على قوة التاييد حتى كانه دليل
على ذلك فهم يطلقون الدليل على مثل هذا المؤيد تنبيها على متانته وقوته فى بابه قوله وقيل تقديره ان لا تعبدوا
فيكون بدلا اى بدل الاشتمال كما هو الظاهر كانه قيل اخذنا ميثاق بنى اسرائيل توحيدهم اذ معنى لا تعبدون توحدونه
فهذا الامر بالتوحيد سبب لالتزامهم التوحيد وبهذا الاعتبار جاز كون لا تعبدون لها بدلا عن الميثاق والا فالميثاق

عبارة

عبارة عن العهد المحكم ولا تعبدون خطاب منه تعالى لهم فكيف يصح البدل وان اريد به بدل الاشتمال وايضا
العهد والميثاق اخذ من بنى اسرائيل والتوحيد وهو المراد بلا تعبدون غير متحقق فيهم فكيف يحكم عليه
بالبدل فلابد من التاويل الذى ذكرناه من ان لا تعبدون امر بالتوحيد بناء على ان النهى عن الشيء لكن
يستلزم الامر بضده وهذا الامر سبب لالتزام التوحيد فاقيم السبب لقوته مقام المسبب فجعل بدلا
عن الميثاق تجوزا وتسامحا وان لم يجعل ان لا تعبدون منها فيكون الجملة عبارة عن التوحيد ولذا قال
فى الكشاف ويحتمل ان لا تعبدوا ان يكون ان فيه مفسرة وان يكون ان مع الفعل بدلا عن الميثاق كانه قيل
اخذنا ميثاق بنى اسرائيل توحيدهم فهذا الاخذ بتركيب العقل فيهم فلا حاجة الى ماذكرناه من انه نهى لكن
وان احتمل ذلك قال النحرير التفتازانى ان قراءة العامة لا تحتمل ان المفسرة فعلى هذا دلالة هذه على كون
لا تعبدون بمعنى ان لا تعبدوا والخلاف الجرور رفع الفعل تكون على احد وجهيها بل على احد احتمالى ذلك الوجه
لان على تقدير كون ان مع الفعل بدلا عن الميثاق يحتمل ان يكون ناصبة والفعل منصوبا وان تكون مصدرية
فان صاحب الكشاف كثيرا ما يجعل ان مع الامر والنهى فى تاويل المصدر انتهى وطريق كون الامر مع الامر
والنهى فى تاويل المصدر قد اوضحه المص فى اواخر سورة يونس فى قوله تعالى وان اقم وجهك الاية وقد
فصلناه فى الهامش هنا قوله كقوله الا ايهذا الزاجرى احضر الوغى اى الى ان احضر فلما حذف ان حذف
اثره ايضا وهو مفعول به للزاجر وتمامه وان اشهد اللذات هل انت مخلدى يعنى الا ايها الرجل الذى
يمنعنى عن حضور الحرب وشهود اللذات هل تخلد لى اذا امتنعت عنهما كما قيل قوله او معمولا له لكن اى واذ
اخذنا ميثاق بنى اسرائيل بان لا تعبدوا او على ان لا تعبدوا ولهذا لم يعين الجار فعلى هذا الاخذ بالميثاق
بلسان نبيهم وقيل انه جواب قسم دل عليه اى على القسم المعنى اى معنى اخذ الميثاق فان معناه العهد مع الاحكام
بالقسم والالتزام كانه قيل وحلفناهم من التحليف وفى الكشاف اقسمنا لهم وهذا الوجه لسيبويه ووافقه
الكسائى والفراء والمبرد والمعنى وجعلناهم حالفين بالله لا تعبدوا الا الله وما ذكر فى النظم وهو لا تعبدون
بيان لما جرى حين التحليف وهو بالخطاب وحين الحلف يقال بصيغة المتكلم قوله حكاية لما خوطبوا به وقت
اخذ الميثاق يعنى ان الظاهر القراءة بالياء لكنه التفت حكاية لما خوطبوا به للتوبيخ او انه ادعى لقبول المخاطب
الامر والنهى الواردين عليه وان جعل قراءة الخطاب على اضمار القول كما اختاره ابو البقاء واشار اليه
المص فى احتمال كونه خبرا فى معنى النهى فلا التفات ح وان لم يجعل تلك القراءة على اضمار القول ففيه التفات
وهذا فى صورة كونه بدلا او معمولا له او جواب قسم قوله والباقون وهم ابن كثير وحمزة والكسائى بالياء
لانهم اى بنى اسرائيل غيب اى غائبون لان الاسماء الظاهرة حكمها الغيبة وغيب بوزن نصر بضم الغين
وتشديد الياء او بفتح الغين وفتح الياء مخففا وانما رجح كون تقديره ان لا تعبدوا اذ حذف ان وجعل
مدخولها مرفوعا غير متعارف ولهذا احتاج الى التاييد بقول الشاعر مع ان كونه بدلا او معمولا له او جواب
قسم تكلف يحتاج الى تمحل وقد اشرنا الى بعض ذلك وايضا ينتفى المبالغة التى كانت فى كونه خبرا فى معنى النهى
وهذا قول الفراء واختاره وايده بوجوه ثلثة كما ذكره بقوله وهو ابلغ ويعضده قراءة لا تعبدوا وعطف

قولوا عليه وضعف باقي الاحتمالات لما ذكرنا ولم يتعرض كون لا تعبدون في محل النصب على الحال من بني اسرائيل
اما حال مقدرة اي اخذنا ميثاقهم مقدرين التوحيد ابدا ما عاشوا او حال مقارنة بمعنى اخذنا ميثاقهم
ملتزمين الاقامة على التوحيد قاله ابو البقاء وسبقه الى ذلك قطرب والمبرد ونقله صاحب اللباب لان مجيء الحال
من المضاف اليه انما يجوز في مواضع ليس هذا منها لكن يجوز مجيئها من المضاف اليه مطلقا فلو ذهب الى ذلك
واختار الحالية لكان اولى لسلامة المعنى وبالجملة في قوله تعالى لا تعبدون ثمانية احتمالات من الاعراب اكثرها
مذكور في البيضاوي ولم يتعرض الحالية وكون ان مفسرة على تقدير ان لا تعبدوا واحتمال كونه في محل النصب
بالقول المحذوف يحتمل الوجهين الاول ان ذلك القول المقدر حال اي قائلين لهم لا تعبدون الا الله والثاني
كون ذلك القول المقدر خبرا دون حال اي وقلنا لهم ذلك بالعطف قوله فيكون على تقدير القول يحتملهما
وعلى كلا التقديرين يكون خبرا في معنى النهي ففي كلامه ستة احتمالات فلا تغفل قوله وتحسنون عطفا على ان
لا تعبدوا ويجري فيه ما يجري في ان لا تعبدون من احتمالات ستة فالقصر على كونه بمعنى احسنوا من القصور
ومقتضى العطف ان يقدر بالتاء والياء ايضا لكن التقدير هنا بالخطاب قوله او احسنوا بناء على المختار
عنده من ان لا تعبدون اخبار في معنى النهي ولهذا اخره فح يكون عطف الانشاء على الانشاء لفظا ومعنى
فعلى الاول يكون عطف الانشاء معنى على مثلها على كونه اخبارا في معنى النهي والباقي من الاحتمالات فعليك
بالتأمل في توجيهه قوله عطف على الوالدين ومقيد بقيد احسانا والاحسان كما يعدى بالى كقوله تعالى واحسن
كما احسن الله اليك الاية وتقديم المعمول على احسانا لا للحصر بل للاهتمام والترغيب اليه وذي القربى غير الوالدين في الكثر
الاستعمال وافراد ذي لكون القربى مصدرا يغني عن الجمع والمراد بذي القربى وان اريد بالاحسان ايتاء المال
فالمراد بذي القربى المحاويج منهم والا فهو عام لهم ولغيرهم فقدم الاهم كالاهم فالوالدان يجب احسانهما
ثم الاقربون ثم اليتامى لضعفهم وزيادة الاحتياج الى الترحم قوله جمع يتيم والحكم شامل لليتيمة ايضا اما
تغليبا او بدلالة النص وهو في الانسان من لا اب له وفي سائر الحيوان ما لا ام له وقد يطلق اليتيم على البالغ
باعتبار ما كان مجازا لكن المراد هنا الصغير والصغيرة واصل معناه الانفراد وهو قليل ولا يقاس عليه وفي الجاربردي
وايامى ويتامى حملا على وجاعى وحباطى القرب ما بينهما من الوزن لان فيعلا وفعيلا لا يفارقان فعلا الا بزيادة
بالحمل عليه مع موافقتهما اياه في معنى الافة وقد قال اولا ان وجعا وحبطا جمعا على وجاعى وحباطى تشبيها
لفعل بفعلان لاشتراكهما كثيرا كصد وصديان وغرث وغرثان وعطش وعطشان وفعلان يجمع على فعالى
قوله ومسكين مفعيل من السكون اشارة الى ان الميم زائدة وهو اصح القولين من صيغ المبالغة للفاعل لكنه
على التشبيه كما قال كان الفقر اسكنه اي جعله ساكنا فهو من لا مال له والفقير من له مال دون النصاب والمختار
عنده عكسه صرح به في سورة الكهف وقولوا عطف على احسنوا المقدر او على تحسنون بمعنى احسنوا او على ان لا
تعبدون كما صرح به سابقا وعطف قولوا على ان لا تعبدون على سائر الاحتمالات وان كان من قبيل عطف الانشاء
على الاخبار لكنه يجوز ذلك العطف فيما له محل من الاعراب والى ذلك اشار المص بقوله ويعضده في الاحتمال
الاول للاشارة الى ان العطف جائز وان كان لا تعبدون باقيا على الخبرية قوله اي قولا حسنا اي اصله هكذا لكن

اريد المبالغة وسماه حسنا للمبالغة وعلى قراءة حسنا بفتحتين لا مبالغة فيه لانه صفة مشبهة وقيل هو
ايضا مصدر كحزن وحزن لكنه ليس بمشهور قوله وحسنى على المصدر اي لا على الوصف والا لوجب استعماله
باللام قال تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى وفيه رد على الزجاج لانه قال واما حسنى فغلط لا ينبغي ان
يقرأ نقل عن ابن عطية في قراءة من قرأ حسنى على وزن فعلى رده سيبويه لان افعل وفعلى لا يجيء الا معرفة
الا ان يزال عنها معنى التفضيل ويبقى مصدرا كالعقبى فذلك جائز وهو وجه القراءة بها انتهى ومراد ابن عطية من
قوله لان افعل وفعلى لا يجيء الا معرفة محمول على استعماله بدون لفظة من وبلا اضافة اي بدون الانضمام الى المفضل
عليه سواء كان الانضمام بمن او بالاضافة فانهما لا يستعملان الا معرفة والقرينة عليه كنار على جبل حيث
اشتهر بين الانام فضلا عن العلماء الاعلام ان افعل التفضيل يستعمل على احد ثلثة اوجه اما مضافا او بمن
او معرفا باللام فلا تخطئة الى حيان وغيره ابن عطية حيث قال لنا افعل فله استعمالات احدها ان يكون بمن
ظاهرة او مقدرة او مضافا الى نكرة فهذا يبقى نكرة والثاني ان يكون باللام فيكون معرفة وايضا قوله الا ان
يزال معنى التفضيل ليس مراده ان هذه اللفظة لفظة مؤنث ثم يزال منها التأنيث ويبقى على المصدرية
بل مراده انها يكون مصدرا كبشرى كما اشار اليه المص وهذا مراده والعجب من البحث الذي اوردوه ونقله
بعض المحشين قوله تخلو وارشاد لان المتكلم اذا تكلم بالرفق واللطف يسرع المخاطب الى القبول ولهذا
قال تعالى فقولا له قولا لينا الاية وقال تعالى خطابا لنبينا عليه السلام فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت
فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك الاية وفي بعض المواضع يكون القول الغليظ مؤديا الى الارشاد
والسداد فح يكون من جملة الرشاد لكنه لندرته لم يلتفت اليه وقيل ان المراد القول اللين وقال تعالى
ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك الاية وقيل لان المتكلم اما ان يتكلم من جهة نفسه فينبغي
ان لا يصدر عنه الا القول اللين الذي يقتضيه مكارم الاخلاق واما من جهة مخاطبه ينبغي ان لا يصدر عنه
الا ما يرشده الى طريق الحق سواء كان قولا غليظا او لينا حسبما يقتضيه حال المخاطب من الخساسة والشرف
فان العوام لا يتأثرون بالقول اللين واذا خوطبوا بالغليظ اخذتهم الانفة فلا يتم الارشاد وبهذا ظهر
ان قوله تعالى وقولا له قولا لينا الاية من القسم الذي يكون النظر فيه الى جهة المخاطب انتهى ولا يخفى
ما فيه اذ الارشاد انما يتحقق بالقول اللين دون الغليظ كما يدل عليه قوله عليه السلام اياك والعنف
الحديث مع ان قوله فان العوام الخ يشعر انسداد باب الارشاد في حق العوام قوله يريد بهما ما فرض له
اشار الى ان المقصود من هذه الاية تعداد قبائح اسلاف اليهود مما ينادي بعدم ايمان اخلافهم فلا يناسب
الطمع لايمانهم فعلم منه ان المراد بني اسرائيل عام لاسلافهم واخلافهم وسيجيء من المص ما يشعر بذلك وانما
حمل الصلوة والزكوة في قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة واركعوا الاية على صلوة المسلمين وزكوتهم
لان الخطاب هناك لمن كان موجودا في عهد الرسول عليه السلام قوله على طريق الالتفات لان بني اسرائيل
انما ذكروا بطريق الغيبة فعدل عنها الى الخطاب لنكتة معهودة ولمزيد التوبيخ والتشنيع كانه استحضرهم
ووبخهم وهذا ان خص الخطاب بالحاضرين واما الخطابات المذكورة بقوله لا تعبدون في حيز القول فهي من

اي ان قوله ثم توليتم عطف على اخذنا
ميثاق بني اسرائيل وهم غيب فالخطاب
هنا للالتفات

المحكي لا من الحكاية فلا يكون التفسيران في كلام واحد كذا قالوا لكن هذا ليس على اطلاقه لان قوله لا تعبدون
يحتمل البدلية وان يكون جوابا للقسم كما مر فلا يكون في حيز القول فالظاهر لا التفات هنا وانما الالتفات
في قوله لا تعبدون فيمن قرأ بالتاء نعم على قراءة لا يعبدون فيكون الالتفات هنا قوله ولعل الخطاب مع
الموجودين منهم الخ وهذا الكلام يشعر بانه حمل المص الخطاب اولا على اسلاف اليهود خاصة او على اخلاف
اليهود خاصة ثم جوز ان يكون الخطاب شاملا للموجودين وهم اخلافهم ومن قبلهم لكنه لم يقطع بكون الكلام اي هو الظاهر من كلامه
مسوقا لتعداد جنايته اباءهم فقال ولعل الخ اشارة الى ضعفه فح لا التفات فيه بل فيه التغليب وهو الظاهر
من كلامه واختاره اكثر المحشيين من المتأخرين وقال بعضهم ان المخاطبين لما دخلوا في بني اسرائيل كانوا
مذكورين بطريق الغيبة فذكرهم بعد ذلك بطريق الخطاب يكون التفاتا سواء اعتبر التغليب او لا انتهى
وهذا لا يلايم كلام المص اذ ما فهم من كلامه انه حمل بني اسرائيل في قوله تعالى واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل
على قدمائهم حيث قال يريد بها اي بالصلوة والزكوة ما فرض عليهم في ملتهم فيكون هذا شرحا لا يرضى
قائله نعم له وجه في الجملة لان ميثاق التوحيد مأخوذ منهم برمتهم لكن الكلام في حمل مراد المص فح يكون له
تغليب المخاطبين وهم الابناء على الغيب وهم الاباء ثم ان الامام ذكر ان في خطاب توليتم ثلثة وجوه
احدها ان يكون لاسلاف اليهود وثانيها لاخلافهم وثالثها ان خطاب توليتم للاسلاف وخطاب
انتم للاخلاف والظاهر من كلام المص عدم التفرقة بين خطاب توليتم وبين انتم قوله ورفضتموه
بيان ما هو المراد من اعراض الميثاق قوله قبل النسخ الخ فيه دليل صريح على ما قلنا ان مذاق المص تخصيص
الميثاق بقدماء اليهود اولا ثم اختيار التغليب هنا وان كان في اول كلامه ما يشعر خلافه اذ قوله ومن
اسلم كلا اعراض اذ الاعتبار بالخواتم لا سيما عند الاشعري فلا اشكال اصلا قوله قوم عادتكم الاعراض
لما كان اصل اعراضهم مستفادا من قوله تعالى ثم توليتم اول قوله وانتم معرضون بذلك تكثير الفائدة وان الجملة
ليست بحال بل اعتراض تذييلي كما جوز صاحب الكشاف ان يقع الاعتراض في اخر كلام واختاره المص
وكون الجملة اسمية دالة على الثبوت دلالة عقلية تقرر ذلك المعنى قال الراغب اذا اعتبر نا حال سالك المنهج
في ترك سلوكه فله حالتان احديهما ان يرجع عوده على بدئه وذلك هو التولي والثانية ان يترك المنهج
ويأخذ في عرض الطريق متخبطا وذلك هو الاعراض انتهى فالمتولي اقرب امرا من المعرض لان من ندم
على رجوعه سهل عليه العود الى سلوك المنهج والمعرض حيث ترك المنهج واخذ في عرض الطريق يحتاج
الى طلب منهجه فيعسر عليه العود اليه وهذا في غاية من الذم حيث جمعوا بين العود عن السلوك والاعراض
فعلم من هذا ان تفسير التولي بالاعراض بيان حاصل المعنى وان الكلام محمول على الاستعارة حيث شبه رفض
الميثاق بالاعراض والتولي في مطلق الاعراض فان الرفض اعراض وتولي معنوي فاستعير له لفظ المشبه به
ولما كان في الفعل والمشتق يكون استعارة تبعية قوله واصل الاعراض الخ هذا مأخوذ من كلام الراغب
كما عرفت والظاهر من كلامه حيث فسر التولي بالاعراض انهما مترادفان لكن التحقيق الفرق بينهما والتفسير
المذكور بيان حاصل المعنى لا تفسير المبنى قوله واصل الاعتراض الخ ثم استعير في رفض الشيء مطلقا

والمراد بالتغليب انه ليس ببعيد منكم لانه دين اباءكم

فيه رد لما زعم حيث قال واما الذين اسلموا من الذين كانوا معه فقد وجد منهم التولي والاعراض فلا وجه لاستثنائهم

سواء كان بعد الاتصاف به او قبله وشاع في ذلك حتى صار كالحقيقة والعرض بفتح العين مقابل الطول
قوله على نحو ما سبق في قوله تعالى لا تعبدون من التاويلات اعني اخبار في معنى النهي ومن كونه التفاتا
او تغليبا وجه الالتفات ظاهر اذ ذكر بنوا اسرائيل اولا بطريق الغيبة واما وجه التغليب فلان المراد باخذ الميثاق
هنا انزال التورية وقبولهم احكامها وهو مشترك بين السلف والخلف اي الحاضرين في زمنه عليه السلام
كذا حققه بعض الافاضل من المحشيين وهذا يؤيد ما ذكرنا في صحة بدلية لا تعبدون من الميثاق وفي صحة
كونه جوابا للقسم وهذا التوجيه جار بعينه في صحة بدلية لا تسفكون من الميثاق وكذا الكلام في قوله لا تخرجون
فتأمل حق التأمل لان كلامهم مضطرب في كون المراد ببني اسرائيل هم الاباء او الابناء او مجموعهما والمراد
بالميثاق انزال التورية او المأخوذ بالعقل وقد لخصنا المرام بعون الله الملك العلام قوله المراد به ان لا يتعرض
اي نهي ان يتعرض له على وجه قوله وانما جعل قتل الرجل الخ يعني ان ظاهره ليس بمراد اذ العاقل لا يقدم على
قتل نفسه حتى ينهى عنه فالكلام محمول على المجاز وعن هذا قال وانما جعل قوله لاتصاله اي اتصال الرجل
بذلك الغير او اتصال الغير بذلك الرجل فيكون المجاز في ضميركم فذكر ضميركم فاريد من يتصل بهم للملابسة
بينهما كما اطلق اسم زيد واريد به عمرو لملابسة بينهما بالاخوة ونحوها ثم نسب الى المخاطبين وهم الاسلاف
من اليهود واخلافهم ما نسب الى الغير وهو القتل ويحتمل ان يكون مجازا عقليا في اضافة الدماء الى ضميركم
وان يكون مجازا في الحذف اي لا تسفكون دماء امثالكم قوله او لانه يوجب قصاصا فيكون مجازا بطريق
ذكر المسبب وارادة السبب فيكون المجاز في لا تسفكون حيث اريد به ما هو سبب السفك اي لا تفعلوا
ما هو مؤدي الى سفك دمائكم والمعنى لا تسفكوا دماء غيركم فتقتلون بسبب ذلك قصاصا فجعل قتل الغير
قتل نفسه لتسببه ذلك القتل قتل نفسه واخره لانه ارتكاب المجاز قبل مساس الحاجة قوله وقيل
معناه لا ترتكبوا الخ فيكون ايضا مجازا بطريق ذكر المسبب وارادة السبب والفرق بينهما ان هذا عام
للقصاص وغيره كالارتداد بعد الايمان العياذ بالله تعالى والزناء مع الاحصان في صورة القتل وكقطع
الطريق في الاخراج وانما مرضه لمخالفته ما روى فيما سيأتي من ان بني قريظة كانوا خلفاء الاوس
وهذا ايضا وجه التمريض في الوجه الاتي اذ على هذين الوجهين لا يحسن الانتظام بين هذه الاية وبين
قوله تعالى ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم الاية اللهم الا ان يراد بهذا القول ما اريد بتلك الاية لكن السياق لا يلايم
ذلك المعنى قوله واخراجكم من دياركم هذا البيان لا بد منه في الوجه الاول لكن لظهوره لم يتعرض له قوله
او لا تفعلوا الخ يعني ذكر السفك اي القتل واريد سببه كما مر الاشارة اليه ما يرديكم اي يهلكم قوله ويصرفكم
عطف تفسير ليرديكم عن الحيوة الابدية وهي الحيوة الاخرة مع الدخول في الجنة العالية الباقية فانه القتل
في الحقيقة اي في نفس الامر والمراد بالحقيقة هنا ما يقابل المجاز عند اهل البلاغة بل ما يقابل المجاز عند ارباب
الشريعة فاطلاق القتل المعبر عنه بالسفك على هذا القتل مجاز لكونه مستعملا في المعنى الغير الموضوع له وكذا
الكلام في اخراج الديار قوله ولا تفترقوا اي لا تكتسبوا تفنن في البيان ما تمنعون بصيغة المجهول به
اي بالمعاصي التي من جملتها نقض العهد والاعراض عن التوحيد فانه اي ذلك المنع فالضمير للمنع المدلول عليه

اي المجاز المرسل اذ اطلاق اسم احد المتلابسين على الاخر مجاز مرسل مشهور ويمكن ان يجعل استعارة تشبيها للغير بنفسه في النسب والدين واثبت للنفس ما اثبت للغير تشبيها للاستعارة وهو غير شيع المجاز المرسل في الصورة الاولى ايضا

بقوله تمنعون الجلاء الحقيقي اى النفي والاخراج الحقيقي النفس الامرى لانه لانهاية له ولا انقطاع وفيه اشارة
الى ان الكفار لهم منزل في الجنة لو امنوا فاذا لم يؤمنوا ورث المؤمنون ذلك المنزل كما ورد في الحديث والى
ذلك اشير في مثل قوله تعالى تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقيا **قوله** بالميثاق مفعول اقررتم
والقرينة على تعيين المحذوف ما قبله والاقرار لتضمنه معنى الاعتراف عدى بالباء ولذا عطف عليه اعترفتم
وهذا مراد ما قيل ان الاقرار ضد الجحد ويتعدى بالباء قوله بلزومه اشارة الى المراد باعتراف الميثاق فان
مجرد الاقرار بدون الالتزام كلا ميثاق يعنى اخذ منكم الميثاق والتزمتموه واعترفتم بلزومه وتوثيقه
بذلك وهذا الاخذ والاعتراف بواسطة النبى بعد نزول التورية ونقضتم اياه بعد ذلك كما اشير اليه
بقوله ثم انتم هؤلاء **قوله** توكيد اى تثبيت لقوله ثم اقررتم فانه حال مؤكدة او تذييل للجملة الاولى
وهو تعقيب جملة بجملة تشتمل على معناها للتوكيد والغرض من التوكيد دفع احتمال انه تكلم بما يلزم
منه الاقرار لا نفس الاقرار فازيل ذلك الاحتمال بقوله وانتم تشهدون اى وانتم تشهدون على انفسكم
شهادة من يشهد على غيره فيتحقق كون المراد بالاقرار الاقرار نفسه اذ الاقرار الحقيقي الشهادة على
نفسه وللمبالغة في ذلك زيد انتم الموهم للاختصاص المقوى للحكم واختير صيغة الاستقبال في الشهادة
لانه استقبال بالنسبة الى الاقرار او لانه قصد به الاستمرار او لحكاية الحال الماضية ولكون الاقرار في الزمان
الماضي اختير الماضي فيه ولو كان معنى الاقرار ابقاء الامر على حاله اى ابقيتم هذا الميثاق ملتزما كما نقل
عن الترجاني لكان وانتم تشهدون تأسيسا لكن المتبادر من الاقرار ضد الجحود وهو الاعتراف كما اشار
اليه بقوله واعترفتم بلزومه وعن هذا جعله توكيدا واكتفى به اذ معنى الابقاء معنى مجازى له ولا داعى للعدول
عن الحقيقة الى المجاز فعلم من ذلك البيان ان عطف وانتم تشهدون غير صحيح لكمال الاتصال ولا الاعتراض
كما جعل وانتم معرضون اذ لا يحسن معنى وانتم قوم عادتكم الاعراض عن الوفاء بل المعنى على التقييد كما
عرفته وما يكون تقييدا لا يعتبر معنى العادة الا ان يريد المبالغة فيحسن اعتبار العادة مع كونه تقييدا
اذ معنى العادة متضمن لنفس الفعل وبهذا يحسن ذلك في التقييدات **قوله** وقيل وانتم ايها الموجودون
اى في عصر النبى عليه السلام وهم اخلافهم وفي الوجه الاول الخطاب للسلف والخلف جميعا بطريق التغليب
واما احتمال كونه خطابا للسلف فبعيد وان كان له وجه في الجملة كما مر توضيحه في توليتم لكن الرواية الاتية
لا تلايمه **قوله** فيكون اسناد الاقرار اليهم اى الى الموجودين الابناء مجازا عقليا نسب اليهم ما صدر
من ابائهم لرضائهم لذلك او لاشتهاره فيما بينهم ومثل هذا لا يسمى تغليبا فعلى هذا يكون وانتم
تشهدون من عطف الجملة على الجملة لانتفاء مانع العطف وهو كونه تأكيدا واما قوله ثم اقررتم فكلمة
ثم فيه لترتيب الخبر لا لترتيب المخبر عنه فهو عطف بهذا الطريق وقيل ثم هنا نزع بابهام افادة العطف و
التراخي والمعطوف عليه محذوف تقديره فقبلتم ثم اقررتم كذا نقل عن ابى البقاء ولا يخفى عليك
ان الاقرار مقدم على القتل الا ان يقال انه استبعاد لما ارتكبوه فح يكون مال قوله تعالى ثم انتم
هؤلاء تقتلون قيل ظاهر هذا الكلام انه تفريع على قوله وقيل فيكون اسناد الاقرار اليهم حقيقة على غير

هذا الوجه وفيه نظر اذ اسناد الاقرار الى الخلف مجاز في كلا الوجهين ويمكن الجواب بان الافعال المذكورة
كلها ماخوذة عن اسلافهم بواسطة موسى عليه السلام وعن الاخلاف بواسطة انبياء بنى اسرائيل
الداعين الى اليهودية بالتورية فان قبولهم احكامها ماخوذ منهم ايضا فيكون اسناد الافعال
المذكورة الى المخاطبين حقيقة وان كان في نفس الخطاب تغليب للاخلاف الحاضرين على الاسلاف
الغائبين كذا قيل وهذا بناء على ان احكام التورية غير منسوخة بالانجيل والاصح نسخها به كما صرح
المص في تفسير قوله تعالى ولاحل لكم بعض الذى حرم عليكم الاية وايضا فعلى هذا يكون اسناد الافعال
والاقرار الى الاخلاف حقيقة في كلا الوجهين وهو مخالف لكلام المص **قوله** استبعاد لما اتفق عليه
المفسرون على ان هذا الخطاب مختص بالاخلاف الحاضرين اذ هو مقتضى ما روى من ان قريظة كانوا
خلفاء لهم واما الخطابات الاول فهى تحتمل ان تكون للاسلاف على سبيل الالتفات او متناولة لها وللحاضرين
على طريق التغليب وهذا مختار المص وانما صح الاستبعاد من الحاضرين مع ان الميثاق واخويه من
اسلافهم لكونهم على سيرتهم وراضين بما صدر من ابائهم وعن هذا صح اسناد الاقرار اليهم مجازا
كما مر توضيحه والاستبعاد مستفاد من كلمة ثم على طريق الاستعارة التبعية قال الشيخ الرضى قد
يجئ ثم في الجمل لاستبعاد مضمون ما بعدها عن مضمون ما قبلها وعدم مناسبته له كما في قوله تعالى
ثم الذين كفروا بربهم يعدلون وهذا المعنى فرع التراخي ومجازه ولما ارتكبوه اى الاخلاف واسناد
الارتكاب اليهم حقيقة بعد الميثاق اى ميثاق ابائهم كما هو المختار او ميثاق اسلافهم واخلافهم
والاقرار به اى الاعتراف به او الابقاء على حاله والشهادة عليه اى على الاقرار تعديته بعلى لانها
تكون عليهم اذا لم يكن عاملا بمقتضاها **قوله** على معنى انتم ايها الموجودون بعد ذلك اى بعد الميثاق
والاقرار به وهذا معنى ثم ويفهم منه ان حمل ثم على التراخي الزماني وهو معنى حقيقي له صحيح هنا لكن
المقصود لتوبيخهم فلذا حمل ثم هنا على الاستبعاد لا لعدم امكان المعنى الحقيقي قوله الناقضون
اى الناقضون ميثاقهم والمبطلونه سواء كان الميثاق صادرا منهم حقيقة او مجازا واراد به التنبيه
على مغايرة ما هو المراد من هؤلاء لانتم اولا ثم صرح به ثانيا بقوله نزل تغير الصفة الخ قوله كقولك
انت ذلك الرجل توضيح له لكن لا حسن له لانه كلام غير منقول من الفصحاء وان صحته بناء على التنزيل
المذكور والمعنى نزل تغير الصفة وهى نقضهم الميثاق وابطاله بعد التزام العهد وقبوله فهم من
حيث اتصافهم بقبول الميثاق ذوات ومن حيث اتصافهم بنقض العهد ذوات اخر في الذهن مع
انهم متحدون في الخارج فتحقق شرط الحمل المواطأة وهو الاتحاد الخارجي والتغاير الذهني وهذا
هو الذى اراده صاحب الكشاف بقوله ثم انتم بعد ذلك هؤلاء المشاهدون يعنى انكم قوم اخرون
غير اولئك المقربين ولا يريد انهم اخرون في الخارج لانه ينافي الحمل المواطأة وكذا الكلام في قولك انت
ذاك كانه قدر في نفسه انه شخص اخر بحسب الذهن مع الاتحاد في الخارج **قوله** وعدهم له هذا دفع
لما يكاد ان يقال انه كيف يصح جعله في حال واحدة غائبا وحاضرا فاجاب بان ذلك الجعل بالاعتبار

بيان النكتة الحاصلة من اجتماع الغيبة
والخطاب في مادة واحدة بعد بيان
التغاير بينهما بالتغير لا بالتكرار
منه

جعلهم حاضرا بناء على ما اسند اليهم من الميثاق والاقرار به والشهادة عليه فلما علموا بذلك كانهم
شوهدوا بالابصار فاستعمل فيهم ضمير المخاطب الذى وضع لان يكون خطابا للمعين فخوطبوا بانتم
وجعلهم غيبا بتعبيرهم باسم الاشارة الذى هو غائب وان كان محسوسا مشاهدا باعتبار ما يحكى
عنهم من قوله تقتلون انفسكم ولما لم يعلموا بعد بهذه الاوصاف جعلوا غيبا حيث قال هؤلاء
اذ لا مقتضى لاعتبار حضورهم بالاوصاف التى لم تذكر بعد ولم يعلموا بها فاجتماع المتقابلين لكن
بالاعتبار حال الكلام فى حسنه ولهذه الدقيقة الرشيقة عدل عن مقتضى الظاهر وهو ان يقال ثم انتم
بعد ذلك التوكيد نقضتم العهد فتقتلون انفسكم وانما قال باعتبار ما يحكى مع انه قال اولا باعتبار
ما اسند اليهم للاشارة الى ان صيغة المضارع لحكاية الحال الماضية ويحتمل ان يكون للاستمرار اى قتلتم
انفسكم واستمررتم على ذلك تقتلون انفسكم والكلام فيه مثله فيما مر آنفا وفى قوله تعالى وتخرجون فريقا
الاية عدل عن تلك الاستعارة التى روعيت فى قوله تعالى ولا تخرجون انفسكم من دياركم تنبيها على حسن
اختيار المسلكين فى الموضعين وهذا اذا قيل ان المراد من قوله تعالى ولا تخرجون انفسكم من دياركم
اخراج الرجل غيره لكن جعل اخراج غيره اخراج نفسه لنكتة ذكرت فى جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه
واما ان اريد به حقيقته كما اذا ارتحل رجل عن دياره باختياره فهو مخرج نفسه عنها كما جنح اليه بعض
وجعل عدم تعرض المص لبيان ذلك لانه جعل قوله تعالى ولا تخرجون محمولا على حقيقته فلا تنبيه فيه
على المسلكين لكن هذا الاحتمال ضعيف جدا بل اكتفى ببيان التجوز فى احدهما عن بيانه عن الآخر كما هو
دأبه **قوله** اما حال من الخبر لانه طول بانكم تشارون حال كونكم تقتلون ابهموا اولا باسم الاشارة ثم فصل
ما ابهم بقوله تقتلون للتسجيل عليهم وتشهيرهم بنقض العهد وفسخ الاقرار وابطال الشهادة و
والافراط فى ذلك بالتظاهر بالاثم والعدوان والعامل فيها معنى الاشارة ويسمى عاملا معنويا لكونه
فى معنى الفعل وبه يكون ذو الحال نائب الفاعل كما اشرنا اليه نقل عن ابى حيان انه قال والمقصود من
حيث المعنى الاخبار بالحال **قوله** او بيان لهذه الجملة فكانه لما قيل ثم انتم هؤلاء قيل ما شاننا فاجيب
تقتلون الخ فى الجملة لا محل لها من الاعراب قدم الحالية اذ تقدير السؤال خلاف المتبادر ولو قيل ان كونها
حالا لا يخلو عن نظر اذ ليس الاشارة اليهم حال كونهم قاتلين ومخرجين قلنا القاتلية والمخرجية صفتان
قائمتان بذواتهم لكون المراد القتل والاخراج فى الماضى وصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية وللاستمرار
كما عرفت **قوله** وقيل هؤلاء تاكيد لانتم والمراد به مطلق التقوى بالمعنى اللغوى فلا يضره كون احدهما مخاطبا
والاخر غائبا ومرضه لان المتبادر التاكيد اللفظى او المعنوى وهذا ليس منهما والمعنى اللغوى غير ظاهر
الاستعمال والخبر اى خبر انتم هو الجملة واخبر الجملة ليتقوى الحكم **قوله** وقيل بمعنى الذين فهو مذهب البصريين
ان هؤلاء لا يكون بمنزلة الذين وان اجازه الكوفيون الا اذا وقع كلمة ذا بعد ما الاستفهامية فيكون
موصولة عند البصريين ايضا وبهذا ظهر ضعفه على انه يكون من قبيل انا الذى سمتنى امى حيدرة
حتى قال المازنى لولا اشتهار مورده وكثرته لرددته اى لولا يكون قول امير المؤمنين على رضى الله تعالى عنه

لرددته اذ حق العبارة انا الذى سمته امه حيدرة اى اسدا فكذا هنا حقه حين اعتبر موصولا ثم انتم هؤلاء
يقتلون بصيغة الغيبة اذ اسم الموصول غايب وصلته لا تكون الا غائبا دون المتكلم والخطاب وان
كان اسم الموصول عبارة عنهما وفى قوله تعالى ثم انتم هؤلاء سبقه اقوال والمص ذكر اقوال الثلثة وقيل
ان انتم ايضا مبتدأ وهؤلاء خبره ولكن بتاويل حذف مضاف اى ثم انتم مثل هؤلاء وتقتلون حال ايضا فى
الاشارة الى الغائبين وهم اسلافهم فلا يحتاج الى التاويل المذكور فى الوجه الاول وان نزل الغائب منزلة
الحاضر وقيل ان انتم خبر مقدم وهؤلاء مبتدأ مؤخر وهذا ضعيف جدا لان المبتدأ والخبر اذا استويا تعريفا
وتنكيرا وجب تقديم المبتدأ وقيل ان انتم مبتدأ وهؤلاء منادى حذف منه حرف النداء وتقتلون خبر المبتدأ
وهذا قول الفراء وجماعة واما البصريون فلا يجوزون الفصل بين المبتدأ والخبر بالنداء وقيل ان هؤلاء منصوب
على الاختصاص باضمار اعنى ويقتلون خبره واليه ذهب ابن كيسان وهذا لا يجوز لان النحويين قد نصوا على
ان الاختصاص لا يكون بالنكرات ولا اسم الاشارة كذا فى اللباب ولم يتعرض المص لهذه الوجوه لضعفها كما عرفت
قوله على التكثير اى على تكثير الفعل والقتل **قوله** او كليهما فانه لاشتماله على ضمير بهما يجوز ان يبين هيئتهما فانه
لما فهم معنى منه يتصف به المظاهر والمظاهر عليه فى صورة كونه حالا من احدهما يفهم منه ايضا معنى يتصف
المظاهر والمظاهر عليه جميعا والانكار مكابرة بل هذا مستفاد من بيان كونه حالا من الفاعل والمفعول لان
لفظة او لمنع الخلو فقط وله نظائر كثيرة والمعنى تخرجون فريقا حال كونكم متظاهرين عليهم بفتح الهاء وافراد
مظاهر ولا بعد فيه وقيل اى تخرجون فريقا حال استيلاء المظاهرة الكائنة بينكم على الفريق ولا يخفى ضعفه
قوله من الظهر الذى يبتنى القوة يقال لى ظهر بفتح الظاء اى معين وانما سمى الظهر الذى فى مقابلة البطن فى
الانسان وغيره لان قوام الانسان وغيره انما هو به بحذف احد التائين للتخفيف فهى اما الاولى كما هو الظاهر
لانها زائدة واما الثانية وهى تاء التفاعل لان التقل انما يتحقق به ومن هذا نشأ الاختلاف فى ذلك وقرأ الباقون
بادغام التاء فى الظاء وهو مختار المص **قوله** وتظهرون بتشديد الظاء والهاء من باب تفعل للمبالغة قوله
بمعنى تتظهرون اشارة اليه واما القراءة باظهارهما اى باظهار التاء والظاء اى تتظاهرون فعلى الاصل بلا حذف
ولا ادغام وطلها يرجع الى معنى المعاونة والتناصر من المظاهرة كان كل واحد منهم يسند ظهره الى الآخر لتقوى به فيكون له
كالظهر والى هذا التفصيل اشار المص بقوله من الظهر والاثم الذنب وجمعه آثام ويطلق على الفعل الذى يستحق
صاحبه الذم واللوم والعدوان التعدى بالظلم فهو اخص من الاثم فالعطف من عطف الخاص على العام قيل
فيه بيان نقضهم ميثاق القول للناس حسنا حيث تركوا الارشاد للظلمة واعانوهم على الظلم ويؤيد قوله
عليه السلام انصر اخاك ظالما او مظلوما فان النصرة للمظلوم ظاهر واما نصرة الظالم فيدفع ظلمه بالموعظة والقول اللين
او غير ذلك وفيه اشارة الى ان نقض الميثاق حاصل بذلك فاظلكم بارتكاب نفس المحرم ثم قال وفى قوله وان ياتوكم
اسارى تفادوهم بيان لرعايتهم ميثاق الاحسان بذى القربى والمساكين وهذا ليس فى شئ فى رعاية الميثاق
لان الايمان ببعض والكفر ببعض آخر كفر حقا مع انهم فعلوا ذلك اضطرارا بلا اختيار حيث جاؤهم اسيرين
وكانهم اضطروا الى الفداء ومثل هذا لا يعد من رعاية ميثاق الاحسان وايضا روى عن مجاهد انه قال تلخيص

في جميع اسماء الاشارة غير مختص بهؤلاء فانها تكون عند الكوفيين اسماء موصولة وقال ابو البقاء ان مذهب البصريين صح

هذه الاية انك ان وجدت في يد غيرك فديته وانت تقتله بيدك وتفعل به ما يدانى قتله وهو الاجلاء فوبخوا لاجل
ارتكابهم خلاف ما عاهدوا عليه لا بارتكاب هذه الامور الاربعة كلها **قوله** روى قال الطيبى النازلون بيثرب
فرقتان اليهود وهم بنو قريظة مصغرا والنضير كامير والمشركون وهم ايضا قبيلتان الاوس والخزرج
وكان بينهما محاربات وعداوة فاستحلف اوس قريظة والخزرج النضير لنصرتهم على صاحبهم ولم يكن بين اليهود
مخالفة ولا قتال وانما كانوا يقاتلون لاجل حلفائهم فكانوا اذا اسر من اليهود احد جمع كل من الفريقين
ما يفدوا به من المشركين فاذا كانوا من الحلفاء قتل اليهود بعضهم بعضا واخرجوهم من ديارهم وخربوها فاذا
وضعت الحرب اوزارها اعطوا فداء من اسر منهم فاذا قيل لهم في ذلك قالوا ان القتل والاخراج لاجل حلفائنا
وهو مخالف لما عهد في التورية ولذلك تفاديهم لانا امرنا به كما امر فاحلوا بعضا وحرموا بعضا انتهى فاذا
احلوا بعضا وحرموا بعضا فكانهم حرموا جميعا نظيره ان من عبد ربه وغيره فقد عبد غيره فان عبادة الله تعالى
مع عبادة غيره كلا عبادة كما صرح به المص في اواخر تفسير سورة المائدة **قوله** فاذا اقتتلا اى الاوس و
والخزرج عاون كل فريق من اليهود حلفاءه اى الحالفين لنصرتهم فاذا اسر احد من الفريقين اى من قريظة
او النضر جمعوا اى الفريقان مالا حتى يفدوه حتى يعطوا ذلك المال المجتمع فدية لخلاصه وقيل معناه ان يأتوكم
اسارى في ايدى الشياطين فيكون المراد بالاسارى معنى تتصدون لان يكون تفادوهم مجازا عن هذا التصدى
بجامع الانقاذ وهذا ضعيف اما اولا فلان فيه ارتكاب المجاز بلا داع واما ثانيا فلانه لا يلايم قوله افتؤمنون
ببعض الكتاب الاية واما ثالثا فلمخالفته الرواية المذكورة واسارى جمعه اى جمع اسرى كسكرى جمع
سكرى فاسارى وسكارى جمع الجمع **قوله** وقيل هو اى اسارى ايضا اى اسرى جمع اسير شبه بالكسلان
اذ الاسير كالكسلان محبوس عن كثير من تصرفه لكن ذلك الحبس بالاختيار في الكسلان لعادته وفي الاسير
بالاضطرار وجمع اى الاسير جمعه اى مثل جمع كسلان فقيل في جمعه اسارى كما قيل كسالى في جمع كسلان قيل
واعلم ان الاسير مأخوذ من الاسار وهو القد الذى يشد به المحمل فسمى اسيرا لانه يشد به وثاقا وهذا اكثرى
لا كلى وتفدوهم من الثلاثى بفتح التاء وتفادوهم بمعناه اذ المشاركة هنا غير متحقق ولا مراد وقوله في
تقرير الرواية حتى يفدوه اشارة الى ذلك واصل الفداء حفظ الشيء بما يبذله عنه صيانة له كذا في تفسير الكواشى
قوله متعلق بقوله وتخرجون لا بالجميع ما تقدم اذ ظاهر قوله اخراجهم يأبى عنه وقيل لانه يحتاج الى تكلف
ولعل التكلف هو تعميم الاخراج الى اخراج الوطن والى اخراج الروح عن الابدان فح لا يرام للتخصيص نكتة
بل يطلب النكتة لاعادة تحريم الاخراج بالمعنى الاعم وهى الاشارة الى شدة ذلك اما القتل فظاهر واما اجلاء الوطن
فلانه كالقتل او اشد منه كقوله تعالى والفتنة اشد من القتل اى النفى اشد من القتل على وجه لانه لا ينقطع شره
ولا المه الا بالموت بخلاف القتل والمبالغة في التحريم والزجر عنه والنكتة في تخصيص تحريم الاخراج عن وطنهم
دون القتل على ما اختاره المص للاهتمام بشانه لكونه مظنة المسامحة في امره لعدم خطره بالنسبة الى القتل ويؤيده
ان نفى الارض جزاء قطاع الطريق ان اقتصروا على الاخافة والقتل جزاؤهم ان افردوا بالقتل فالاشد
للاشد والاخف للاخف فعلم ان النفى اخف من القتل لكونه جزاء للاخف والجزاء من جنس العمل وقولهم

الاولى بمدينة بدل يثرب فان يثرب في الاصل علم المدينة ثم انه لما صار المدينة علما لها اغنى عن اطلاق يثرب

النفى اشد من القتل لانه لا ينقطع شره الا بالموت ضعيف لما مر من الدليل على اشدية القتل مع ان الوجدان
الصادق يشهد على كون النفى اهون من القتل قوله تعالى والفتنة اشد من القتل لا يدل على ذلك اذ
اذ المراد من الفتنة مجموع الشرك والاخراج لا الاخراج فقط كما سيجيء من المص وان زوال شره بالعود
الى دياره بالعفو او بغير ذلك ممكن كما هو مشاهد في اغلب الاوقات فالحصر المذكور ممنوع وعدم تداركهم القتل
والنفى بشيء سواء اذ المراد بالاخراج هو الاجلاء ولم ينقل عنهم تداركه بشيء كما لم ينقل عنهم تدارك القتل
بشيء من الدية او القصاص فلا يعرف وجه ما قيل من ان مساق الكلام لتوبيخهم على جناياتهم وتناقض
احوالهم معا وذلك مختص بصورة الاخراج فلهذا اكد الاخراج بالنص على تحريمه **قوله** وما بينهما اعتراض
اى قوله وان يأتوكم اسارى الاية اذ قوله فظاهرون حال من تتمة وتخرجون ونكتة الاعتراض هى
التوبيخ بانهم في هذا الصنع كالمناقض لانفسهم حيث اخرجوهم من ديارهم ثم خلصوا اسراهم
من ايدى الاعداء وهل هذا الا كالمناقض وعلى هذا قال تعالى افتؤمنون ببعض الكتاب الاية ثم
المراد بالتعلق كونه حالا فانها متعلقة بصاحبها فانه حال من فاعل تخرجون او مفعول له كالحال الاولى
واختيار الجملة الجملة الاسمية هنا والفعلية هناك مع كون فعله مضارعا اذ تحريم ذلك ثابت على الدوام
والظاهر على الاثم متجدد حسبما يقتضيه الحال واخرت هذه الحال ليناسب تفريع قوله افتؤمنون
وجمع الواو والضمير في الرابطة ههنا لان اتيان الواو في مثله واجب على ما اختاره الشيخ عبد القاهر **قوله**
والضمير للشان ومحرم خبره واخراجهم فاعل محرم او نائبه او محرم خبر مقدم واخراجهم مبتدأ مؤخر والجملة خبر
الضمير للشان **قوله** او مبهم اى لا يعتبر له مرجع واما ضمير الشان فمرجعه الشان فاتضح الفرق بينهما وايضا
تفسير ضمير المبهم يجوز ان يكون مفردا بخلاف ضمير الشان ولذا قال وتفسيره اخراجهم وهو بدله او بيان له
قوله او راجع الى ما دل عليه دلالة تضمنية واخراجهم المذكور بدل الكل من الكل او عطف بيان له ففى ضمير
هو وجوه ثلثة من الاعراب ارجحها اولها واردها اخرها افتؤمنون تقديره فاتؤمنون تفريع انكار
ايمان بعض الكتاب وكفر بعض اخر منه عطف على ما قبله تقتلون لا انكار التفريع ومنشأ الانكار كفرهم ببعض
والتفريق بين احكام الله تعالى ولما كان هذا انكارا للواقع لا للوقوع كان توبيخا لهم على التفريق المذكور
ويحتمل ان يكون الجملة معطوفة على محذوف مدخول لهمزة الاستفهام تقديره اتفرقون بين احكام الله تعالى
وميثاقكم فتؤمنون ببعض الكتاب الخ والمتعاطفان كلاهما منكران وروى محيى السنة عن السدى ان الله تعالى
اخذ العهد على بنى اسرائيل في التورية ان لا يقتل بعضهم بعضا ولا يخرج بعضهم من ديارهم وايما عبد
او امة وجدتموه من بنى اسرائيل فاشتروه بما قام من ثمنه واعتقوه انتهى فاتضح معنى قوله تعالى افتؤمنون
الاية فالعهد كان بثلثة اشياء ترك القتل وترك الاخراج ومفادات الاسارى فنقضوا عهدهم
فقتلوا واخرجوا لكنهم فعلوا المفادات واوفوا العهد فيه لكنه لا يعبأ به لكفرهم **قوله** يعنى الفداء اى المراد
ببعض الكتاب ما دل على الفداء المذكور وهم امنوا به وعملوا بمقتضاه وهو المراد بالايمان هنا لا التصديق
بلا عمل وصيغة المضارع هنا لحكاية الحال الماضية استحضارا لتلك الصورة البديعة حيث جمعوا الايمان

وانما لم يجعل معطوفا على تظاهرون لان الاول بيان هيئة فاعل الاخراج كما عبر

بالبعض والكفر ببعضه الاخر وهذا مما يتعجب ويستغرب منه وتقديم الايمان مع ان متعلقه مؤخر ذكرا لشرافته
في حد ذاته وعدم الاعتبار به نشأ من كفر بعضه فهو على طريق اللف والنشر الغير المرتب والمراد بالكتاب
التورية ولم ينبه عليه لظهوره فاللام للعهد **قوله** يعني حرمة المقاتلة والاجلاء بترك العمل بمقتضاه حيث
ارتكبوا القتل والاجلاء مع انهم معترفون بحرمتها عليهم فاطلاق الكفر عليه للتغليظ كما اطلق الكفر تغليظا
على من لم يحج في قوله تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين ونظائره كثيرة واما كون ذلك كفرا في شرعهم
فبعيد جدا ويؤيده ما ذكر في الكشاف من انه اذا قيل لهم كيف تقتلونهم ثم تفدونهم فيقولون امرنا
ان نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكنا نستحيي ان نذل حلفائنا فانه نص فيما ذكرناه فان انكار ذلك مع
دلالة التورية على ذلك وهم ممن امن بها بعيد في العقول الا ان يقال اصرارهم على القتال مع الاستحلال
كفر كشد الزنار في شرعنا فانه كفر مع ان فاعله ممن يؤمن بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وبهذا يجمع بين
ما في الكشاف وبين كونه كفرا حقيقيا وهذا الوجه هو الموافق لما بعده من الوعيد الشديد كما لا يخفى على
من له نظر سديد **قوله** كقتل قريظة كون قتل قريظة ذلا بالنسبة الى الباقين اذ لم ينقل استيصالهم او الى
ذراريهم ونسائهم او الى انفسهم بفعل مقدمات القتل اياهم فلا اشكال فلا حاجة الى حمل القتل على
معنى البلية فانه مع كونه خلاف الظاهر ومجازا على ما هو الظاهر مخالف للرواية فان الرواية قتل بني قريظة
واجلاء النضير الى اريحا واذرعات **قوله** واصل الخزي الخ اشار به الى ان اصله ذلك ثم استعمل فيما فيه ذل
كالقتل والسبي والاجلاء اما مجازا او حقيقة عرفية **قوله** ولذلك اي ولكون اصل الخزي ذل يستحيى منه
يستعمل الخزي في كل منهما اي في الذل الذي لا يستحيى منه والاستحياء الذي ليس منشأه ذل مجازا بطريق
اسم الكل على الجزء والمراد بغيرهم في قوله وضرب الجزية على غيرهم بنو قينقاع قبائل من اليهود وفي كلامه اشارة
الى انهم غير منحصرين في بني قريظة وبني النضير اذ منهم طائفة وهم بنو قينقاع بفتح القاف وتثليث
النون فهم لم يقتلوا ولم ينفوا لعدم نقض ميثاقهم بالقتل واجلاء الغير من ديارهم حتى يجازوا بمثل
افعالهم لكن لعدم ايمانهم وقبولهم الجزية ضرب عليهم الجزية وهذا ما فهم من كلام المص فلا غبار في بيانه
كما توهم والدنيا مأخوذة من دنا يدنو اي قرب سمي بها ضد الاخرة لسرعة زوالها وقربها منه او من الدناءة
سمي بها ما على الارض لدناءته لكن اذا وقعت وصفا للحيوة او السماء تكون وصفا بمعنى القربى او السفلى
واذا لم يقع وصفا فهي من الاسماء الغالبة قدم الكلام فيه في تفسير قوله تعالى وبالاخرة هم يوقنون وقدم
ذكر جزاء الدنيا لتقدمه على جزاء الاخرة **قوله** لان عصيانهم اشد لانهم كفروا ببعض الكتاب فيكون عذابهم
اشد انواع العذاب لان المفهوم من الاضافة لا اشد من عذاب الدنيا لكن كون عذابهم اشد انواع
العذاب بالنسبة الى بعض الكفرة فان عذاب المنافقين اشد من عذابهم صرح به في تفسير قوله تعالى
لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم ثم انه ان كان المراد اليهود المخصوصين المعلوم عند الله تعالى
وفاتهم على الكفر فالامر بين والا فهو عام خص منه البعض الذي اسلم منهم بعد ما كفروا ونقضوا العهد
لا يقال ان المنافقين داخلون في اليهود لانهم منهم لانا نقول ان المص صرح في سورة الحجر بمقابلة المنافقين

قال ابن عباس رض كان عادة بني قريظة القتل وعادة بني النضير الاخراج فلما غلب رسول الله عليه السلام اجلى بني النضير وقتل بني قريظة رجالهم واسر نساءهم واطفالهم انتهى يعني الجزاء من جنس العمل فجوزي كل من الفريقين بما فعله
منه

والا ما مر ادعى ان عذاب الدهري اشد من عذاب اليهود وهذا ان سلم فجوابه ما ذكر
منه

لليهود

لليهود وكون عذابهم في الدرك الاسفل الذي هو اشد الدركات عذابا على ان المنافقين ظهروا من المشركين
ايضا وان كان اكثرهم من اليهود ويدل على ما ذكرنا ايضا قوله هنا لان عصيانهم فانهم كفروا ببعض كتابهم
قوله تاكيد للوعيد كانه تذييل تشتمل معنا الجملة المتقدمة اذ المراد بهذا الخبر لازمه كناية وهو مؤاخذتهم
بمقتضى افعالهم وهو عين ما مر ولذا قال تاكيد له قوله بالمرصاد فيه تلميح الى قوله تعالى في سورة الفجر ان ربك
لبالمرصاد اي المكان الذي يترقب فيه الرصد مفعال من رصده كالميقات من وقته وهو تمثيل لارصاده
العصاة بالعقاب فهو استعارة تمثيلية فتوجه وكن على بصيرة **قوله** وقرأ عاصم في رواية المفضل وهي
شاذة كما قيل وبين وجهه بقوله لقوله منكم ووجه القراءة بالغيبة لقوله فما جزاء من يفعل وكذا الكلام في
قراءة يعملون بالتاء والياء فانه ايضا بناء على الاعتبارين والقراءة اولى لعمومه من يفعل ومن لم يفعل
اما من يفعل فظاهر واما عذاب من لم يفعل فلرضائهم وعدم منعهم مع القدرة على ذلك **قوله** اثروا الحيوة
الدنيا على الاخرة فيه اشارة الى ان اشتروا استعارة تبعية وان الباء داخل على المتروك اعتبر ثمنا وحاصله
ان الاشتراء استعمل هنا للرغبة عن الشيء طمعا في غيره وقد اشبع الكلام في تحقيق هذا المرام في تفسير
قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الاية والرد المراد في قوله يردون التعبير وان اريد به
الرجوع فح فيه اشارة الى انهم قبل ذلك مرة اخرى في اشد العذاب وهو في القبر وح يكون دليلا على عذاب
القبر ثم ان فيه بيان ان الدنيا مع انها دار تكليف قد يقع فيها الجزاء من الخزي والهوان وانه غير مكفر
لذنوبهم فان الكفر كما هو المختار هنا غير مكفر اصلا **قوله** ينقص الجزية في الدنيا لما ذكر عذابهم اولا في الدنيا
والاخرة وذكر عدم تخفيف عذابهم ثانيا حمل المص عدم التخفيف على عدمه في الدنيا والاخرة لرعاية التناسب
والاكثرون حملوه على نفي التخفيف والنصرة في الاخرة واختاره الامام الرازي ولكل وجه والاولى تخصيص المقال
في دار الانتقام والسؤال كقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس الى قوله ولا هم ينصرون اذ نفي
تخفيف عذاب الاخرة والنصرة اشد تهويلا واقوى تفريعا مع ان نفي تخفيف عذاب الدنيا والنصرة محل
نزاع اذ الكفار مغلوبون في اكثر الاوقات قال تعالى وتلك الايام نداولها بين الناس ولا هم ينصرون اعيد
لفظة لا للتنبيه على نفي كل منهما على الاستقلال وتقديم المسند اليه على الخبر الفعلي لتقوية الحكم ولرعاية الفواصل
واما القصر فلا يناسب المقام وان كان له وجه في الجملة في افادة المرام **قوله** بدفعهما عنه اشار الى ان النصرة
اخص من المعونة لان النصرة مختصة بدفع الضرر ولما كان الاية الكريمة في شان اليهود لا يرد الاشكال تخفيف
عذاب نحو ابي طالب حتى يحتاج الى الجواب بان عذابه المستحق خفيف بالنسبة الى من عذابهم ممن تعدى بالايذاء
والاستهزاء الشريعة والاستخفاف فقراء الموحدين او تخفيفه في القبر دون دار الخلود وما ذكر المص في سورة الزلزلة
من ان حسنة الكفار لعلها تؤثر في نقص العقاب ماول بمثل ما ذكرنا اذ بالحسنات يتفاوت مراتب كفرهم بالنسبة
الى من جمع الفسق والظلم وسائر المعاصي مع الكفر فعذابه اللائق خفيف بالنسبة الى ذلك الجامع بينهما والمصر
على ايذاء النبي عليه السلام وسائر المؤمنين الكرام فالتخفيف بالنسبة الى عذابهم اللايق بهم وبهذا يحصل
التوفيق بين النصوص الناطقة بعدم تخفيف عذابهم وبتخفيفه ويحتمل ان يكون عدم التخفيف كما والتخفيف

كيفا ولك ان تقول الاخبار المشعرة بالتخفيف اخبار واحد فلا يقاوم الايات الناطقة بعدم التخفيف
فلا نشتغل بالتوفيق المذكور ولقد اتينا موسى الكتاب هذا بيان بعض اخر من قبايحهم وجناية اسلافهم
او مع اخلافهم ان حمل تقتلون على العموم كما يبينه المص عليه وتصديره بالجملة القسمية اظهار
لكمال الاعتناء بشانها حيث قابلوا محسنيهم ومرشديهم بالاساءة الشنيعة والتكذيب والقتل وفسر
الكتاب بالتورية حملا لامه على العهد وقرينته ذكر موسى عليه السلام واما فيما سياتى فالمراد به
القران لقرينة دلت عليه كما ستطلع عليه ولذا ذكر منكرا والمراد بالرسل ما كانوا على شريعة موسى عليه السلام
الى بعثة عيسى عليه السلام وهم اربعة آلاف نبي في رواية او سبعون الفا في رواية اخرى والاولى
عدم التعيين لعدم تعلق الغرض بتعيين عددهم مع احتمال دخول من ليس منهم او خروج من هو
منهم **قوله** اى ارسلنا على اثره الرسل هذا حاصل معنى وقفينا من بعده الرسل اذ معناه واتبعنا الرسل
اياه في الارسال الى القوم للتبليغ وحاصله ما ذكره ومعنى تترى متتابعين واحدا بعد واحد واصله
وترى لانه من الوتر وهو الفرد فالتاء بدل من الواو كتاء تكلان والالف للتانيث لان الرسل جماعة
كذا بينه هناك **قوله** يقال قفاه من الثلاثى او من التفعيل كما هو الظاهر فقوله اذا اتبعه من الافتعال اى
اذا تبعه ولو قال هكذا لكان ابعد من الاشتباه وقفاه به اذا اتبعه اياه من التفعيل واتبعه من الافعال اشار
الى ان اصل الكلام وقفينا موسى بالرسل على ان يجعل مدخول الباء تابعا فحذف المفعول واقيم من بعده
مقامه ليفيد انهم جاؤا بعد انتقال موسى عليه السلام اذ الظاهر ان هرون عليه السلام غير داخل في تلك
الرسل ولو قيل انه داخل فيهم لكان من بعده محمولا على التغليب فاذا كان مجئ من بعده لهذه النكتة الانيقة
فلا وجه لما قيل اى جئنا من بعده بالرسل مقتفين اثره متبعين شريعته ولو اعتبار معنى جئنا على التضمين
لضاع قوله من بعده لان ارتكاب التضمين من فضول الكلام **قوله** من القفا اى هذا الفعل ماخوذ من
القفاء اذ الاشتقاق من الجوامد صحيح وان ابيت عنه فاعتبر الاخذ فانه عام وهو الاخذ من اصل بنوع
من التصرف وكذا الكلام نحو ذنبه من الذنب بفتحتين كذنبت الرطبة واعلم ان ذكر الرسل هنا يؤيد قول
ترادف الرسول والنبى ولا مجال لحمله على الاخص مطلقا من النبى هنا لكن الجمهور ذهبوا الى انه اخص مطلقا
من النبى فهم يقولون في مثل هنا مجاز باطلاق اسم الاخص على الاعم او انهم رسل بالمعنى اللغوى ولا يخفى
انه تكلف وقد كثر استعمال الرسل في معنى الانبياء في النظم الجليل **قوله** المعجزات في قدم هذا الاحتمال لان اطلاق
البينات على الانجيل خلاف الظاهر لكن لا بد من نكتة في الاخبار بانا اتينا موسى الكتاب واتينا عيسى المعجزات
ولعل النكتة انهم لم يؤمنوا بعيسى عليه السلام مع مشاهدتهم هذه المعجزات الباهرات والانجيل ليس
بمعجز والتوبيخ على عدم الايمان بعد مشاهدة تلك المعجزات اقوى تقريعا وابلغ تهديدا والاخبار بالمغيبات
كالاخبار بما يدخرون في بيوتهم ولما لم يكن عيسى عليه السلام من جملة المقتفين اثر موسى عليه السلام ولم يكن
متبعا لشريعته بل كان شريعته ناسخة لشريعة موسى عليه السلام خصه بالذكر قال بعض من الشراح في شرح
قوله عليه السلام ثلثة لهم اجران رجل من اهل الكتاب آمن بنبيه وامن بى الحديث اختلف في ان المراد

هو النصرانى او اليهودى ايضا والخلاف مبنى على ان النصرانية هل هى ناسخة لليهودية ام لا انتهى لكن الاصح
كونها ناسخة لليهودية صرح به المص في سورة آل عمران **قوله** وعيسى بالعبرية ايشوع قيل وفي الكشاف
بالسريانية انتهى ظاهره اعتراض عليه لعله من قبيل توافق اللغتين او المص اطلع عليه فقال هكذا
ردا عليه وقول قاموس عيسى عبرية او سريانية وجمعه عيسون بفتح السين وقد يضم وعيسيين
بفتحها وقد تكسر والنسبة اليه عيسى او عيسوى اصله بالعبرية يؤيد قول المص وان كان ظاهره ترديدا
فيه ايشوع بكسر الهمزة والمعجمة معرب معناه السيد او المبارك **قوله** ومريم بمعنى الخادم اى بالسريانية
لان امها نذرت لخدمة بيت المقدس كما سيجئ تفصيله في سورة ال عمران وهو بالعربية **قوله** من النساء
كالزير من الرجال اى الذى يكثر زيارة النساء ويحب مجالستهن ومحادثتهن لكثرة زيارتهن سمى زيرا والجمع
زيرة فهو اجوف واوى لا مهموز العين ومريم من النساء التى تحب مخالطة الرجال من غير فجور فتسمية ام
عيسى عليه السلام بالمريم من قبيل تسمية الهندى كافورا استعارة على سبيل التمليح والمراد بالهندى الاسود
والكافور هو الابيض **قوله** قال روبة في مطلع قصيدة يمدح بها ابا جعفر الدوانيقى وقيل مدح بها السفاح
تمامه ضليل اهواء الصبى مندمه ويروى تندمه اى لا جل زير ومريم اسم جنس ولذا جعل مضافا الى ضمير
راجع الى زير والضليل مبالغة الضال وتندمه فاعل على المجاز العقلى وتندمه اى تندم وصيغة التفعل للمبالغة
وقيل هو مرفوع بالابتداء خبره تندمه والجملة مقول القول والمعنى قلت له من كثرة ضلاله في اتباع الاهواء
كان مندم نفسه وموقعها في الندامة بالاخرة كانه يعاتبه على جراذيال البطالة ومغازلة النساء فعلى هذا
الجملة مقول القول وقيل مجرور صفة لزير ومقول القول قوله هل تعرف الربع المحيل رسمه عفت عوافيه وطال
قدمه المحيل الذى اتى عليه الحول وعفى المنزل بمعنى اندرس والعوافى جمع عاف وهو الدارس كذا قيل
قوله ووزنه مفعل لانه مشتق من رام يريم اذا فارق وبرح ولا يستعمل الا فى النفى فيكون مفعلا لا فعيلا
اذ لم يثبت فعيل لا صيغة ولا مادة وهى م ر م هذا هو الظاهر من كلام المص وقيل ثبت فعيل نادرا مثل
صهيد للصلب واسم موضع وهو بالصاد المهملة او الضاد المعجمة ومثل مدين على اصالة ميمه وقال ابن
جنى صهيد وعثير مصنوعان فلا دلالة فيهما على ثبوت فعيل في كلام العرب واما مدين فوزنه مفعل على ان
الميم زائدة وقال ابو البقاء مريم علم اعجمى ولو كان مشتقا من رام يريم كان بفتح الميم وسكون الياء
وقد جاء في الاعلام بفتح الياء نحو مدين على خلاف القياس انتهى اذ القياس اعلاله بنقل حركة الياء
الى الراء وقلبها الفا نحو مباع اصله مبيع وقول ابى البقاء ولو كان مشتقا من رام يريم كان بفتح الميم
وسكون الياء الاولى ان يقول بعده وقلب الياء الفا وبالجملة فيه تردد فمريم اما غير عربى او عربية العرب
بعد ما كان بمعنى الخادم او العابد ونقل لمعنى يناسبه كما مر من ان معناه من النساء التى تحب محادثة
الرجال فتسمية ام عيسى بالمريم لعدم محبتها الرجال ومحادثتها من قبيل تسمية الاسود ابيض تمليحا
كما مر **قوله** اى بالروح المقدسة اشار الى ان الاضافة لملابسة الوصفية اى من باب اضافة الموصوف الى
الصفة للمبالغة في الاختصاص اى لزيادة اختصاص الروح به لان من شان الصفة ان يكون منسوبة

الى الموصوف فاذا عكس باضافته اليها يزيد معنى الاختصاص كحاتم الجود باضافة الموصوف الى مبدا صفته
مبالغة في ثبوته له او اختصاصه به ولو اضافيا او ادعائيا اذ لا يشترط ان يكون حقيقيا فالاضافة معنوية
بعد تنكير العلم في كون الموصوف علما كحاتم الجود او بدونها كما نقل عن الشيخ الرضي والاول هو المعول اذ لا
وجه في اضافة العلم الى المعرفة في الاضافة المعنوية ولا الى النكرة ايضا لان في الاول تحصيل الحاصل وفي الثاني
طلب الادنى وهو التخصيص مع حصول الاعلى وهو التعريف فلا بد من تجريد المضاف بالاضافة المعنوية
من التعريف اذا كان معرفة وليس المعنى ان القدس والجود بمعنى المقدسة والجواد مبالغة كرجل عدل
والموصوف مضاف الى الصفة اذ يلزم ح اضافة الموصوف الى صفته مع بقاء المعنى المفاد بالتركيب الوصفي بحاله
وهو مردود لان لكل من هيئتي التركيب الوصفي والاضافي معنى اخر لا يقوم مقام الاخر واما بدون بقاء المعنى
المفاد بالتركيب الوصفي فيحسن تلك الاضافة اذ المشتق لما غير الى المبدأ و مأخذ الاشتقاق فات المعنى
المفاد بالتركيب الوصفي فيقال انه من باب اضافة الموصوف الى الصفة كما في العكس مثل جليل الذات اى
الذات الجليلة وحصول الصورة اى الصورة الحاصلة قوله واراد به جبريل عليه السلام لنزوله بالقران الذي هو
سبب الحيوة الحقيقية السرمدية تشبيها بالروح الذي هو سبب الحيوة الحسية المجازية والروح لا يؤنث
اذا اريد به جبريل عليه السلام وبمعناه المعروف يذكر ويؤنث قيل خص عيسى عليه السلام بذكر التأييد
بروح القدس لتكليم الناس في المهد وكهلا او لانه حفظ عن مس الشيطان حتى لم يقرب منه ولانه
تابعه اثنا عشر يهودي لقتله فدخله عليه السلام فرفعه جبريل مكانا عليا كذا نقل عن التيسير قيل اطبق اهل
التحقيق على ان الروح عبارة عن جواهر لطيفة بعضها متعلقة بالاجسام الانسانية وبعضها غير
متعلقة وهي اما نورية وهي الملائكة او نارية وهي الجن فظهر ان اطلاق الروح على جبريل بحسب
الحقيقة انتهى وهذا خلاف التحقيق فان الملائكة اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة
وهذا مذهب اكثر المسلمين وما ذكره مذهب الفلاسفة والمتفلسفة حيث قال المص في اوائل هذه
السورة الكريمة وزعم الحكماء انها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة ولا يصح توجيه
ما في القران العظيم باصطلاح الفلاسفة ومن تبعه من المتفلسفة على ان الراجح ان الروح مما
استأثره الله تعالى بعلمه وغاية علمنا به ان الروح عبارة عن الامر الذي يكون سببا للحيوة ما دام
في البدن واذا فارق عنه يحل الموت فيكون اطلاقه على جبريل على طريق الاستعارة قوله او روح
عيسى عليه السلام فيكون حقيقة لكن لا بد من نكتة في وصفه بها فبينها بوجوه ثلثة قوله لطهارته
عن مس الشيطان كما سيجي تفصيله في سورة آل عمران ولا شك ان طهارة الانسان عن مس الشيطان طهارة
لروحه ولذلك اضافها اى روح عيسى وفي بعض النسخ اضاف اى الروح فان الروح كما عرفت مما يذكر
ويؤنث اى نسب روح عيسى الى نفسه ع اى الى ذاته حيث قال وروح منه فهذا دليل اني يفيد العلم
بذلك والدليل اللمي ما ذكر اولا قوله او لانه لم تضمه الاصلاب اى اصلاب الرجال فانه لا اب له فلم يكن
في صلب رجل فاذا انتفى صلب واحد انتفى اصلاب الرجال من طرف الرجل واما ضم الاصلاب من

عفي زاده

ع ولو قال الى ذاته بدل الى نفسه
لكان احسن

طرف الام فتحقق فان مريم والدة عيسى عليه السلام في صلب الرجال وبواسطتها يكون عليه السلام
في صلبهم ولعل لهذا قال او لانه لم تضمه الاصلاب بصيغة الجمع والارحام اى ولم تضمه الارحام الطوامث
فالنفي راجع الى القيد الطوامث الحيض وفيه اشارة الى ان مريم لم تحض وهذا مخالف لما ذكره في سورة
مريم قيل قعدت في مشرقة للاغتسال من الحيض الخ ثم قال في تفسير محلة الاية وسنها ثلاثة عشر سنة
وقيل عشر سنين وقد حاضت حيضتين فههنا اشار الى رواية اخرى وعلى هذا اخر هذا الاحتمال وجمع
الارحام لمشاكلة الاصلاب والا فالرحم واحد ويحتمل الجمع للتعظيم او اللام للجنس فيضمحل معنى الجمعية
قوله او الانجيل هذا ان اريد بالبينات المعجزات الواضحة دون الانجيل كما هو الظاهر اطلق عليه الروح
استعارة لكونه سببا للحيوة الحقيقية الابدية كما اطلق على القران في قوله تعالى روحا من امرنا قوله
او اسم الله الاعظم الذي استأثره الله تعالى فلا يعلم الا من علمه الله تعالى فاطلاق الروح عليه استعارة
لانه كالروح في احياء الموتى ولذا قال كان يحيى به الموتى بالاسكان في جميع القران وسره ان ما هو
مضموم العين يجوز اسكانه للتخفيف قوله بما لا تحبه معنى لا تهوى ولذا قال هوى بالكسر اى من
باب علم اذا احب وهو بالفتح اى من باب ضرب اذا سقط بينه استطرادا منه ولما كان هنا من باب
علم فسره اولا بما لا تحبه اى بما لا تحبه حبا طبيعيا وفي نجي بما لا تهوى انفسكم دون بما لا تهويكم اشارة
الى ان نفس الانسان تحب المعاصي بالطبع الا من عصمه الله تعالى واشارة الى ان كلما جاءه الرسول
تجب على المكلف ان يحبه حبا شرعيا حتى يختار على نفسه ووالده وولده اجمعين واما الحب الطبيعي
فلا يلزم وان وجد فيكون علامة على كمال ايمانه وزيادة نور ايقانه لكن لا يتيسر لكل احد وبمثل هذا
وجه قوله عليه السلام لا يؤمن احدكم حتى اكون احب اليه من والده وولده والناس اجمعين قوله
ووسطت الهمزة الخ المراد بالفاء مدخول الفاء بواسطتها وما تعلقت به اى الفاء والمراد به قوله تعالى
ولقد اتينا موسى الكتاب الاية ومدخول الفاء معطوف عليه والهمزة توسطت بين المتعاطفين لها
لصدارته وتقدير الكلام فاكلما جاءكم رسول والاستفهام للانكار اى لانكار تعقيب ذلك بهذا لا
للتعقيب انكار ذلك بهذا اذ لا وجه له هنا ولما كان ذلك الانكار انكار الواقع وماله التوبيخ قال طاب الله ثراه
توبيخا لهم على تعقيبهم ذلك بهذا قوله وتعجيبا من شانهم بيان حاصل المعنى فان كل شيء يقع التوبيخ
عليه مما يتعجب منه وان قيل انه اشارة الى معنى اخر للاستفهام مجازي ايضا لزم الجمع بين المعنيين المجازيين
وهو جائز عند المص لكن الوجه الاول هو الاحسن المعول وقيل يعني ان قوله ولقد اتينا موسى الكتاب
سبب فكلما جاءكم مسبب ادخل الهمزة بين السبب والمسبب للتوبيخ والتعجيب على معنى ولقد اتينا
موسى الكتاب وانعمنا عليكم بكذا وكذا لتشكركم وللتلقي بالقبول فعكستم بان كذبتم انتهى وهو مآل
ما ذكرناه غير انه تعرض لبيان كون الفاء للسببية ولم يصرح كونه للتعقيب لاستلزامه التعقيب وان لم
يعكس وعادة الشيخين انهما يتعرضان لبيان اللطائف في مواضع شتى فلا اشكال بانه لم يتعرض لهذا
في قوله تعالى افتطمعون افتؤمنون افلا تعقلون مع انه هو الموضع اللائق ببيانه لذكره اولا قوله

ويحتمل ان يكون استينافا اى ابتداء كلام غير معطوف على ما قبله والفاء ح ليس للعطف على ما قبل الهمزة
بل للعطف على مقدر بعد الهمزة يفهم ذلك المقدر بمعونة المقام واستدعاء المرام والمعنى هنا اكفرتم
او اتبعتم الهوى المخالف للشرع فكلما جاءكم رسول الاية فيكون للتعقيب والانكار المستفاد من الهمزة
الداخلة على المقدر متوجه الى المتعاطفين معا دون المعطوف عليه فقط وهذا شايع فيما بين النحاة كما قيل
قال في المغنى الهمزة لكونها اصل ادوات الاستفهام لها تمام الصدر فاذا كانت في جملة معطوفة بالواو
او الفاء او ثم قدمت على العاطف تنبيها على اصالتها في التصدير واخواتها تتاخر عنه كما هو القياس نحو
فهل يهلك هذا مذهب سيبويه والجمهور وخالفهم جماعة منهم الزمخشري فزعموا ان الهمزة في محلها
الاصلي وان العطف على جملة مقدرة بينها وبين العاطف ورده بانه تقدير ما لا حاجة اليه وانه لا يتاتى
في كل موضع فعلم من هذا البيان ان الشايع فيما بين النحاة هو الاول والثاني اى العطف على مقدر
مذهب الزمخشري ومن تبعه وتقديم المص الاول يومى اليه لكن قال بعض المحشين ان الثاني هو
الشايع فيما بين النحاة وظاهره يخالف ما في مغنى اللبيب والوجه الاول مرجح هنا لافادة التوبيخ على
ما جعلوا سبب الايمان والشكر في الحقيقة سببا للكفر والاستكبار واما الثاني فلافادة التوبيخ على
جمع المتعاطفين وبين الاعتبارين بون بعيد ولهذا قدمه مع انه المذهب الجمهور وسيبويه **قوله**
عن الايمان الخ وهذا الاستكبار هو الكفر بالاتفاق قوله واتباع الرسل اى في الايتان بالفروع ولو تركه لكان له وجه
قوله والفاء اى الفاء في ففريقا للسببية داخلة على المسبب اذ استكبارهم سبب كفرهم وهو ظاهر فلذا
قدمه **قوله** او للتفصيل اى لتفصيل الجمل ان اريد بالاستكبار اظهار التكبر بفعل ما لا يليق او ان كان التكذيب
مترتبين على الاستكبار فالفاء للسببية وان كانا نوعين منه فللتفصيل والنكتة مبنية على الارادة لكن المص
لما فسر الاستكبار بالاستكبار عن الايمان حمل الفاء على السببية اولا ثم اشار الى جواز كونها للتفصيل واذا
كان للتفصيل يكون تفصيلا للنوعين الذى يدل عليهما استكبرتم اجمالا كقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال
رب الاية **قوله** كزكريا ويحيى عليهما السلام وفي قتل زكريا اختلاف **قوله** على حكاية الحال الماضية ومعنى حكاية
الحال الماضية عند النحاة ان القصة الماضية كانها عبر عنها في وقوعها بصيغة المضارع كما هو حقها ثم حكى تلك
الصيغة بعد مضيها كذا قاله مولانا سعدي في اواخر سورة النون **قوله** فان الامر اى القتل فظيع في نفسه
وقتل الانبياء مع اعتقاد القاتل انه بغير حق افظع واشنع فينبغي ان يستحضر صورته حتى يتعجب منه الناظرون
ويتحير منه العاقلون **قوله** ومراعاة للفواصل اى من جهة ان المضارع لكون اخره نونا يحصل به المراعاة للفواصل
دون الماضي ولم يرد ان التعبير عن الماضي بالمضارع لرعاية الفواصل حتى يرد ان التعبير عن الماضي بالمضارع
لرعاية الفاصلة مما لا يوجد في كتب العربية فعلم منه انه عطف على حكاية الحال الماضية ميلا الى المعنى فان قوله
على حكاية في قوة حكاية للحال الماضية وانما عطف على استحضارا على معنى انه اوثر حكاية الحال لامرين احدهما
معنوى وهو استحضار الصورة والاخر لفظي هو مراعاة الفواصل فهو جزء لعلة الايثار لا علة مستقلة
براسها فضعيف اما اولا فلان رعاية الفواصل كونه علة لحكاية الحال لا معنى له على انه لم يوجد في كتب العربية

وانما قال وظاهره لانه يمكن ان يكون مراده انه شايع بين النحاة غير مستنكر وان كان الاول اشد شيوعا منه لكن تعليله بقوله استشعار التوسط الهمزة بين المعطوف والمعطوف عليه ابقاء عن حكم الصدارة انتهى يابى عن هذا التوجيه

واما ثانيا فلان رعاية الفواصل في مثل هذا علة مستقلة على حيالها نعم ذكرها بالواو هنا وذكر الدلالة باو
يوهم ذلك لكن لا معنى له كما عرفته فالوجه في ايراد الواو هنا هو ان هذا بناء على كون المضارع في موضع
الماضي مثل الحكاية دون الدلالة فان المضارع حتى في معناه فناسب ذكرها بلفظه او والدلالة على الانفصال
قوله او للدلالة على انكم اى ذكر بلفظ المضارع للاستمرار في الازمنة الثلثة لا لانه للحال او الاستقبال فهو
مجاز ايضا ولما كان كونه لحكاية الحال الماضية مفيد الكمال شناعتهم ولكون تلك الحال اهم بمشاهدته
لغرابته وكمال شناعته قدمه ورجحه وايضا الدوران حول قتل غير قتل فيحتاج الى التمحل في صورة حمله على الاستمرار
وعن هذا قيل ففي قوله تقتلون تغليب لدخول محمد عليه السلام في هذا الفريق وليس مخصوصا به حتى
يصح من غير تغليب لان الفريق لا يحتمل التخصيص به وما ذكرناه غير ما قيل الظاهر ان مراد من قال فيه تغليب
هو انه غلب محمد عليه السلام المتوقع قتله في الحال او الاستقبال على الرسل المقتولين في الماضي فعبر بالصيغة
الدالة على الحال والاستقبال عن قتل المجموع فان ما ذكرناه هو ان القتل لم يقع قط بل وقع قصد القتل فالتمحل
في تعميم تقتلون الى القتل بالفعل والى قصد القتل وما ذكروه في تعميم القتل الى القتل في الماضي والى القتل في
المستقبل وهذا انما يتم انما وقع في المستقبل وليس كذلك **قوله** ولذلك سحر نحوه بين المص هذا في سورة
الفلق مفصلا وهو يؤدى الى القتل في الاكثر وسمتم له الشاة على ما روى ان امرأة من يهود خيبر سمت
شاة فاهدت الى النبي عليه السلام مشوية فتناولها وتناول الاصحاب ثم قال لا تاكلوها فانها مسمومة
اخبرت الشاة لى حتى روى ان ذلك السم ظهر اثره في كل سنة حتى كان سبب انتقاله لينال مرتبة
الشهادة هذا خلاصة ما روى والتفصيل في الشمائل وشرحه وينكشف منه ان الرسول عليه السلام
مقتولهم بالسم فلا حاجة الى التمحل المذكور لكن قيل ان من مات بتناول السم لا يعد مقتولا شرعا
وعرفا فلم يعتد به العلامتان مع انه فيما اختاره نكتة هي انهم عزموا على القتل ولم يقدروا عليه بالعصمة
الالهية وهذا جيد جدا فالتمحل المذكور ملتزم قطعا اعلم ان معنى قوله تعالى كتب الله لاغلبن انا ورسلي
الغلبة بالحجة لا اليد كما اشار اليه المص هناك فاضمحل الاشكال بقتل بعض الانبياء ويجوز ايضا باعتبار الغالب
فاندفع ايضا الاشكال المذكور وقالوا قلوبنا غلف بيان جناية اخرى ظاهره افتراء على انفسهم لكا
واستهزاء للحق كما ستعرفه **قوله** باغطية خلقية هذا كذب صريح وافتراء فصيح قوله ما جئت به خطاب
لرسول الله عليه السلام فالمراد بهم خلفاء اليهود فضمير قالوا راجع الى نوع اليهود من حيث وجوده
في ضمن ابنائهم فالغلف جمع اغلف وسكون اللام على الاصل كحمر في جمع احمر وهو ذو الغلفة الذى لم
يختن قوله ولا تفقه اى ولا تعلمه لعدم وصوله فهو عطف المعلول مستعار من الاغلف والجامع بينهما
المستورية مطلقا فكما ان الاغلف مستور موضع ختانه بالجلد كذلك هؤلاء مستورة قلوبهم بهيئة
مانعة عن وصول ما جاء به الرسول عليه السلام وتلك الهيئة اما خلقية وهو الوجه الاول حمل الاغطية
على الخلقية ليفيد المبالغة في عدم وصول ما جاء به في قلوبهم وهذا كقولهم قلوبنا في اكنة مما تدعونا
اليه ولان الاستعارة من الاغلف الذى لم يختن فالاولى ان يكون المستعار له مناسبا للمستعار منه

وهو زينب بنت الحارث امرأة سلام بن مشكم سمت الشاة بسم يقتل من ساعته بعد مشاورتها ساحر اليهود ورضاهم به واكثرت في الذراع والكتف فتناول رسول الله منها بلقمة وتناول بشر ايضا بلقمة ثم قال رسول الله عليه السلام ارفعوا ايديكم فان هذه الذراع تخبرني انها مسمومة وبهذا ظهر وجه نسبة السم الى طائفة مع ان المباشر هو المرأة

و ذلك بان يكون كلاهما خلقيين وكون كل مولود يولد على فطرة التمكن من النظر الصحيح المؤدى الى الحق بلا ينافى
ذلك لان ذلك ادعاؤهم على ما فهم من كلامهم حيث قالوا قلوبنا غلف وقد عرفت ان المستعار له والمستعار
منه متناسبان فى وجه التشبيه بان يكون كلا منهما خلقيين **قوله** وقيل اصله غلف بضم اللام جمع غلاف
بكسر الغين ككتاب وكتب فخفف بسكون اللام كما مر فى القدس والمعنى على تقدير كون اصله غلف
جمع غلاف انها اى قلوبهم اوعية العلوم لا تسمع اى تلك القلوب على الاسناد المجازى علما اى معلوما
من شانه تعلق العلم به ولا تعى اى لا تحفظ القلوب ما تقول فلو كان ما تقول حقا لحفظت القلوب
لكن التالى منتف وكذا المقدم فيكون قولهم قلوبنا غلف اشارة الى دليل على عدم حقية ما يقول على
زعمهم فالقائلون ح اخيارهم واشرارهم وكذا الكلام ايضا استعارة شبه قلوبهم بالغلاف فى مطلق
الظرفية فذكر اسم المشبه به واريد المشبه وهذا وجه ثان من الوجوه الثلثة **قوله** او نحن مستغنون
عن غيره اى كما ان الغلاف مستغن عن غير ما حل فيه من المظروف كذلك القلوب مستغنية عن غير ما
تحقق فيها من العلوم فيدخل ما يقوله الرسول دخولا اوليا فيعلم استغناؤها عنه بطريق ولهذه
المبالغة لم يقل عن قول تقوله مع انه مراده ولا يلاحظ فيه ان قلوبهم لا تعى ما يقوله الرسول فح لا يدل
هذا القول على شدة شكيمتهم فلذا اخر هذا الوجه الثالث من الوجوه الثلثة **قوله** رد لما قالوا اى
ليس الامر كما يزعمون من ان قلوبهم مغطاة باصل الخلقة بل هى فى اصل الفطرة غير مغطاة لكونها فطرت
للتمكن من قبول ولكن قلوبهم مختومة غير قابلة للحق بسبب خذلانهم الناشى عن كفرهم فبطل استعدادهم
بحسب الفطرة والحاصل ان قلوبهم مغشاة باغطية لكن لا لاجل ما زعموا من خلقت كذلك بل لسبب عارض
وقدم توضيحه فى درس ختم الله على قلوبهم وهذا ناظر الى الوجه الاول **قوله** او انها لم تاب اى ان اباء
القلوب واقع لكن لا لاجل خلل فيما يقوله الرسول كما ادعوه بل لان الله خذلهم اى ختم على قلوبهم واحدث
فى نفوسهم هيئة بحيث لا ينفذ فيها الحق ومنشأ احداث تلك الهيئة كفرهم وانهماكهم فى التقليد
واعراضهم عن النظر الصحيح فلا اشكال اصلا وهذا ناظر الى الوجه الثانى فى تفسير قلوبنا غلف واشار
فى الموضعين الى ان معنى اللعن الخذلان وعدم التوفيق قوله كما قال فاصمهم واعمى ابصارهم اشارة
الى ما ذكرناه من ان المراد بتغشية قلوبهم احداث هيئة مانعة عن نفوذ الحق وكذا المراد بالصم والعمى
احداث تلك الهيئة بحيث لا تجتلى بسببها الايات المنصوبة فى الانفس والافاق كما تجتليها اعين اهل
المستبصرين واسماعهم تكره عن استماع الحق وهذا معنى قوله فاصمهم واعمى ابصارهم **قوله** او انهم كفرة
ملعونون اى مخذولون مسلوب ادراكهم الحق واستماعه وابصاره واذا كان الامر كذلك فمن اين لهم
دعوى العلم مع انهم جاهلون مركبا لا يرجى زواله لا بعناية من الله تعالى قوله والاستغناء عنك اى
عما تقوله وتبلغه من العلم والحكم وهذا ناظر الى الوجه الثالث **قوله** فقليلا ما يؤمنون الفاء للسببية
فان خذلان الله تعالى سبب لذلك **قوله** فايمانا قليلا اى ان قليلا مفعول مطلق ليؤمنون بتقدير
موصوف قدم على عامله لرعاية الفاصلة قيل وانما لم يجعل من صفة الاحيان كما فى قوله تعالى قليلا ما تشكرون

لانهم

ح بل الظاهر ان يكون معناه ح ب
ان ما تقوله علم وحق لكن لا حاجة
لنا فيه اذ عندنا ما يكفينا

لانهم لم يؤمنوا قط وهذا مشكل اثباته الاولى لانهم لم يعرف ايمانهم الا ان يقال ان المراد بهم كفرة مخصوصون
علم الله تعالى انهم لا يؤمنون وهذا غير معلوم ايضا ولم يجعل ما نافية لان ما فى حيزها لا يتقدم عليها وجوز
كونها نافية ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وقتادة بناء على جواز تقدم ما فى حيزها عليها وهو مذهب الكوفيين
واما الاشكال بانه لو كان نافية لكان بمعنى لا يؤمنون قليلا فضلا عن كثير لكن ربما يوهم لا سيما مع التقديم
انهم لا يؤمنون قليلا بل كثيرا فبعيد غاية البعد لانه مع عدم مساعدة الاستعمال لا يلايم مقام الذم
اذ الكلام مسوق لبيان غاية جهالتهم واستقباح حالهم فلا مفهوم ح عند من يقول به فضلا
عن المنكرين فكيف يخطر بالبال فى نفى الايمان القليل الايمان الكثير فى تقرير مثالبهم ولذا مال الى كونها
نافية رئيس المفسرين واما المصدرية فلا مجال لها لاقتضائها رفع القليل بان يكون خبرا والمصدر
المعرف بالاضافة مبتدأ والتقدير فايمانهم قليل مع انه منصوب واما القول بان قليلا منصوب ح
بنزع الخافض اى ايمانا بقليل مما فى كتابكم فتكلف لا يحسن ارتكابه فى النظم الكريم ما لم يكن داع الى ذلك
قوله وهو ايمانهم ببعض الكتاب يعنى القلة كما مر فى قوله تعالى افتؤمنون ببعض الكتاب وهذا
يمنع كون ما نافية ايضا وانت تعلم ان هذا الايمان كلا ايمان فان حمل على الايمان بالمعنى اللغوى فايمانهم
متحقق لغة ومنتف شرعا فلا فائدة فى حمله عليه مع ان قوله تعالى اولئك هم الكافرون حقا بعد
حكاية قولهم نؤمن ببعض ونكفر ببعض يدل على ان المراد الايمان الشرعى ولو سلم انه الايمان اللغوى
فغير معتبر فى الشرع **قوله** وقيل اراد بالقلة العدم فان القلة عدم الكثرة فذكر المقيد اعنى عدم الكثرة
واريد مطلق العدم مجازا بعلاقة التقييد والاطلاق مرضه لانه خلاف الظاهر مع ان الحمل على حقيقة
المتبادرة ممكن كما عرفت على ان ايمانهم ببعض الكتاب متحقق وان لم يعبأ به والمتبادر من العدم
عدم الوقوع رأسا لا عدم الاعتداد به بعد وقوعه وعن ههنا اخبر الله تعالى بانهم يؤمنون ببعض
ويكفرون ببعض فلا وجه للحمل على العدم مطلقا ولو قيل ان ما ثبت لهم فى النظم الجليل الايمان اللغوى
وما نفى ههنا الايمان الشرعى فجوابه ان قوله تعالى ونكفر ببعض يأبى عن الحمل على المعنى اللغوى فتأمل
قوله يعنى القران لا التورية كما فى قوله ولقد اتينا موسى الكتاب وعن هذا نكر كتاب ههنا لعدم
كونه معلوما عندهم ويؤيد هذا ما ذكرناه ان المراد بضمير قالوا قلوبنا اخلافهم الموجودون فى زمن
الرسول عليه السلام **قوله** من كتابهم ومعنى كون القران مصدقا للكتب المتقدمة من حيث
انه نازل بحسب ما نعت فيها وغير ذلك مما فصل فى قوله تعالى وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم
الاية وعن هذا لم يجعل ما معهم مصدقا للكتاب وان كان يتبادر انه اقوى لالزامهم وتقريعهم
بانه كفروا به بعد ما عرفوا وايضا القران معجز دال باعجازه على انه من عند الله فاذا طابق ما قبله دل
على انه صدق قال تعالى فى سورة المائدة ومهيمنا عليه اى القران رقيبا على سائر الكتب المحفوظة
عن التغيير ويشهد لها بالثبات والصحة **قوله** لتخصصه بالوصف ولا يضره كون ذى الحال نكرة
لتخصصه بالوصف اذ لولاه لوجب تقديم الحال ولم يجعله حالا من الضمير المستتر فى من عند الله مع انه

وقيل التنكير للتعظيم وتربية التوصيف
فقوله من عند الله

اقرب لفظا ومعنى لكونه معرفة لان كونه مصدقا لما معهم غير مقيد لكونه من عند الله في اكثر المواضع فالتطابق
اولى واحسن وقيل بان تقييد المجيء بالحال انسب قوله وجواب لما محذوف تقديره استهانوا به
او بمجيئه او كفروا به وكذبوا فان المجيء المذكور سبب للتصديق به لكنهم لفسوق قلوبهم وانهماكهم في حب
الرياسة والمال وتقليدهم كان ذلك المجيء سببا لكفرهم وكسرها نتهم او انهم جعلوا ما هو سبب
في الحقيقة للايمان والفلاح سببا للكفر والخسران وفيه اشارة الى رد ما ذهب اليه الفراء من ان لما الثانية
مع جوابها جواب الاولى فان الفاء لا تقع في جواب لما مع انه ماض في افصح الكلام والى رد ما ذهب اليه
المبرد من ان كفروا جواب لما الاولى والثانية مكررة لطول الكلام فح يكون المراد بما عرفوا القران
ولا يخفى ان التاسيس اولى من التاكيد والى رد ما قيل انه جواب لهما فان كون الشيء الواحد جوابا لهما
مما لا نظير له وكانوا من قبل الاية وهذا مع ما عطف من قوله فلما جاءهم من الشرط والجزاء جملة معطوفة
على جملة لما جاءهم بعد تمامها والجامع ان الجملة الاولى تدل على سوء معاملتهم مع الكتاب الذي هو
مصدق لما معهم والجملة الثانية تدل على سوء معاملتهم مع الرسول الذي كانوا يستفتحون واليه
اي الى ما اختاره المص ذهب الاخفش والزجاج وعلى ما اختاره الفراء والمبرد يكون قوله وكانوا
من قبل الاية جملة حالية بتقدير قد اي كفروا هؤلاء المعاندون لما جاءهم الكتاب المصدق لما معهم
والحال انهم كانوا يستفتحون على الكفار بمن انزل عليه والكفر شنيع في نفسه وحال مقارنته لهذه الحال
اشنع واغرب قوله اي يستنصرون به اي بالنبي عليه السلام بقرينة قوله ويقولون اذا قاتلوهم اللهم
انصرنا بنبي آخر الزمان فالمرجع مذكور حكما لدلالة ذكر القران عليه صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يبعد
ان يرجع الضمير الى القران وان خالف ما ذكره المص فعلى هذا سين الاستفعال على حقيقته اذ المعنى
كما عرفت يطلبون من الله تعالى ان ينصرهم اشار اليه بقوله ويقولون اللهم انصرنا الخ قوله
او يفتحون عليهم الخ اشار هنا الى ان السين ليس للطلب بل للمبالغة والى ان الاستفتاح باق
على معنى الفتح وليس للنصرة كما في الاول لكن الفتح هنا بمعنى التعريف ولذا عطف عليه يعرفونهم عطف
تفسيري له وهو معنى مجازي له ايضا اذ اصل الفتح ازالة الاغلاق المحسوسة كفتح الباب ويستعمل
في غيره مجازا كفتح المشكلات وفتح القضية لفصلها ولذا قيل فتاح بمعنى الحاكم ويقال الفتح للظفر
لكونه مزيلا للموانع ولما كان هذا التعريف مزيلا لجهلهم يطلق عليه الفتح بجامع الازالة كما ان النصرة
مزيلة للموانع وشركة الاعداء وعلى هذا استعمل الفتح المزيل للاغلاق في النصرة قوله والاشعار
بان الفاعل الخ عطف على المبالغة عطف العلة على المعلول قوله بان الفاعل الخ الاولى بان الفاعل كانه
يسأل ذلك عن نفسه فالسائل والمسؤول عنه متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وفعل الشيء بعد
الطلب يكون اتقن من الفعل بلا تعب قبل وهو من باب التجريد جردوا من انفسهم اشخاصا وسألوهم
الفتح كقولهم استعجل اي طلب من نفسه العجلة وكلفها اياها والتغاير الاعتباري كاف في الطلب فلا حاجة
الى التجريد قوله من الحق اي النبي عليه السلام لا الكتاب اما اولا فلانه ذكر اولا فلو اريد به ذلك كان تاكيدا

والتاسيس

والتاسيس اولى من التاكيد وبهذا ضعف قول من قال ان كفروا به جواب لهما ولا الثانية تكرير
للاولى والجواب كفروا به واما ثانيا فلان ما عرفوا به في التورية هو نبي اخر الزمان لا القران كما اشار
اليه بقوله ويعرفونه انه نبيها الخ والتعريف بعد المعرفة وقوله حسدا الخ يؤيد ذلك اذ الكفر لاجل الحسد
انما يناسب بالنبي عليه السلام فمرجع الضمير في به راجع الى الحق المراد به الرسول عليه السلام وقيل
يستفتحون بمعنى يستخبرون عنه هل ولد مولود صفته كذا وكذا نقله الراغب وغيره فح استعماله بعلى
لتضمين معنى الاستفتاح اذ المعنى ح ان اليهود يسألون المشركين الفتح على المشركين اي يطلبون من
المشركين خبرا يفضي الى الفتح على المشركين ولم يتعرض له الشيخان لما عرفت من الاحتياج الى الضميمة ولم
يتعرض المص لوجه اخر ذكره في الكشاف وهو ان يكون السين على ظاهرها ويكون السائلون بعض اليهود
والمسؤولون البعض الاخر منهم يعني ان بعضهم كانوا يستنطقون البعض الاخر منهم بما يعرفونه
به المشركين لما فيه من الاحتياج الى تقدير قوله اي عليهم تمهيد لقوله اي بالمظهر الخ قوله للدلالة على انهم
لعنوا الكفرهم ولو اضمر لا يفهم ذلك فان الضمير يدل على الذات فقط بلا تعرض الصفة هنا اذا حمل اللام
في الكافرين على العهد والى ذلك اشار بقوله فيكون اللام للعهد بالفاء السببية قوله ويجوز ان يكون لح
للجنس فلا يكون من باب وضع المظهر موضع المضمر بل يكون على مقتضى الظاهر وانما رجح الاول لتقدم
ذكر اليهود فكونهم مرادين من الكافرين هو المناسب لسوق الكلام قوله ويدخلون فيهم الخ لما عرفت
من انهم هم المقصودون بالسوق ولذا قال لان الكلام فيهم ولو لم يلاحظ ذلك لفات ارتباط الكلام
بما قبله ونقل عن الطيبي انه كناية ايمائية لان اللعنة اذا اشتملت على الكافرين كلهم لزم كون اليهود كلهم
ملعونين لان كفرهم اشد من كفر غيرهم فذكر الملزوم واريد اللازم فح يكون المراد بقوله ويدخلون دخولا
اوليا انهم هم المرادون من لفظ الكافرين لا انهم داخلون في الارادة ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف
لان المراد من اليهود هنا الكافرون المجاهرون والمنافقون منهم ومن غيرهم اشد كفرا من سائر الكافرين
فقوله لان كفرهم اشد الخ ضعيف فلا يتم ما ذكره من الكناية الايمائية فانها بناء على ان كفرهم اشد
من كفر غيرهم وقد بان خلافه ولان المراد من الدخول انهم داخلون في الارادة دخولا اوليا وبهذا
القدر يحصل الارتباط فاي باعث دعي الى الحمل على الكناية الايمائية وما ذكروه من ان فيه مبالغة حيث
اشتملت على دعوى ان الجنس كان كله متحقق فيهم لشدة شكيمتهم وفرط قسوة قلوبهم فيعارض ان فيه
اخراج الكلام عن ظاهره بالمرة اذ الدخول فيهم كالنص في البعضية بمقتضى لفظة في وايضا يقتضي قوله دخولا
اوليا ان غيرهم يدخلون دخولا ثانيا ومثل هذا في الكنايات غير متعارف وان اخرجت الالفاظ فيها عن ظاهرها
وايضا يلزم منه ان كل ما اتى المظهر موضع المضمر اذا حمل لامه على الجنس يحمل على الكناية الايمائية والتزامه
خارج عن الانصاف وميل الى الاعتساف فان قيل ما الفرق بين معنى العهد والجنس فالجواب ان المراد
من اللفظ في الاول هو اليهود خاصة وفي الثاني هو جنس الكافرين الشامل لهم ولغيرهم لكنه اريد به اليهود
كناية والقول بان الاصل في اللام العهد ولا يعدل عنه متى امكن فلا وجه هنا لحملها على الجنس مدفوع بان المبالغة

ع ولما كان ظاهر كلامه ان المطلق منصرف الى الفرد الكامل قال الكافر المطلق ينصرف الى اليهود لكونهم افرادا قوية في الكفر اجيب بان المنافقين اشد منهم فلا يكون اليهود المجاهرين كفرهم مرادين من الكافرين بادعاء انهم اشد في الكفر من سواهم منه

الحاصلة من الجنس يعارض اصالة العهد ولما كان المراد من الجنس شاملا للجنس لما اريد من العهد على ما هو
الظاهر حسن تفريع الجنس على ما قبله بالفاء ولو قيل بالكناية لكان امر التفريع اظهر حيث اريد بهم اليهود
فقط كالعهد قوله ما نكرة اشارة الى رد ما ذهب بعضهم الى ان ما موصولة بمعنى الذى فاعله واشتروا به
صلته وان يكفروا به هو المخصوص بالذم وجه الرد هو ان وقوع الذى مصرحا به فاعلا لبئس ونعم قليل نادر
والى رد ما قيل ان ما مصدرية تقديره بئس اشتراؤهم وهو المخصوص بالذم وفاعله مضمر والتمييز محذوف
وهو شئ لان حذف التمييز فى مثله غير شايع قوله بمعنى شئ لا حاجة اليه بعد قوله ما نكرة والى رد ما ذهب اليه
سيبويه من ان ما فى محل رفع وهى فاعل بئس وهى معرفة تامة بمعنى الشئ والمخصوص محذوف اى شئ
اشتروا او ذهب الكسائى الى ان ما تمييز وبعدها ما اخرى موصولة مقدرة واشتروا صلته والتقدير بئس
شيئا الذى اشتروا وان يكفروا خبر مبتدأ مقدر وضعفه ظاهر لارتكاب تقدير من غير داع قوله مميز لفاعل
بئس لكونه مبهما ليس له مرجع واشتروا صفته اى المخصصة لان الشئ عام للمقصود وغيره واشتروا
صفة تخصصه والنكرة فى الاثبات قد تعم او صفة موضحة لان الصفة التى ترفع الاحتمال تسمى موضحة
عند ارباب المعانى ولو نكرة كما ان الصفة التى تعلل الاشتراك تسمى عندهم مخصصة ولو معرفة قوله
ومعناه باعوا اى باعوا انفسهم لانهم بذلوا انفسهم بالكفر فى الماضى فجعلوا انفسهم مبيعة وكفرهم
ثمنا فاستبدلوها بالكفر وتركوا انفسهم واخذوا بدلها الكفر وهذا متحقق منهم غير محتاج الى التأويل
كما فى معنى شروا ولما كان الاشتراء من الاضداد حمله اولا على البيع لانه الظاهر الغير المحتاج الى التأويل
وثانيا حمل على الشراء ولما لم يكن الشراء متحققا فى نفس الامر حاول الى التأويل فقال بحسب ظنهم الفاسد
فانهم الضايعون انفسهم بالقائهم الشقاء المؤبد لا المخلصون انفسهم من العذاب وهو معنى الشراء
هنا وعلى التوجيهين الكلام محمول على الاستعارة وتمام الكلام فى تفسير قوله تعالى اولئك الذين اشتروا
الضلالة بالهدى الا ان انفسهم ذكرت هنا بدل الهدى على تقدير كونه بمعنى باعوا او بدل الضلالة
على تقدير كونه بمعنى شروا فتأمل فى توجيه الاستعارة وكن على البصيرة قوله هو المخصوص بالذم وكون
ان يكفروا مخصوصا بالذم مع كون اشتروا ماضيا بناء على انه لحكاية الحال الماضية استحضارا لفعلهم الشنيع
او على انها للاستمرار قوله طلبا كما قدم معنى الطلب لانه اصل معنى البغى الظاهر ان الطالبين له بعضهم الاحبار والباقى
راضون به فاسند الى الجميع مجازا عقليا قوله وحسدا اى او حسدا يدل عليه قوله لان ينزل او حسدوه
بلفظة او الفاصلة وهو علة اى علة حصولية دون اشتروا للفصل اى لفصل المخصوص بالذم فانه اجنبى
بالنسبة الى اشتروا وان لم يكن اجنبيا بالنسبة الى بئس واما القول بانه علة لاشتروا كما ذهب اليه
صاحب الكشاف اذ المعنى على ذم الكفر الذى اوثر على الايمان بغيا لا على ذم الكفر المعلل بالبغى انتهى
فليس بشئ اذ هو تحكم فلذا جعل المانع الفصل ولم يلتفت الى هذا والقول بانه وان ادعاه الى القطع
عن ان يكفروا ان يكون المذموم هو الكفر مطلقا لا الكفر المقيد مدفوع بان الكفر لا يخلو عن ذلك البغى
فى نفس الامر سواء كان لوحظ او لم يلاحظ وقد يقال ليس الفصل بالاجنبى لان المخصوص بالذم على

ص لكن اكثر ارباب الحواشى ذهبوا الى ان
الحسد تفسير للبغى اذ البغى والطلب
ان تعلق بزوال النعمة عن الغير
فحسد وان تعلق التجاوز على الغير
فهو ظلم وان تعلق بالزنا فهو
فجور ﺔ اجيد لكن قوله
الآتى او حسدوه
لا يلايمه

المختار خبر المبتدأ المحذوف والجملة جواب للسؤال عن فاعل بئس فيكون الفصل بين المعلول وعلته
بما هو بيان للمطول بما هو معلول ولا امتناع به انتهى وانت خبير بانه كون الفصل بالاجنبى على تقدير
كون المخصوص بالذم كافيا فيما اختاره المص قوله بالتخفيف اى من الانزال والفرق بين الانزال
والتنزيل قد مر بيانه فى قوله تعالى والذين يؤمنون الآية قوله يعنى الوحى اى الموحى اذ المنزل هو الموحى
لا الوحى بالمعنى المصدرى وفيه اشارة الى ان النبوة غير مكتسبة بل فضل الله تعالى ولفظة من بيانية
لمقدر اى ان ينزل الله شيئا وهو فضل الوحى ويحتمل الابتدائية لو اريد بالفضل التفضل ويحتمل التبعيض
اذ الوحى بعض من فضله تعالى فالذى طلبوه مع انه ليس لهم هو الوحى والنبوة واذا كان المعنى
حسدوه على ان ينزل الله فالمحذوف الجار هو على وكونه هو اللام على تقدير كون المعنى طلبا لان
ينزل الله من فضله ومآل حسدهم على ان ينزل الله الحسد على المنزل عليه وتقدير اللام فى ان ينزل
مرة ثم تقدير على مرة يؤيد ما ذكرناه من الطلب معنى والحسد معنى اخر لا عطف تفسير له قوله على من
اختاره بالرسالة لاحرازهم الفضائل النفسانية والكمال القدسية فالله اعلم حيث يجعل رسالته
وهم المستأهلون لتحمل اعباء الرسالة وهؤلاء الضالون المضلون يطلبون ذلك المنصب العظيم فانى
لهم ذلك مع طغيانهم الجسيم قوله للكفر والحسد اى الغضب الاول لحسدهم بما انزل الله مع علمهم فانهم
والغضب الثانى لكفرهم على من هو افضل الخلق وهو نبى اخر الزمان المبعوث بالقران ففى كلامه اشارة
الى ان قوله على من يشاء من عباده كناية عن الموصوف بالصفة للتفخيم والى ان النبوة مجرد فضل من
الله تعالى غير مكتسب واما كونه عليه السلام افضل الخلق فثابت بدليل اخر ولا دلالة هنا عليه وانما تعرض
لذلك البيان فرط قبح حسدهم حيث كان على افضل جميع الكائنات وفيه تنبيه ايضا على ان الحسد
فى الحقيقة على المنزل عليه وان كان فى الظاهر على التنزيل او الانزال كما ذكرناه آنفا قوله وقيل لكفرهم
اى تضاعف الغضب ليس للكفر والحسد بل للكفر تضاعف بكفرهم بمحمد عليه السلام بعد كفر عيسى عليه السلام
او الكفر بمحمد عليه السلام بعد كفرهم بقولهم عزير ابن الله فالغضب الاول لكفرهم بمحمد عليه السلام والغضب
الثانى لكفرهم عيسى عليه السلام او لكفرهم بقولهم عزير ابن الله مرضه لانه لا يلايم ما قبله مع ان الفاء
التفريعية فى فباؤا كالنص على الوجه الاول اذ المعنى واذا كان الامر كذلك فباؤا اى فصاروا احقاء
بغضب متضاعف لانهم كفروا بافضل الخلق وحسدوا عليه واما الوجه الاخر فلا مساس له بالتفريع
الا ان يقال ان اعتبار كفرهم بنبى اخر الزمان كاف فى التفريع ولا يلزم مدخلية كل ما ذكر فى حيز التفريع
فى التفريع وقد مر نظيره فى بعض المواضع لكن هذا يفيد الصحة ولا يرفع الضعف وللكافرين اللام
اما للعهد اى لليهود ولكفرهم المضاعف او للجنس فيدخلون فيه دخولا اوليا وقد مر الكلام فيه فتذكر
قوله يراد به اذلالهم وتحقيرهم قوله يراد به اشارة الى ان اسناد المهين الى العذاب من قبيل اسناد
الفعل الى سببه قوله بخلاف عذاب العاصى من المؤمن اللاهى فانه طهرة اى فان العذاب سبب كونه
طاهرا من دنس الذنوب حتى اذا طهر ولم يبق ذنب بسبب الاحراق او بالعفو والشفاعة اخرج من دار

ﻫ فيدل وانبئا صيغة التفعيل بينهما للاخبار
بتجدد وتغييرهم حسب تجدد الانزال ونجمه
حسب كثرة انتهى وفى قراءة التخفيف
يعتبر ذلك ايضا اذ توافق القرائتين معنى
احسن واولى مع ان الانزال يعم التدريج
والدفعى

ع فان الكفر تكذيب على الله ورسوله فالتكبر فى يوم القيام
محضرون صاغرون عذابهم للتحقير يعلوهم فى الدنيا

ﻫ هو اسم فاعل من اهون
اصله مهون فاعل فصار
مهين

الانتقام الى دار الكرامة والانعام وهذا مستفاد من تقديم الخبر على النكرة الموصوفة المقتضى للاختصاص
فيفيد ان عذاب الفساق من الموحدين ليس بمهين ومثل هذا لا يسمى بمفهوم المخالفة واذا قيل لهم
امنوا فعل وفاعل والجملة فى محل رفع لقيامها مقام الفاعل لانه المقول فى المعنى واختاره الزمخشرى
والتقدير واذا قيل هذا الكلام وهذا اللفظ وهو من باب الاسناد اللفظى فيندفع به اشكال ابى البقاء
بان الجملة لا تكون فاعلة فالفاعل فى مثل هذا محذوف اى واذا قيل لهم قول سديد والجملة بعده مفسرة
لهذه فلا محل لها من الاعراب وجه الاندفاع ان المعنى هذا اللفظ مرادا به معناه **قوله** يعم الكتب المنزلة
باسرها وفى المعالم يعنى القران ولم يرض به المص حيث قال يعم الكتب الفظة ما بمعنى الذى يفيد العموم لكن لا
لان ما للعموم مطلقا بل بالنظر الى علة الحكم لانه تعالى امرهم ان يؤمنوا بما انزل الله فلما امنوا بالبعض دون
البعض ذمهم على ذلك فلولا العموم لما حسن هذا الذم وفيه نظر اذ الذم على ايمان بعض التورية يعنى الفداء
دون البعض وحرمة القتل والاجلاء كما صرح به فيما مر دون ايمان بعض الكتب وكفر بعض اخر منها وان
استلزمه ذلك الا ان قولهم نؤمن بما انزل علينا الاية يدل على ذلك وما فى المعالم له وجه والمص حمل
قوله وهو الحق على القران مع ان المراد به ما وراء التورية ففى كلامه نوع خدشة قالوا نؤمن بما انزل
علينا اى انهم لكمال عنادهم او لفرط حسدهم وانهماكهم فى التقليد بدلوا ما قيل لهم من الايمان بجميع
ما انزل الله فقالوا نؤمن بما انزل علينا ونكفر ببعض وهو ما وراء المنزل عليهم اظهارا لتمردهم لكن لم
ينقل عنهم كفرهم بما وراءه بل قيد بذلك ايمانهم بالتورية لرد قولهم نؤمن بان هذا القول مقارن بشاهد
يدل على بطلانه ولهذا قال ويكفرون حال من الضمير فى قالوا ولم يجعله معطوفا على ما قبله ولا استينافا
كما اختاره بعضهم لان الحال ادخل فى الرد كما عرفت ثم كون المضارع المثبت حالا بالواو مختار صاحب
الكشاف والجمهور يأولونه بالجملة الاسمية بتقدير المبتدأ اى وهم يكفرون او يجعل معطوفا على ما
قبله كما اختاره عبد القاهر فى مثل هذا والتعبير بالمضارع لحكاية الماضية فى المتعاطفتين **قوله** ووراءه فى الاصل
مصدر قال فى الصحاح وراء بمعنى خلف وقد يجى بمعنى القدام ولكن لم يتعرض لكونه مصدرا كذا قيل
وعدم التعرض لا يستلزم العدم واستدل عليه وقيل بدليل اشتقاق المواراة منه فان المزيد فرع المجرد
الا انه لم يستعمل فعله المجرد اصلا وكفى بهذا دليلا على مصدريته وهمزته اصل اختاره ابن جنى مستدلا
بثبوتها فى التصغير فى قولهم وريئة والمختار انها بدل من ياء لقولهم تواريت لان ما فاؤه واو لا يكون
لامه واوا الا ندرا نحو واو اسم حرف الهجاء وثبوتها فى التصغير شاذ وكذا ثبوت الهاء شاذ **قوله**
جعل ظرفا بطريق النقل وحكمه حكم قبل وبعد فى كونه اذا اضيف اعرب واذا انقطع بنى على الضم **قوله**
ويضاف الى الفاعل فيقال زيد وراء بكر وكونه فاعلا باعتبار اصله والا فالمراد به الخلف كما صرح به ولما
كان الخلف مستورا بالفاعل وهو بكر فى المثال اعتبر ان الوراء مضاف الى الفاعل فمعنى قوله ويراد به
اى بالوراء ما يتوارى مبنى للفاعل من التفاعل اى يستتر به اى بالفاعل وهو بكر فى المثال كما عرفت وهو
اى ذلك الشئ خلفه اى خلف الفاعل فالوراء عبارة عن الخلف فيكون ظرفا مكانا فيكون المضاف اليه

ع ظرف لقالوا والجملة عطف على قالوا قلوبنا غلف

ط لان ما زاد من المؤنث على ثلثة لا تثبت الهاء فى مصغره الا فى لفظتين شذتا وهما وريئة وقديمة كذا فى اللباب

فاعلا باعتبار اصله وهو كونه مصدرا بمعنى الستر وبملاحظة معنى الستر فيه ولما كان الخلف مستورا
بالفاعل يكون ما فى الخلف مستورا ايضا ولهذا قال المص وهو الخلف ولم يقل ما فى الخلف مع انه المراد
فى اكثر المواضع لان الوراء ظرف بمعنى الخلف هنا والقدام فيما سيأتى **قوله** والى المفعول اى ويضاف
فى بعض الاحيان الى المفعول واذا اضيف اليه فيراد به اى بالوراء ما يواريه اى المفعول اى ويراد
بالوراء ما يستر المفعول وهو زيد فى المثال المذكور ان اعتبر كون بكر مفعولا فيكون فاعلا فح يكون
ذلك الشئ المتوارى قدامه اى قدام المفعول فالمفعول يكون مستورا به اى بالفاعل فالقدام ظرف
مكان وكذا الوراء الذى بمعناه ايضا ظرف مكان وما ذكر من التوجيه فى الوراء بمعنى الخلف جار
فى الوراء بمعنى القدام **قوله** ولذلك عد من الاضداد لانه لما اطلق على خلف وقدام وهما ضدان عد
ضدا تسامحا على عادة اهل اللغة وان كان موضوعا لمعنى شامل لهما ومثل هذا لا يكون من الاضداد
وللاشارة الى ذلك قال ولذلك عد من الاضداد ولم يقل ولذلك كان من الاضداد فما قاله الازهرى
ان وراء يصلح لما قبله ولما بعده لا لانه وضع لكل منهما على حدة بل لان معناه ما توارى عنك اى استتر
وهو موجود فيهما لا ينافى ذلك لانه بناء على التسامح وباب التسامح والمجاز مفتوح وبعد ظهور المراد
لا وجه للمناقشة فى العبارات **قوله** الضمير لما وراءه اى لما وراء التورية اى لما سوى التورية كما فسره
الفراء هنا وهو اولى من تفسير ابى عبيدة وقتادة بمعنى بعد فان الورى فى مثل هذه المواضع مجاز
عن الغير وسوى المراد به القران بدليل قوله تعالى مصدقا لما معهم فان هذا الوصف مختص بالقران
لكن لا يلايم اول كلامه حيث قال يعم الكتب المنزلة فلما اخبر الله تعالى بانهم قالوا نؤمن بما انزل علينا حين
قيل لهم امنوا بما انزل الله فهم منه انهم يكفرون بما وراء التورية من القران وغيره فاذا رجع الضمير الى
ما وراءه يلزم كون جميع ما وراءه الحق بناء تعميم الكتب المنزلة فاما ان يخصص ما انزل الله فى قوله امنوا
بما انزل بالتورية والقران او يعمم قوله وهو الحق لجميع ما سوى التورية حتى يلايم اخر كلامه اوله ونقل
عن الواحدى انه قال المراد القران والانجيل فالانسب ان يعم ما وراءه الى الكتب المنزلة فيكون قوله
مصدقا لما معهم من قبيل اسناد ما هو البعض وهو القران الى الكل وهذا شايع ذايع والانكار
مكابرة والحصر المستفاد من تعريف الخبر بالنظر الى قوله مصدقا لما معهم فلا اشكال بان كتابهم وهو
التورية حق ايضا بل جميع الكتب المنزلة حق بناء على تخصيصه بالقران وجه الاندفاع ان سائر الكتب
حق ايضا لكنها لم يصدقوا لما معهم فالحقية مع كونه مصدقا لما معهم منحصر فى القران ثم قوله وهو الحق جملة
حالية وصاحبها ما الموصولة فى بما وراء قوله الضمير لما وراءه اشارة وجعله حالا من فاعل يكفرون لكونها
حاملة لضميره وهو فى قوله مصدقا لما معهم ونظيره جاءنى زيد والشمس طالعة والمعنى يكفرون بما سواه
مقارنين لحقية القران وان لم يعترفوا بها تكلف لا يصار اليه مع امكان الوجه الاحسن **قوله** حال مؤكدة
لانه لما كان المراد القران فهم كونه مصدقا فهذه الحال مؤكدة لما فهم والقول بانه لان كتب الله تعالى يصدق
بعضها بعضا على عمومه ضعيف لان التصديق مختص بالقران لكونه معجزا دون غيره **قوله** فانهم لما كفروا

بما يوافق التورية اشارة الى ان معنى كونه مصدقا انه نازل على حسب ما نعت في التورية او مطابق
لها في القصص والمواعد والدعاء الى التوحيد والامر بالعبادة والعدل بين الناس والنهي عن
المعاصي والفواحش فقد كفروا بها اي بالتورية فقوله نؤمن بما انزل علينا كاذب مردود لان انكار
القران انكار لما في التورية فالايمان بها والكفر بسائره لا يجتمعان بل لو فرض اجتماعهما يلزم اجتماع
الضدين فلا التفات الى القول بان الكفر بالقران انما يستلزم الكفر بما يصدقه ان لو كفروا وقالوا
انه كذب كله واما اذا كفروا بانه كلام الله واعتقدوا بان فيه الصادق والكاذب فلا لانه من اضغاث
الاحلام يتنفر عنه العلماء الاعلام قل يا ايها الرسول توبيخا لهم فلم تقتلون الفاء للسببية جواب
شرط مقدر اي ان كنتم امنتم بالتورية كما زعمتم فلم تقتلون الاية وما استفهامية حذف الفها كما هو
المتعارف فرقا بينها وبين ما الموصولة سؤال عن سبب القتل وانكار له فح يكون قوله ان كنتم
مؤمنين كالتاكيد له لانه حذف منه الجواب كما حذف الشرط في الاول على طريق الاحتباك وتقتلون
حكاية للحال الماضية او للاستمرار ولم يذكر هنا تكذيبهم فريقا من الانبياء لان شناعة القتل لا سيما
الانبياء لا يضبط القلم قوله اعتراض عليهم بقتل الانبياء مع علمهم بانه قتل بغير حق وانهم راضون به
فتحقق شرط الاسناد المجازي على ان الرضاء ليس بشرط كما يفهم من كلامه في سورة مريم في تفسير
قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا قوله عازمون عليه اشارة الى اثبات الرضاء به وعزيمتهم سمهم
الشاة التي اهدت امرأة الى رسول الله عليه السلام فتناوله كما تفصيل وحاصل ان القتل على معناه
الحقيقي والمجاز في الاسناد لملابسة بين الفاعل الحقيقي وهو اباؤهم الاقدمون وما اسند اليه وهم
الابناء المعاصرين ولا يظن ان القتل مجاز عن الرضاء والعزم عليه كما توهم من قوله وانهم راضون به
فان مراده بيان وجه صحة اسناد القتل الى غير ما هو له وذهب بعضهم الى ان فيه تغليبين تغليب
المعاصرين على ابائهم في الخطاب وتغليب ابائهم عليهم في اسناد القتل اليهم فتامل والظاهر ان
الابناء مخاطبون بفعل ابائهم واسناده اليهم مجازا عقليا فلا تغليب فضلا عن تغليبين قوله ولقد
جاءكم موسى بالبينات من مقول القول وتتمة التبكيت والتوبيخ عطف على قوله فلم تقتلون
الاية واللام جواب القسم فما وقع في كلام بعض الشارحين للحديث في قول عائشة رضي الله تعالى عنها
ولقد رأيته اي النبي ليتفصد الحديث الواو للقسم محمول على التسامح اي وبالله جاءكم موسى بالبينات
الباء للتعدية او للملابسة اي وبالله جاءكم موسى ملتبسا بالايات اي المعجزات الباهرات التي هي
العصا واليد البيضاء والجراد والقمل والضفادع والدم وانفجار الماء من الحجر وانفلاق البحر ونتق
الطور كذا قاله المص في تفسير قوله تعالى ولقد اتينا موسى تسع ايات بينات وفي اللباب وقيل
البينات التورية وما فيها من الدلالات ورد بان مجيئها بعد قصة العجل الا ان يقال ان ثم في ثم
اتخذتم العجل للاستبعاد بل هي للاستبعاد مطلقا لئلا يكون قوله من بعده تكرارا بل تاسيسا قوله
الها مفعول ثان لاتخذتم العجل لانه بمعنى صيرتم حذف للاختصار ولتوحش اطلاق الاله عليه وقد يتعدى

اتخذ

اتخذ لواحد لكونه بمعنى صنع ولو حمل هنا عليه لم يبعد لكن يفوت المبالغة في الذم قبل لفظة ثم ابلغ
من الواو في التفريع لانها تدل على انهم فعلوا ذلك بعد مهلة من النظر في الايات وذلك اعظم ذنبا وهذا
انما يتم لو كان للتراخي مع انه للاستبعاد الا ان يقال انه باعتبار اصل معناها قوله بعد مجيء اشار الى ان
لفظة من زائدة وقد صرح به في بعض المواضع وقد حمله في بعضها على الابتداء وقوله مجيء اشارة الى
تقدير المضاف وهو الاوفق لقوله ولقد جاءكم ثم جوز ان يكون ذلك المقدر الذهاب فقال او ذهابه
وهو الانسب لوقوع القصة اذ ذلك الاتخاذ بعد ذهاب موسى عليه السلام الى طور سينا لاخذ التورية فح
وجه صحة الاول ان الذهاب بعد المجيء بالبينات والاتخاذ بعد الذهاب فالاتخاذ بعد المجيء وقيل بعد مجيء
موسى عليه السلام فيكون المرجع مذكورا صحيحا وكلمة ثم للاستبعاد لئلا يلغوا ذكرها من بعده قوله
او ذهابه فيكون المرجع مقدرا معنى لدلالة القصة عليه وكلمة ثم على حقيقتها انتهى ولا يخفى ان المرجع
موسى عليه السلام في كلا التوجيهين وما ذكره ينبغي ان يذكر في تقدير المضاف كما نبهنا عليه ثم
اورد ان انفجار الماء من الحجر بعد من الايات هنا مع انه كان في التيه كما نص عليه المص فيما سبق وهو
متأخر عن قصة العجل وجوابه مثل الجواب عن اشكال حمل الايات على التورية من ان كلمة ثم للاستبعاد او عبر
عن جميع الايات بلفظ الماضي وان كان بعضه مترقبا تغليبا للموجود على ما لم يوجد او تنزيلا للمنتظر منزلة
الواقع كما صرح به المص في تفسير قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك الاية وبهذا ينحل الاشكالات
بحذافيرها قوله حال من ضمير اتخذتم مؤكدة لمزيد التوبيخ والتبكيت قوله او اعتراض اي جملة تذييلية وهي
تعقيب جملة بجملة تشتمل معناها للتوكيد فان اتخاذ العجل الها ظلم عظيم وشرك جسيم والتعبير بالاعتراض
بناء على مذهب من جوز الاعتراض في اخر جملة كما اختاره صاحب الكشاف ورضي به المص قوله وانتم عادتكم
الظلم اشارة الى الفرق بين كونه حالا وكونه اعتراضا فان المراد بالظلم في الحالية الظلم الحاصل بعبادة العجل
وفي الاعتراض الظلم الذي كان عادتهم قبل اتخاذ العجل الها ومن كان حاله كذلك فلا يبعد ان يقع الظلم منه
بعبادة غيره تعالى مثل العجل قوله ومساق الاية ايضا اي مثل قوله تعالى فلم تقتلون الاية لابطال قولهم الخ فيه
اشارة الى انه من مقول القول ومن تتمة التبكيت كما اشرنا اليه قوله على ان طريقتهم مع الرسول الخ فيه اشارة
الى ما قلنا من ان قوله تعالى خطاب للمعاصرين لا تغليب فيه لا لتكرير القصة فان قوله تعالى ولقد اتينا موسى الكتاب
الاية خطاب لاسلافهم وهذا عتاب لابنائهم او المراد بالقصة اتخاذهم العجل واخذ الميثاق مع ما يتعلق بهما لكنه
بعيد لفظا قريب معنى ولفظ القصة يلايمه قوله وكذا ما بعدها فانه ايضا مذكور هنا لابطال قولهم نؤمن
ببعض واما ما سبق فانه مذكور على سبيل تعداد النعم فان ذلك نعمة لهم من وجه ويبطل قولهم من حيث
اشتماله على جنايتهم وكون هذا ابطالا لقولهم واضح واما كونه تعدادا للنعم فيما سبق فلقوله تعالى ثم
توليتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته الاية وذكر بعده قوله ثم اتخذتم العجل ثم عفونا عنكم فقوله
واذ اخذنا ميثاقكم عطف على فلم تقتلون بتقدير اذكروا او ظرف لقالوا سمعنا وهو عطف على تقتلون
كذا قيل ويلزم على الوجه الاخير كون واذ اخذنا ميثاقكم مقولا للقول المذكور وفي الكشاف كرر حديث رفع الطور

ع
وقيل الفرق بين كونه حالا واعتراضا ان الحال
تبيين هيئة الفاعل او المفعول والاعتراض
لتاكيد الجملة بتمامها ومن ثمه قال في الحال
بعبادتكم او بالاخلال وفي الاعتراض وانتم
قوم عادتكم الظلم وسنمر ومنهم من رجح
الاعتراض ومنهم من اختار الحالية
كالمص وجه الاولى ان القيد هو المتبادر
والقول بانه تكرار مدفوع بان
التكرار للتاكيد من شعب البلاغة
كما صرح به في سورة والمرسلات
فاذا كان حالا يكون حالا مؤكدة

ه
ولا يخفى عدم استقامته ظاهرا الا ان يقال
الوجه فيه كالوجه الذي ذكره في قوله تعالى
وقرا الي انا النذير المبين كما انزلنا
على المقتسمين فان كما انزلنا مفعول
نقل على وجه

لما نبط به من الزيادة وهو قوله واشربوا في قلوبهم العجل فعلى هذا يكون معطوفا على قوله واذ اخذنا ميثاقكم
لا تسفكون دماءكم ولقد اتينا موسى الكتاب الى هنا اعتراض ولم يرض به المص فقال لا لتكرير القصة
وكذا ما بعده قوله اى قلنا لهم خذوا الخ وهذا التقدير ونحوه يأبى عن كون هذا الكلام مقولا له عليه السلام
مع ان العطف على تقتلون كما قيل يقتضي ذلك قوله ما امرتم عبارة عن ما اتيناكم ومعناه والتعبير عنه
بالايتاء لان جميع المامورات من المنافع الجليلة والفوائد الكريمة قوله بجد تفسير قوله بقوة والمراد بها
ليس معناها الظاهرى اذ اخذ المامور لا يكون الا بالقوة والاستطاعة فلا يكون للامر بها كثير فائدة فالمراد
لازمها وهو الاخذ بالجد والاهتمام لا بالفتور والتكاسل كما هو ديدن المنافقين قوله واسمعوا سماع
طاعة واجابة يعني انهم امروا بالسماع مقرون بالاجابة والامتثال ففي الحقيقة انهم امروا بالاجابة اذ
لا فائدة في الامر بالسماع المطلق لا سيما بعد الامر بالاخذ بقوة وبهذه القرينة يفهم هذا القيد من مطلق
الامر بالسماع قالوا سمعنا قولك وعصينا امرك وفي الكشاف فان قلت كيف طابق جوابهم قلت طابقه
من حيث انه قال لهم اسمعوا وليكن سماعكم سماع تقبل وتقبل فقالوا سمعنا ولكن لا سماع طاعة يعني
المامور به ليس مطلق السماع بل سماع مراد به القبول كقوله سمع الله لمن حمده قال دعوت الله حتى خفت
ان لا يكون الله يسمع ما اقول فاجابوا بنفي هذا القيد قيل وهذا بناء على انهم اجابوا بهذا اللفظ كما يتبادر
من النظم وقال ابو منصور ان قولهم عصينا ليس على اثر قولهم سمعنا بل بعد زمان كما في قوله ثم
توليتم فلا حاجة الى دفعه بما ذكر لكن هذا في غاية البعد ولهذا سلك الزمخشري مسلكا غيره وان قول
ابي منصور فانهم لما ابوا قبول التورية لما فيها من الشدائد رفع الله تعالى الجبل فوقهم فقبلوها خوفا
وقالوا سمعنا واطعنا ظهر مطابقة الجواب فلما زال الجبل وامنوا قالوا عصينا لا يلايم اخره اوله ولا يفهم
من النظم هنا فانهم اذا قالوا سمعنا واطعنا ظهر مطابقة الجواب ثم قولهم بعد اوقات عصينا لا يضره اصلا
لانه دفع بعد مطابقة الجواب وبعد تمامها لا يضره العصيان اللاحق بعد زمان وايضا لا تعرض في
النظم الكريم لقولهم واطعنا بعد قولهم سمعنا فاين يعلم هذا قوله تداخلهم حبه صيغة التفاعل للمبالغة
لما كان العجل مما لا يشرب وليس من شانه التداخل اشار الى ان المضاف وهو الحب محذوف حذف لدلالة
العادة عليه ولام ما لم يقل تداخلهم عبادته مع انه المقصود فان العبادة ليست من شانها التداخل علا
والاشراب فكنى عنها بالحب قوله ورسخ في قلوبهم صورته يجوز ان يكون هذا اشارة الى وجه اخر وهو ان
يكون العجل مجازا عن صورته فلا يحتاج الى حذف المضاف قالوا والواو بمعنى او الفاصلة وان يكون اشارة
الى حاصل المعنى اذ صورة المحبوب راسخة في قلوب المحبين فهو توضيح للوجه الاول وهو الظاهر الموافق
للايراد بكلمة الواو وكما يتداخل الصبغ بكسر الصاد وسكون الباء في الثوب لمزيد التوضيح والا فالاكتفاء بقوله
والشراب اعماق البدن مما يقتضيه المقام وفي قلوبهم الخ لما كان مقتضى الظاهر واشرب قلوبهم العجل واسند
اليهم الفعل ابهام لمكان الاشراب ثم بين بقوله في قلوبهم لكونه اوقع في الذهن وللمبالغة فيه كقوله تعالى انما ياكلون
في بطونهم نارا حيث لا يسند الاكل الى البطن بل جعل مكانا له لكن ههنا يصح اسناده الى القلوب كما عرفت بل الظاهر

اى ان معنى اشربوا جعلوا شاربين للعجل على
ان الهمزة للتعدية وان حقيقة الشرب ايصال
ما لا يمضغ الى الجوف نحو الماء وفي ول الشرب بالتداخل
بعلاقة التمكن والرسوخ ثم اشار الى ان في الكلام
حذف مضاف فالمعنى وادخلوا حب العجل في قلوبهم
ادخالا فتداخل فيها تداخل الماء اعضاء الشارب
ففيه استعارة تبعية ويمكن استعارة
تمثيلية فلا تغفل
منه

ذلك

ذلك عدل عنه للمبالغة واسند الى الكل ليدل على التمكن والاستقرار مثل تمكن المظروف في الظرف وان العجل
نفسه هو المشرب مبالغة في اشراب الحب اذ اسناد الفعل الى الذات التي ليست لايقة باسناد الفعل
اليها يشعر المبالغة في حصول الفعل القائم بها ومن هذا القبيل قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم الاية
قوله بسبب كفرهم اى بسبب كفرهم السابق على ذلك الاشراب وعبادة العجل التي هي المرادة من اشراب
العجل وهو كونهم مجسمة اى اعتقادهم انه تعالى جسم كالاجسام او انه تعالى يحل في جسم فلما لم يروا جسما اعجب
منه تمكن في قلوبهم ما سول لهم السامري وقال لهم هذا الهكم واله موسى فنسي فعبدوا العجل الى ان رجع
موسى عليه السلام من الطور فنشأ عبادتهم العجل كونهم مجسمة او حلولية لما كان احدهما كافيا في السببية
اورد بلفظة او في قوله او حلولية والا فالظاهر انهم مجسمة وحلولية معا وما وقع في بعض النسخ وحلولية بالواو
الواصلة يؤيد ما ذكرنا لانهم اذا كانوا مجسمة يجوزون ان يكون جسما من الاجسام الها فالتخصيص بالعجل
لكونه اعجب جسما في اعينهم وكذلك اذا كانوا حلولية يجوزون حلوله في جسم من الاجسام تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا وبهذا البيان يندفع اشكالان الاول ان الكفر لو كان سببا لاشراب العجل لوجد هو او مثله في سائر
الكفرة على ان المراد بسببية ذلك السببية في الجملة لا السبب التام فلا اشكال راسا والثاني ما ذكره الامام ان
جمعا عظيما من العقلاء كيف اتفقوا على ما يعلم فساده ببداهة العقل من كون تمثال حيوان هو متر في البلادة
اله السموات والارض سيما وقد شاهدوا قبل ذلك من موسى عليه السلام ما يقرب من حد الالجاء في الدلالة
على الصانع من المعجزات الباهرة الظاهرة واما العابدون الاصنام فلا يدعون انهم الهة بهذا المعنى الذي ادعاه
عبدة العجل بل هم يقولون ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فلا يحتاج صنيعهم الباطل الى التمحل قيل ان المجسمة
والحلولية فرقتان متغايرتان فان قول الاولى هو ان الاله ذات قديم له جسم قديم معه وقول الثانية هو بعينه
ان الاله ذات قديم يحل في بعض الاجسام الحادثة فيصح الجمع بينهما في نسخة الواو ويصح دون نسخة او واذ لا
في حدوث العجل واجيب بانه لا يصح الجمع بينهما لما عرفت من انهما متغايرتان واما قوله اذ لا شبهة الخ فممنوع
ولم لا يجوز ان يتوهم بعضهم ان يكون العجل جسما قديما ظهر على يد السامري فان اكثرهم لم يحضروا عند السامري
حينما صنعه وفيه نظر لا يخفى فالاولى الاكتفاء بقوله حلولية وكيفية تسويل السامري اى تزيينه
مبنية في سورة طه قوله ايمانكم في اضافة الايمان اليهم تنبيه ان مثل هذا لا يسمى ايمانا في نفس الامر
الا بالاضافة اليهم مع ما فيه من التهكم الحاصل باسناد الامر اليه ومثل هذا التهكم لا يكون من قبيل الاستعارة
التهكمية قوله اى بالتورية اذ الاخبار بان ايمانهم يأمر بعبادة ما هو غاية في البلاهة مع ان شان الايمان
الحقيقي الامر بالعلم والحكمة في غاية من الاستهزاء والتخطية وقد عرفت ان التعبير بالايمان في زعم
المخاطب ولو قيل ان فيه استعارة تهكمية دون اسناد الامر اليه لكان له وجه قوله والمخصوص الخ المختصر
قريبا احوال ما لم يتعرض له هنا وقال والمخصوص بالذم محذوف لدلالة المقام على تعيينه وهو هذا الامر
وهذا مدلول المقام ولذا قومه في تبيين المرام ثم جوز كونه الامر العام له ولغيره من قبائحهم الخ فيدخل
هذا الامر دخولا اوليا فيكون الحذف للتعميم مع الاختصار والقرينة ما اشار اليه بقوله المعدودة

وهو قولهم عصينا امرك فيكون قوله بئسما
جملة معترضة متعلقا بقوله قالوا سمعنا
وعصينا كما قيل
منه

فی الایات الثلث الایة الاولی واذا قیل لهم امنوا الآیة والثانیة ولقد جاءکم موسی بالبینات والثالثة هذه
الایة وهی واذ اخذنا میثاقکم ورفعنا فوقکم الطور الایة والقبایح المعدودة قتل الانبیاء واتخاذ العجل وقولهم
سمعنا وعصینا فیفهم من فحوی الکلام مذمومیة هذا الامر مبالغة وهذا القربه یدخل دخولا اولیا فتامل **قوله**
الزاما علیهم مفعول له لقول قل **قوله** تقریر للقدح فیه یعنی ان القائل سبحانه وتعالی لان المعنی قل علی انه لم یکن
شاکا فی ایمانهم لاستحالة منه تعالی بل صدر الشرطیة بان تهکما بهم او خطابا معهم علی حسب ظنهم فانهم
ادعوا الایمان للاشارة الی قیاس استدل فیه ببطلان اللازم علی بطلان الملزوم کما اشار الیه بقوله
فاذن لستم بمؤمنین تقریره ان کنتم مؤمنین بالتوریة فبئسما امرکم به ایمانکم ای فقد امرکم ایمانکم بها
بالقبیح لکن اللازم بط وکذا الملزوم قوله لکن الایمان لا یأمرکم به اشارة الی بطلان التالی مع دلیله قوله
لان المؤمن ینبغی له الی وجه قبح ذلک الامر قوله فبئسما یأمرکم جواب مقدر للشرط المذکور والقرینة ما قبله
ولیس بجواب مقدم لانه منعه البصریون وان جوزه الکوفیون او الجواب ما امرکم بهذه القبایح تقدیره
ان کنتم مؤمنین بها ما امرکم ایمانکم بها بهذه القبایح لکن الامر ثابت فاذن لستم بمؤمنین وحمل الوجه الاول
علی مجرد کون ان للفرض والتقدیر کما فی قوله تعالی قل ان کان للرحمن ولد فانا اول العابدین بلا بیان قیاس
شرطی ضعیف قوله ولا یرخص لکم فیها ایمانکم قیل یدل علی ان المراد بالامر لیس معناه الحقیقی بل ما قد یستعمل
فیه مجازا وهو الاباحة والترخیص انتهی قال المص فی تفسیر قوله تعالی انما یأمرکم بالسوء واستعیر الامر
لتزیینه وبعثه لهم علی الشر تسفیها لرأیهم وتوبیخا علی صنیعهم ومثل هذا لا یقال الامر یستعمل للاباحة مجازا
علی ما هو المتعارف عندهم وانما یقال هذا فی صیغة الامر مثل کلوا واشربوا والاشکال بان اتخاذ العجل بعد
مهلک فرعون وقبل نزول التوریة فکیف یقال بئسما یأمرکم الایمان بالتوریة باتخاذ العجل مندفع بما ذکرنا
فی تفسیر قوله تعالی ولقد جاءکم موسی بالبینات ثم اتخذتم العجل الایة ولو قیل المراد بالایمان الایمان بموسی ثم
وبالتوریة لسلم من الاشکال بالمرة **قوله** خالصة ای خاصة اشار الی ان معنی الخلوص الاختصاص نقل
عن الراغب انه قال الخالص کالصافی الا ان الخالص هو ما زال عنه شوبه بعد ان کان فیه والصافی لا یعتبر
فیه ذلک وقد یقال لما لا شوب فیه لکن المراد هنا معنی الانفراد مجازا اذ ما زال عنه شوبه یکون منفردا
عن الشوب ویحتمل ان یکون حقیقة فی هذا المعنی ایضا ویؤیده قول البعض الخلوص ولام الاختصاص
تقتضی انفرادهم بها لکن الحمل علی المجاز اولی **قوله** کما قلتم لن یدخل الجنة الا من کان هودا نبه به علی ان
المراد بالدار الاخرة الجنة بقرینة هذا القول وعلاقة المجاز الاطلاق والتقیید والمقصود من الاخرة
الثواب بالذات والعقاب انما قصد بالعرض **قوله** ونصبها علی الحال من الدار فان الاصح جواز وقوع الحال
من اسم کان لانه فاعل حقیقة واختاره المص واشار الی رد من یجوزه قولا بانه لیس بفاعل وذهب الی
انه حال من الضمیر المستکن فی لکم وهذا ضعیف لانه مسند الیه للفعل وکل ما کان کذلک فهو فاعل والا یلزم
ان یکون الفعل بلا فاعل وقد صرح ابن الحاجب بانه فاعل فعال الافعال الناقصة ما وضع لتقریر الفاعل
علی صفة وقال التحریر التفتازانی اللایق بالنظر النحوی ان اسم کان فاعل اذ قد اسند الیه الفعل علی طریق القیام به

وان لم یکن

وان لم یکن قائما به ولهذا لم یعدوه من الملحقات بالفاعل قال قدس سره فی حواشی المطول معنی کان الله
علیما حکیما استمرار المستفاد من کان کانه قیل استمر زید علی القیام فی الزمان الماضی والخبر مسند الی ذلک
الفاعل باعتبار ثبوت له وقیامه به فلا اشکال لتغایر الجهتین وکذا صار مسند الی فاعله باعتبار معنی
الانتقال فمعنی صار زید غنیا انتقل زید الی الغنی فصار مسند الی زید بهذا الاعتبار والانتقال قائم به
فلا حاجة الی قول التحریر لانه کون الاسم فاعلا بدون قیام الفعل به غیر ظاهر بعید عن الاعتبار وتضمین
معنی فعل اخر فی فعل مما شاع بینهم فکون الفاعل فاعلا کما فیما نحن والمفعول مفعولا باعتبار فعل اخر اعتبر
فی ذلک الفعل نقل عن القطب فی الحاشیة الکشاف انه قال ان معنی کان زید قائما ان ثبوت قیام زید
فی الزمان الماضی متحقق فالثبوت مسند الی قیام زید والقیام مسند الی زید فالمسند الی المسند الی شیء
مسند الی ذلک الشیء فیکون الثبوت وهو معنی کان مسند الی زید لکن لا بالذات بل بالعرض فیکون فاعلا
انتهی وما ذکرناه مستفیدا من کلامه قدس سره قریب منه لکن اعتبرنا الاسناد بالذات لا بالعرض علی ما
فهمنا من کلام الشریف ولا یرد علینا ما ورد علیه من انه یلزم کون زید فاعلا لما تأخر عنه وهذا لیس بصحیح
وان امکن دفعه بالعنایة **قوله** سائر الناس وهو الظاهر المتبادر ولذا قدمه ومعنی سائر الباقی
للجنس وهو الموافق للحصر الذی حکاه قوله تعالی لن یدخل الجنة الا من کان هودا والجنس وان عم الیهود
ایضا لکنه مخصص بما نقل عنه وقیل مخصص بالعقل من دون النفس متعلق بخالصة باعتبار کونه بمعنی
خاصة وقیل باعتبار تضمنه معنی الاختصاص ولا حاجة الیه واختار صاحب الارشاد کونه حالا من خالصة
ای من ضمیر خالصة وعلی کل تقدیر یکون مؤکدا لخالصة ودون لفظ یستعمل للاختصاص وقطع الشرکة
تقول هذا لی دون لک او من دونک ای لا حق فیه لک ولا نصیب وقد عرفت فی تفسیر قوله تعالی
وادعوا شهداءکم من دون الله ان اصله ادنی مکان من الشیء ثم استعیر للدنو فی الرتب ثم اتسع
فی کل تجاوز حد الی حد وتخطی امر الی اخر والمعنی خالصة متجاوزة الناس وحاصله ما ذکر من الاختصاص
وقطع الشرکة ولا یکون هذا معنی اخر غیر التجاوز لدون وقد عرفت انه تاکید فلا یضر فهم الاختصاص
من تقدیم الظرف والظاهر ان الیهود ادعوا ادعاء باطلا ان من عداهم ممن کانوا قبل حدوث الیهودیة او بعده
فانهم لشدة شکیمتهم ینکرون ما هو معلوم عندهم ویدل علیه قوله تعالی وقالت الیهود لیست النصاری
علی شیء الایة مع انهم یعرفون ان النصاری علی شیء قبل نسخ شریعتهم ولهذا قال تعالی وهم یتلون الکتاب
ردا علیهم واشارة الی ان کلا الفریقین ای الیهود والنصاری یقصد کل منهما ابطال دین الاخر من اصله
والکفر بنبیه وکتابه مع انهم یعرفون حقیقة ذلک فاذا کان حالهم کذلک فلا وجه للاشکال بانهم لا ینکرون
ان من مات قبل حدوث الیهودیة علی شریعة ابراهیم علیه السلام یدخل الجنة وایضا لا ینکرون دخول مثل
نوح وابراهیم واسحق ویعقوب علیهم السلام الجنة لما عرفت انهم ینکرون کثیرا من الاعتقادات التی
یعرفونها مثل ما نقلناه انفا ومثل انکار نبوة نبینا علیه السلام والقران المجید وسائر ما فی التوریة مما یوافقه
وینکرونه فلا عجب ان ینکروا دخول سائر الناس برمتهم الجنة ولیت شعری انه من این یعلم هذا القائل

انهم لاينكرون ان من مات قبل حدوث اليهودية على شريعة ابراهيم عليه السلام يدخل الجنة وقد اخبر الله
تعالى انهم قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا الآية بطريق الحصر الظاهر في الحصر الحقيقي فنطلب من
ذلك دليلا يخصصه ويجعله حصرا اضافيا ودون بيانه خرط القتاد والله رؤف بالعباد غاية الامر انه يحتمل
احتمالا ضعيفا ان يكون الحصر اضافيا بالنسبة الى المسلمين على ان اللام للعهد لعداوتهم اشد عداوة
للمسلمين وعن هذا قال المص روح الله روحه او المسلمين واللام للعهد اى حين اريد بالناس المسلمون
لما مر من شدة عداوتهم وظاهره يخالف قوله تعالى وقالت اليهود ليست النصارى على شيء كما يخالف
الحصر المذكور فلا ريب في ضعفه وقوة الحمل على الجنس **قوله** لان من ايقن الخ فان قيل كما انهم لم يتمنوه
لن يتمنى المسلمون قلنا ان المسلمين لا يدعون ما يدعونه فالامر بذلك مسبب عن دعواهم والفاء
في فتمنوا يلوح اليه فلذلك قال المص لان من ايقن فان قولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا صريح
في ايقانهم لا سيما في مذهب الشافعي فان الاستثناء عندهم يشتمل جملتين احديهما موجبة والاخرى
سالبة فيكون المعنى ان غير اليهود لا يدخل الجنة وان اليهود يدخلون الجنة مع علمهم بان الدار الدنيا
دار الاكدار ومنزل البوار ومتاعبها لا تحصى واحزانها لا تقصى فمجموع هذين الامرين يورث الاشتياق
الى دار النعم وعن الفراق عن دار الكدر والالم والى مجموع ما ذكرناه اشار اجمالا بقوله فان من ايقن
الى قوله من دار ذوات الشوائب وهذا الايقان منهم ان لا عذاب لهم الا اياما معدودة كما في قوله تعالى
قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة والظاهر انهم ادعوا مع ذلك ان عذابهم خفيف كتاديب
الاباء للابناء على قولهم نحن ابناء الله واحباؤه فالخوف عن مثل هذا العذاب لا يقدح في تمني ما يوصل الى
السعادة المؤبد كتمني شرب الدواء الكريه ليوصل الى الشفاء القديم واما العذاب في البرزخ فالظاهر
انهم لا يعترفونه ولا يصدقونه فان صدقوه ادعوا بانه في وقت قليل وعذاب خفيف **قوله** كما قال
على رضي الله تعالى عنه استشهاد عليه بما جاء في الاثار وفيه رمز انيق الى ان تمني الموت للاشتياق الى دار
النعيم واللقاء الكريم غير منهي اما المنهي عنه بقوله عليه السلام لا تتمنوا الموت فان هو المطلع شديد
فلاجل الم اصابه فانه يشعر عدم الصبر على المحن مع ورود الامر به وعدم الرضاء بالقضاء والتمني غير
منهي عنه ايضا اذا خاف الفتنة على دينه روى ان عليا رضي الله تعالى عنه كان يطوف بين الصفين
فقال له ابنه الحسن رضي الله تعالى عنه ما هذا بزي المحاربين فقال يا بني لا يبالي ابوك على الموت سقط
ام عليه سقط الموت سقوطه على الموت ان يكون عارفا باسبابه وسقوط الموت عليه ان يفاجأه
الموت فعلم منه ان ما ذكره المص نقل بالمعنى ولا ريب ان ذلك منه رضي الله تعالى عنه تمني الموت اما
للاشتياق الى دار الكرامة وعن الفراق عن الدار الندامة او لفرط محبة الى ملاقاة الاحبة السابقين
وهم محمد عليه السلام وسائر الاصحاب الكرام **قوله** وقال عمار بن ياسر بصفين بكسر الصاد المهملة
وتشديد الفاء المكسورة موضع قرب الرقة على شاطئ الفرات وفيه وقع المحاربة بين علي كرم الله وجهه
وبين معاوية وكانت وقعة صفين سنة سبع وثلثين في غرة صفر ونال مرامه عمار حيث استشهد

في تلك الوقعة وكان رضي الله تعالى عنه مع علي كرم الله وجهه ورضي الله تعالى عنه وقال رسول الله عليه السلام
لعمار رض يا عمار يقتلك الفئة الباغية وعند ذلك ظهر ان الحق مع امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه
حيث ظهر ان فئة معاوية رض الفئة الباغية والخارجة على الامام الحق وتأويل معاوية بهذا الخبر
اللطيف بان الفئة الباغية اى الطالبة لدم عثمان امير المؤمنين رضي الله تعالى عنه قال علي القاري
انه تأويل بعيد وليس بسديد لكن قال علماؤنا ان صنيع معاوية ومحاربته مع امير المؤمنين بالاجتهاد
فلا يضر علو منصبه غاية الامر انه لم يصب في اجتهاده **قوله** وقال حذيفة اى حذيفة اليمان رضي الله
تعالى عنه حين احتضر اى وهو محتضر يشاهد علامة الموت جاء حبيب اى الموت على فاقة اى على احتياج
اليه لاني احب لقاء الله تعالى ولا يمكن الوصول الى ذلك المطلب الاعلى الا بالموت فلذا سمى الموت حبيبا
مع انه كريه في نفسه او لانه الاقي الاحبة الاقدمين مع محبة لقاء الله تعالى ومعنى على فاقة اى قد
كنت تمنيت مجيئه لامر شرعي يبيح تمنيه وما ندمت حين مجيئه وحين قرب حصوله ثم دعا على من
ندم فقال لا افلح فلذا جاز دخول لا على الماضي بلا تكرير فانه ليس بشرط في الدعاء ومساق الكلام
يشعر بانهم ايقنوا دخول الجنة اما علي رضي الله تعالى عنه فمن المبشرات بالجنة واما عمار وحذيفة رض
فيجوز كونهما من المبشرات وان لم نطلع على ذلك او اشتياقهما لامر اخر مبيح لتمني الموت **قوله** سيما
متعلق بقوله اشتاقها وقد صح استعمال سيما بلا لا اذا علم انها سالمة له كما ادعى اليهود عليهم ما يستحقون
لا يشاركه فيها اى في الجنة غيره وهذا بناء على ان المراد بالناس جنس الناس وهو المختار **قوله** من موجبات
النار الخ وفيه اشارة الى ان ما يدعون باطل عندهم ايضا فلا يبعد الادعاء ان من مات قبل حدوث اليهودية
لن يدخل الجنة ايضا ومن اشتغل بتوجيه كلامهم وتخصيصه بمن مات بعد حدوث اليهودية فقد
اشتغل بما لا يعنيه كما عرفت تفصيله كالكفر بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانهم كفروا به بعد ما عرفوا انه حق
وكذا القران وجناية تحريف التورية معلوم عندهم بداهة فلا جرم انهم يخافون العقاب ويحزنون
بالحجاب فانى لهم التمني وطلب الموت **قوله** ولما كانت اليد الخ اشارة الى ان المراد بها انفسهم مجازا مرسلا
لا خصوص اليد العاملة وانما حملها على المجاز ليشتمل اعمال سائر الجوارح واعمال القلب فان الكفر بالقران
والرسول عليه السلام من اعمال القلب فقوله كالكفر الخ اشارة الى العموم **قوله** مختصة بالانسان وان لم
يكن اليد مطلقا مختصة به فان الانسان يأكل ويشرب ويكتب ويخيط ويصيغ ويقتل ويضرب وغير
ذلك مما يكاد ان لا يحصى بخلاف سائر الحيوان وان عمل بعض الحيوان بيده بعض العمل قوله بها اى باليد
عامة صنايعه اى كلها او اكثرها كما يدل عليه قوله ومنها اكثر منافعه اشارة الى ما ذكرناه عبر بها عن النفس
تارة كما فيما نحن فيه وكقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة على وجه والقدرة اى وعبر بها عن القدرة
اخرى اى تارة اخرى كقوله تعالى خلقت بيدي فان المراد القدرة مجازا مع تنزهه عن الجارحة وفي اطلاق
الجزء على الكل وكونه مجازا منه شرط مذكور في فن البيان غير متحقق الشرط المذكور في اليد قال مولانا خسرو
في حاشية المطول والحق ان اطلاق العين على الربيئة كما جاز لا من حيث انه انسان بل من حيث انه رقيب

كذلك لا يجوز اطلاق اليد على النفس لا من حيث انها انسان بل من حيث صدور معظم الافعال منها انتهى
فقول المص بها عامة صنايعه الخ اشارة الى ذلك وبهذا يحصل التوفيق بين كلام ارباب البيان من ان اليد
لا يجوز اطلاقها على الانسان واتفاق ائمة المفسرين على جواز ارادة النفس في تبت يدا ابي لهب وقوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة على تقدير زيادة الباء وكما فيما نحن فيه **قوله** وهذه الجملة اخبار بالغيب ودلالة
على نبوة رسولنا عليه السلام قيل وفيها ايضا دليل على اعترافهم نبوته عليه السلام لانهم لو لم يتيقنوا
ذلك لما امتنعوا من التمني **قوله** لنقل واشتهر لتوفر الدواعي على نقله كذا قاله المص في عدم معارضة
القران حيث قال فانهم لو عارضوه بشيء لامتنع خفاؤه عادة فالعادة قاضية بالنقل فمثله بل بالتواتر
فلما لم ينقل علم انه لم يقع **قوله** فان التمني ليس من عمل القلب حتى يقال انه كيف يكون معجزة مع انه لا يمكن
ان يعلم انه لم يتمن احد فانه امر قلبي لا يطلع عليه بل هو قول القائل ليت ونحوه مما يؤدي مؤداه فالاطلاع
عليه ممكن ولا يخفى عليك ان التمني طلب حصول الشيء على سبيل المحبة وهو امر قلبي واللفظ الموضوع له
ليت وقوله فان التمني ليس من عمل القلب عجب فالحق ما قاله ثانيا وان كان بالقلب لقالوا تمنينا
وان امكن المناقشة في الملازمة فان كثيرا من الاشياء يتمنى ويطلب ولا يذكر لفظ يدل عليه الا ان
يقال انه لو تمنوا بالقلب لزم ان يقولوا باللسان تمنينا امتثالا للامر واظهارا لتيقنهم انهم من
اهل الجنة والنعم سالمة لهم لا يشاركهم فيها غيرهم ثم المراد بالتمني بمعنى الترجي لان المتمني اذا كان
ممكنا يجب ان لا يكون لك توقع وطماعية في حصوله كما صرح به في المطول وهنا المطلوب منهم تمني
الموت متوقعين ومترصدين لحصوله ووقوعه ووقوع الموت قبل انقضاء عمرهم وان كان مستحيلا
لكن الكلام ليس في الوقوع بل في طماعية الوقوع وقوله فيما سلف لان من ايقن انه من اهل الجنة
اشتاقها شاهد عدل على ما ذكرنا فكانه قيل فاشتاقوا الى الجنة بطلب الموت المودي اليها طلبا
مع توقع في وقوعه والتعبير في بالتمني ح للاشارة الى ان ذلك الطلب مستحيل منهم **قوله** وعن النبي عليه السلام
قيل اخرجه البيهقي في الدلائل عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما مرفوعا بلفظ
لا يقولها رجل منهم الا غص بريقه واخرج ابن جرير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما موقوفا لو تمنوه
يوم قالهم ذلك ما بقي على وجه الارض يهودي الا مات واخرج الترمذي والبخاري عن ابن عباس مرفوعا
ولفظه لو ان اليهود تمنوا الموت لماتوا وهذا يدل على عمومه لجميع اليهود في جميع الاعصار وهو المشهور
الموافق لظاهر النظم وما رواه ابن جرير يدل على تخصيصه بعصره صلى الله تعالى عليه وسلم ولذلك اختلف
فيه المفسرون لكن الظاهر التخصيص قال بعض الافاضل ان قيل عدم نقل تمنيهم الموت الى الآن لا يدل
على عدم تمنيهم ابدا قلنا الخطاب مع المعاصرين وقد انقرضوا وهذا يدل على التخصيص وايضا
قوله عليه السلام لو تمنوا الموت يشير الى التخصيص ثم ما روي عن ابن عباس رض مرفوعا او موقوفا
كما عرفته لفظ غير ما نقله المص ولعله نقل بالمعنى **قوله** لغص بريقه كناية عن الموت لان الغصة وقوف
الطعام في الحلق بحيث لا يجري ويقال غص بالطعام اذا لم يجر في حلقه ومعنى قوله وما بقي على وجه

الارض

مع كثرة اليهود وغيرهم من الطاعنين في الاسلام منه

وقريب منه ما قيل ولو سلم انه امر قلبي فهذا مذكور على طريق المحاجة واظهار المعجزة فلا يدفع الا بالاظهار والتلفظ كما اذا قيل لامرأة انت طالق ان شئت او احببت فانه يتعلق بالاخبار لا بالاضمار والاخبار باللسان لا بالخلف منه

الارض يهودي اي في عصر النبي عليه السلام لكن هذا لو تمنوا كلهم او بعضهم ففيه تردد لانه في صورة
تمني الكل ظاهر واما في صورة البعض دون البعض فغير واضح فالظاهر ان الكلام في تمني الكل وحال تمني
البعض يعرف بالمقايسة ولا يبعد ان يقال لو تمنى بعضهم لهلك كلهم بشؤم تمني بعضهم واما الاشكال
بانهم لو تمنوه فوقع متمناهم لزم انقضاء عمرهم قبل حلول الاجل الذي قدر لهم فمدفوع بان المراد
ان الله تعالى علم منهم انهم لا يتمنونه فجعل اجلهم في وقت تمنيهم في الابتداء الا انه جعل اجلهم في وقت
معلوم اذا لم يتمنوا وفي وقت التمني اذا يتمنونه لان هذا صنع من هو جاهل بالعواقب كذا في شرح
التأويلات كما قيل **قوله** تهديد لهم اي المراد من هذه الجملة التهديد كناية والا فلا فائدة تامة في اخبار ذلك
قوله وتنبيه الخ لان الحكم بالمشتق يفيد علية مأخذ الاشتقاق والمراد بدعوى ما ليس لهم هو دعوى ان الجنة
لا يدخلها الا اليهود ونفيه الضمير راجع الى ما وعن هو عبارة عن المسلمين او جميع الموحدين وضمير هو
راجع الى ما ثم قوله تعالى ولن يتمنوه الاية جملة مستأنفة غير داخل تحت الامر سبق من جهة تعالى لبيان
ما يصدر منهم من عدم الاقدام على ما دعوا اليه ليظهر كذبهم في دعواهم وايراد كلمة لن والتقييد بالابد
فيه ما لا يخفى من المبالغة في احجام ما دعوا اليه **قوله** من وجد اي لتجدنهم مأخوذ من وجد بعقله الجاري
مجرى علم اذ الوجدان الحسي المعبر عنه بالاصابة يتعدى الى مفعول واحد كذا قالوا ويرد عليه انه
لم لا يجوز كون احرص الناس حالا من المفعول فالاحسن ان يبين بان الوجدان بمعنى الاصابة
لا يناسب هنا وان لم يبعد ذلك كل البعد قوله الجاري مجرى علم صفة احترازية اذ الوجدان بالعقل
على ضربين متعد الى مفعول واحد معناه كمعنى عرف ومتعد الى المفعولين بمعنى علم هذا خلاصة
ما نقل عن الراغب **قوله** ومفعولاهم في لتجدنهم حكاية للضمير المتصل المنصوب بالضمير المرفوع المنفصل
قوله وتنكير حيوة للتنويع والمراد بقوله فرد فرد نوعي وهي الحيوة المتطاولة كما نطق به قوله يعمر الف
سنة وملاحظة التحقير لا ينافيه ولذلك قيل انه للتحقير الحياة الدنيا ولا يلايمه قوله لو يعمر الف سنة
فانه كالنص في ان المراد الحيوة في الازمنة المتطاولة والقراءة باللام ينبغي ان يحمل اللام على العهد وهي
الحيوة المتطاولة لما مر غير مرة ان قوله لو يعمر الف سنة يقتضيها ومع تحقق هذه القرينة القوية لا يعرف
وجه من قال ان المراد الحيوة الدنيا فالاحسن والمعهود وهو الحيوة المتطاولة بقرينة ما بعده ولا يعرف
ايضا وجه من جوز كون اللام للجنس ولذا اكتفى المص بذكر الحيوة المتطاولة لانهم انما طلبوا بطريق الحرص
الحيوة المتطاولة لا الحيوة الدنيا الشاملة للقصيرة والطويلة واحرص الناس يقتضي ظاهره ان اصل
الحرص يثبت لغيرهم مع ان حرص المسلمين على الحيوة المديدة ثبوته غير معلوم اللهم الا ان يقال الحرص
على الحيوة المتطاولة تكثيرا للخيرات وتحصيلا للقربات بانواع المبرات ليس بمذموم بل شدد كراهة
الموت كما ورد في الحديث القدسي هذا اذا اريد بافعل التفضيل الزيادة على من اضيف اليه كما هو الظاهر
وهو الاكثر استعمالا واما اذا اريد به الزيادة المطلقة غير مقيدة بان يكون على المضاف اليه فلا يدل ثبوت
اصل الحرص للغير وللمسلمين **قوله** محمول على المعنى لا على اللفظ لان افعل التفضيل استعمل هنا بالاضافة

لا بلفظة من فعطف الذى اشركوا بمن على الناس محمول على المعنى ومن هذا قال فكانه قال احرص من الناس
لان معنى اضافة افعل التفضيل كمعنى استعماله بمن وبهذا البيان يرجح الاحتمال الاول فيفهم ثبوت الحرص
للمسلمين لغرض صحيح كما مر بيانه قوله وافراد هم اى المشركين وهم كفار قريش ومن يحذو حذوهم من عبدة
الاصنام مع انهم داخلون فى الناس ويفهم منه ان حرص اليهود اشد من حرصهم للمبالغة اى للمبالغة
فى بيان حرص المشركين كانهم لشدة حرصهم ممتازون عن سائر الناس غير داخلين فيهم ومع ذلك
فاليهود احرص منهم ولذا قال والزيادة فى التوبيخ ويحتمل ان يكون المعنى للمبالغة فى حرص اليهود فانهم
احرص من المشركين الذين احرص من باقى الناس وهو اوفق لقوله والزيادة والاول انسب لذكر
الخاص بعد العام قوله وهم مقرون بالجزاء وان كان اقرارهم غير معتد به لكون اقرارهم غير مطابق للواقع
قوله وهم مقرون اشارة الى ما ذكرناه حيث لم يقل وهم يصدقون او يؤمنون قوله دل ذلك على علمهم
وجه الدلالة انه لما اعترفوا بالجزاء ومع ذلك كانوا احرص من سائر الناس خوفا من العذاب كما يدل عليه
وما هو بمزحزحه دل ذلك على علمهم بانهم صائرون الى النار ومع علمهم بذلك ادعوا ان الجنة ودار النعمة
مختصة لهم فلذلك قال زيادة فى التوبيخ والتقريع نقل عن التحرير انه قال فى قوله احرص من الناس بحث
والاولى من باقى الناس فانه بعض من المضاف اليه بخلاف من الا ترى الى صحة قولنا زيد افضل من
الجن ولا يصح افضل الجن قال العارف الجامى فى شرح قول ابن الحاجب فاذا اضيف اسم التفضيل فله
معنيان احدهما وهو الاكثر ان يقصد به الزيادة على من اضيف اليه اى على ما اضيف اسم التفضيل
اليه باعتبار تحققه فى ضمن بعضهم والا يلزم تفضيل الشى على نفسه ثم قال فيشترط فى استعماله بهذا
المعنى ان يكون موصوفه بعضا منهم داخلا فيهم بحسب مفهوم اللفظ وان كان خارجا منهم بحسب الارادة
فعلم منه ان عدم صحة زيد افضل الجن لعدم دخوله فى الجن الا يرى ان زيد اكرم الناس وهذا التحقيق
جار فى مثل زيد اكرم الناس وهذه قاعدة جارية فى كل موضع فان قيل سؤال التحرير هو انه يجب
فى صورة من ان يكون المفضل خارجا عن المفضل عليه فلا يندفع بما ذكر ذلك السؤال لان محصل اثبات
الخروج الاعتبارى دون الخروج الحقيقى نعم يندفع بالتحقيق المذكور الاعتراض بلزوم تفضيل الشى
على نفسه قلنا ان كان اعتراضه ذلك فنمنع ذلك الوجوب ونطلب البيان من العلماء الثقات من النحاة
وما نقل من صاحب الاقليد يؤيد ما ذكرنا تقول زيد افضل القوم بحذف من وتخفيفه والمعنى على
اثبات من فعلم ان الدخول والخروج الحقيقيين جائزان ويتضح بما نقل عن صاحب الاقليد معنى
قول المعنى محمول على المعنى فكانه احرص من الناس قوله ويجوز ان يراد واحرص منهم اى يجوز ان
يحمل على حذف المعطوف اعتمادا على اشعار المعطوف عليه به والمعنى ولتجدنهم احرص من الذين اشركوا
فلا حاجة الى تاويل قوله احرص الناس باحرص من الناس لكن لا بد من نكتة العدول من استعمال
افعل التفضيل بالاضافة الى استعماله بمن فى المعطوف وهى التنبيه على نحو وجههم من المشركين الذين هم عبدة
الاصنام وان كانوا مشركين بقولهم عزير ابن الله بناء على ان الاكثر فى الاستعمال بمن خروج المفضل

عن المفضل عليه وبالعكس فى صورة استعمال افعل التفضيل بالاضافة ولذا اختير ذلك الاستعمال فى قوله
احرص الناس قوله وان يكون خبر مبتدأ وهو ناس مثلا كما يأتى صفته يود احدهم للتخصيص او للذم
على انه اريد بالذين اشركوا اليهود فيكون من باب اقامة الظاهر موضع المضمر للتسجيل على اشراكهم والتنبيه
على علة الحكم فحينئذ يرد عليه انهم اذا كانوا مشركين فكيف يجوز ذبيحتهم ونكاح نسائهم واجاب عنه ابو السعود
المرحوم حين استفتى بعضهم عن هذه المسئلة بانه ليس المراد باهل الكتاب من عمل بما فى الكتاب بل من
بالكتاب وعد نفسه من صاحب ملة سماوية واليهود وان كان اعتقادهم فى هذا قبيحا لكنهم يعدون
انفسهم اصحاب ملة سماوية وكذا الكلام فى النصارى وقول الفقهاء فى كتاب الذبايح لا بد ان يكون
الذابح موحدا ولو ادعاء اشارة الى ما ذكر والفتوى المذكورة مستندة الى ذلك قوله ومنهم ناس
لكون النكرة مبتدأ لتقديم الخبر عليه ولكونها موصوفة ويجوز ان يكون منهم مبتدأ خبره ناس على ان
يكون من اسم بمعنى البعض اى وبعضهم ناس وفائدة هذا الحمل باعتبار صفته توضيح هذا الكلام
قدمر فى تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا قوله وهو على الاولين بيان كانه قيل حرصهم
الى حد وصل فاجيب بذلك وصيغة المضارع للاستمرار التجددى فعلى هذا لا حظ لهذه الجملة من الاعراب
وفى كونها صفة فى حيز الرفع واختار كون المراد بالمشركين اليهود ليرتبط الكلام بعضه ببعض ولم
يتعرض لكون المراد المجوس كما قيل اذ لا يظهر ارتباطه بما قبله فانهم كانوا يقولون لملوكهم عش الف
نيروز والف مهرجان الا ان يقال انه لما ذكر اولا زيادة حرص اليهود على حرص المشركين لعلمهم
بحالهم ان مصيرهم الى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك لانكارهم الجزاء فلو ذكر هذه الرواية
الدالة على طلب المجوس الف سنة لظهر بملاحظة معنى اول الكلام ان اليهود يطلبون الزيادة على
الالف لعلمهم بان مصيرهم الى النار فبهذه الملاحظة يظهر ارتباطه بما قبله وعن هذا تعرض له صاحب الكشاف
ويمكن ان يقال ان المفهوم من هذه الرواية انهم يطلبون ذلك لملوكهم ولا يعرف من ذلك طلب ملوكهم
طول العمر والمستفاد من النظم الجليل طلب احدهم ذلك لنفسه وايضا طلبهم لذلك لجلب الدنيا والتقرب
اليهم كما هو عادة الشعراء فى حضور الامراء فلا مساس له فى هذا المقام ولعل المص تركه لبعده عن المرام
قوله حكاية لوداد هم وتوضيحه على ذكره التحرير التفتازانى انه فى تقدير يود احدهم قائلا بمعنى ليتنى
اعمر الا انه نظرا الى لفظ احدهم وهو غائب وذكر الحكاية بلفظ الغيبة ومراد التحرير التقدير يود احدهم
طول العمر قائلا لكنه لظهوره تركه ولو بمعنى التمنى لا بمعنى الشرط كما هو اصل وصفه لعدم استقامته ههنا ولا
بمعنى ان المصدرية كما ذهب اليه بعضهم ومنهم الفراء وقال ابن مالك هى المصدرية وقال قول الزمخشرى
قد تجى لو فى معنى التمنى نحو لو تأتينى فتحدثنى ان اراد ان الاصل وددت لو تأتينى فحذف فعل التمنى لدلالته
عليه فاشبهت ليت فى الاشعار بمعنى التمنى فصحيح وان اراد انها حرف وضع للتمنى كليت فممنوع قول
المص ولو بمعنى ليت كالصريح فى انه مجاز فى معنى التمنى والا قال ولو بمعنى التمنى على ان الاشتراك اللفظى
خلاف الاصل وانما اختار هذا دون المصدرية اذ التمنى اقرب الى معناه الحقيقى فان لو الشرطية فيها اشراب

معنى التمني في الجملة فان معنى لو جئتني لاكرمتك فيه اشراب معنى ليت وقوع المجي منك فاكرام مني يؤيده ما قلنا
ان لولا التخفيفية للتنديم اذا دخل على الماضي لكن حملها على المصدرية اقل مؤنة قال ابن هشام والذي اثبت
لو المصدرية الفرا وابو علي وابو البقاء وابن مالك واكثر هذه بعد ورود يود قال المص في تفسير قوله تعالى
ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم ان يردوكم فان لو تنوب عن ان في المعنى دون اللفظ انتهى والمناسب
ان يتعرض ههنا فح يكون لو يعمر مفعول يود كما يكون مفعولا لو قيل ان يعمر فهي بالترجيح اولى كيف لا وقد
اكتفى في قوله تعالى ود كثير الآية كما عرفته **قوله** وكان اصله اي مقتضى الظاهر ان يقال لو اعمر لانه لما حمل لو على
التمني وكان المفعول محذوفا اي يود احدهم الحياة المتطاولة فيكون التقدير يود احدهم طول الحيوة قائلا
لو اعمر الف سنة الا انه اورد بلفظ الغيبة لاجل مناسبة يود فانه غائب كما يقال حلف زيد بالله ليفعلن
مع انه قال حين الحلف بالله لافعلن لكن اورد الحالف بالغيبة ناسب ان يقال ليفعلن ولو قيل حلف بالله
لافعلن كذلك كان صحيحا فصيحا فكان مقتضى الحال ما اختير في النظم الكريم وان كان خلاف مقتضى الظاهر وهذا
وكان اصل لو اعمر قوله فاجرى الاولى لكن اجرى على الغيبة لكن الجريان على الغيبة فيما لم يصح بالقول
فلا يصح ان يقال انه قال ليفعلن كما يجوز حلف ليفعلن مثل جواز حلف لافعلن وفي قوله حكاية وداد هم
دون حكاية وداد احدهم بعينه على ان اضافة احد الى هم للاستغراق اذ لا قرينة على العهد فيفيد ان التمني
واقع من كل واحد واحد وللاشارة الى ذلك لم يودون لو يعمرون الف سنة اذ مجيئهم اجمعين يحتمل الكلي الا
الافراد والكل المجموعي وما ذكر في النظم الجليل صريح في الاول الذي هو المقصود والظاهر ان المراد بالف سنة
المؤبد لان علمهم بانهم صائرون الى النار يقتضي ذلك **قوله** الضمير لاحدهم يعني ضمير هو راجع الى احدهم
مرادا به جميعهم كما عرفته وان يعمر فاعل مزحزحه لاعتماد اسم الفاعل على المبتدأ قوله من النار معنى من العذاب
تعميره تأويل ان يعمر **قوله** او لما دل عليه يعمر عطف على لاحد باعادة اللام اي الضمير راجع الى التعمير الدال عليه
يعمر دلالة تضمنية وان يعمر بدل عنه بدل الكل للتقرير والتوضيح **قوله** او مبهم اي الضمير ليس راجعا الى احدهم
ولا الى التعمير المدلول عليه بل ضمير مبهم لا مرجع له وان يعمر موضحه اي مفسره والجملة حال من احدهم والعامل يود
لا يعمر على انها حال من ضميره لفساد المعنى كذا في الارشاد وزيف هذين الوجهين الاخيرين اما الثاني فلانه
يلزم الفصل بالخبر بين البدل والمبدل منه وهو ضعيف واما الثالث فلانه يلزم منه عود الضمير الى المتأخر
لفظا ورتبة والفصل بالخبر **قوله** واصل سنة سنوة فحذف لامه ولذا قيل في تصغيره سنوي وفي تثنية سنوات
وهما مما يرد الشيء الى اصله وقيل سنهة كجبهة فحذف الهاء فصار سنة بدليل قولهم سانهة وتسنهت النخل
اذا اتت عليه السنون واستفادة هذا المعنى من تسنهت بناء على ان بناء التفعل للتلبس وحاصله ما ذكره كتقمص
اي لبس القميص والزحزحة التبعيد فهو متعد كما في هذا النظم الكريم ونقل عن السمين انه قال استعملته
العرب لازما ومتعديا بمعنى واحد والزحزحة مضاعف زح بمعنى دفع ففيه مبالغة والنفي لو لوحظ اولا والمبالغة
ثانيا حتى يفيد المبالغة في النفي دون نفي المبالغة لفساد المعنى مثل قوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد على
توجيه ولذا قيل المراد انه لا يؤثر في ازالة العذاب ادنى تأثير والمراد عذاب الآخرة والتعمير وان اثر في دفع العذاب

قيل الفرق بين هذا الوجه والذي قبله ان ذلك
يفسر شيء متقدم مفهوم من العقل
وهذا مفسر بالبدل وفيه خلاف تقدم

في بقاء تلك المدة كما لكنه يفيد بشدة العذاب المؤبد كيفا فلا يكون ذلك التعمير مؤثرا في دفع العذاب
ادنى تأثير بل يوجب زيادته كما ذكرنا **قوله** فيجازيهم اي هذه الجملة كناية عن الجزاء والا فلا فائدة تامة في
اخباره لظهوره قيل من البصيرة لان بعض الاعمال مما لا يصح ان يرى هذا ان قيل ان صفة البصر ليست
راجعة الى العلم والا فلا ضير في كونه من البصر فتدبر على انه يصح ان يرى كل شيء عند الاشعري لا سيما بالنسبة
الى العالم البصير فالاولى السكوت عن مثل هذا التوفيق **قوله** نزل في عبد الله بن صوريا قيل قال العراقي لم اقف له
على سند واورده الثعلبي والبغوي والواحدي في اسباب النزول بلا سند انتهى وحسن الظن بهم انهم اطلعوا
على سنده لا سيما محيي السنة فانه من المحدثين وعبد الله بن صوريا كبوريا من احبار اليهود قيل انه اسلم
ثم كفر والعياذ بالله تعالى بخت نصر بضم الباء وسكون الخاء والمثناة الفوقية المفتوحة للتركيب المزجي كبعلبك
واصله بوخت بمعنى ابن فخفف بحذف الواو فصارت بخت ونصر مشددا من باب التفعيل اسم صنم وجد عنده
ولم يعرف له اب فنسب اليه بالاضافة قال المص في اوائل سورة بني اسرائيل اسرائيل بخت النصر عامل لهراسف
ببابل وجنوده وقيل جالوت الجزري وقيل سنجاريب من اهل نينوى وقيل هو من ملوك الكلدانيين ذكره
في شرح المجسطي قوله ان كان ربكم الخ وهذا جواب رشيق لكن ذلك الخبيث لم يفهم او لم يتفاهم قال عدونا
والا فبم فباي سبب تقتلونه والاستفهام للانكار لو قوعي آخره فصدق الرجل المبعوث ورجع الينا
وكبر بخت نصر وقوي وغزانا وخرب بيت المقدس انتهى وكان امر الله مفعولا **قوله** وقيل دخل عمر رضي الله تعالى
مدراس اليهود اخرجه ابن ابي شيبة في مسنده وابن جرير وابن حاتم من طرق عن الشعبي وله طرق اخر اقوى
من الاول والمدارس البيوت الذين يدرسون كتبهم فيه جمع مدرس كما وقع في بعض نسخ الكشاف
وفي النهاية المدارس صاحب كتب اليهود ومفعل ومفعال من ابنية المبالغة والمدارس ايضا البيت الذي
يدرسون فيه ومفعال غريب في المكان انتهى كذا قيل ومفعال وان كان غريبا في المكان لكن لم يستعمل
هنا مفعال في المكان لان المدارس جمع مدرس والقول بانه جمع مدراس مما لا وجه له وقد يكون هذا
مصدرا ايضا لكن لا وجه لاستعماله هنا فسألهم عن جبرائيل اي عن حاله لا عن ماهيته ولذا اجابوا فقالوا
ذاك عدونا وتعبيرهم بذاك دون هذا لنكتة لا تخفى قولهم يطلع من الافعال اي يجعل محمدا مطلعا على اسرارنا
التي لا نرضى اطلاعه عليها الخصب بكسر الخاء معروف ضد القحط والسلام اي السلامة وما منزلتهما اي قربهما
من الله والغرض من هذا السؤال ليس الاستعلام بل استكشاف حالهم قالوا جبرائيل عن يمينه اي في
يمينه ميكائيل عن يساره اي في يساره ان كان اليمين واليسار يراد بهما المعنى الكنوي فلا يدل هذا على كونهم
من المجسمة والا فيفهم ذلك ولا يلزم كون عبدة العجل مجسمة او حلولية كون ابنائهم المعاصرين كذلك **قوله**
فقال عمر رضي الله تعالى عنه الفاء للتعقيب مع السببية لئن كانا اي والله لئن كان جبرائيل وميكائيل كما تقولون
اي كما تزعمون كلمة الشك في كلامه رضي الله تعالى عنه على زعمهم تهكما بهم فليسا اي جبرائيل وميكائيل بعدوين
لان تقربهما الى الله تعالى ينافي العداوة ويوجب المحبة والمودة ولانتم اكفر من الحمير جمع حمار وهو مثل في البلادة
والبلاهة والكفر نتيجة الجهل والبلادة ولا حيوان ابلد من الحمار فهو مثل يضرب به لمن كان متناهيا في الغباوة

في الكفر في المفضل عليه مفوض للمحقق فالاحسن ما قال الميداني من ان الحمير علم شخص وفي المثل فلان اكفر
من حمار هو رجل من عاد يقال له حمار بن مويلع وقال الشرقي هو حمار بن ملك بن الازد كان مسلما وكان له
واد طوله مسيرة يوم في عرض اربعة فراسخ لم يكن في بلاد العرب اخصب منه فخرج بنوه يتصيدون
فيه فاصابتهم صاعقة فهلكوا وكفر وقال لا اعبد من فعل هذا ودعا قومه الى الكفر فمن عصاه قتله فاهلكه الله تعالى
وخرب واديه فضرب به المثل في الكفر وانما كان الحمل على هذا احسن لان الكفر في المفضل عليه محقق وهو الاصل
في افعل التفضيل لكنهم اختاروا الاول ولعلهم لم يعتمدوا على تلك الرواية لكن الجمع على هذه الرواية محمول
على التغليب لان المراد هو واتباعه قوله بالوحي اي يوحي يطابقه ما قاله فاللام للعهد بقرينة قوله لقد
وافقك ربك يا عمر والنداء في مثل هذا للاظهار مزيد المحبة قوله وفي جبرائيل ثمان لغات هذا علم ملك ممنوع
من الصرف للعلمية والعجمة والتركيب المزجي على قول كما سيجي الاشارة اليه وقد تصرفت فيه العرب على عادتهم
في الاسماء الاعجمية على ثلاثة عشر لغة اشهرها وافصحها جبريل كقنديل كذا قيل لكنه في الترتيب المختار هنا جبرئيل
كسلسبيل قراءة حمزة والكسائي وهي لغة قيس وتميم والثانية جبريل بفتح الجيم ولم يتعرض له لدلالة
عليه قوله بكسر الراء وحذف الهمزة وهي قراءة ابن كثير والثالثة جبرئل بفتح الجيم وسكون الباء وكسر الجيم
بعده باء ساكنة وهي قراءة الباقين قرا ابي عمرو ونافع وابن عامر وحفص عن عاصم وهي لغة الحجاز وهذه
الاربعة في المتواترات قوله في المشهورات الاولى في المتواترات قوله واربع في الشواذ جبرئل بتشديد اللام
وجبرئيل وجبرائل وجبرين كتلقين ومعناه عبد الله فجبر عبد وايل اسمه تعالى كما ان اسرائيل صفوة الله
فيكون تركيبا مزجيا كما هو الظاهر قوله البارز الاول لجبريل لما وجب كون المرجع مذكورا ولو حكما اشار
الى انه مذكور ولو حكما اشار الى انه مذكور حكما لفرط شهرته وتعينه في الاذهان يستغني عن ذكره باللسان وعن
هذا يدل ذلك على فخامة الشان قال صاحب الكشاف لفرط شهرته كانه يدل على نفسه ويكتفي باسمه الصريح
بذكر شيء من صفاته كالتنزيل هنا انتهى وترك المص هذا القيد لقصد المبالغة يعني لفرط شهرته لم يحتج
الى سبق ذكره ولو لم يذكر شيء من صفاته فما ظنك بهذا اذا ذكر شيء من صفاته قوله فانه القابل الاول وفي
المواقف محل العلم الحادث غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز ان يخلقه الله في جوهر اراده لكن السمع دل
على ان محل العلم هو القلب قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب الاية انتهى وبهذا يتضح معنى قول
المص فانه القابل الاول له ثم انه جواب عما يقال ان القران نزل عليه لا على قلبه المنيف قال تعالى ونزلنا عليك
الكتاب الاية وهو كثير في القران فالظاهر ان يقال عليك فاشار الى ان العدول عنه لهذه النكتة قوله فان القابل
الاول للوحي ان اريد به الروح لانه يطلق على الروح كما يطلق على العضو ومحل الفهم والحفظ ان اريد به
العضو في المعاني مطلقا وجرى هنا على مسلك المتكلمين وما ذكر في سورة الشعراء في تفسير قوله تعالى
نزل به الروح الامين على قلبك الاية حيث والقلب ان اراد به الروح فذاك وان اراد به العضو فتخصيصه
لان المعاني الروحانية انما تنزل اولا على الروح ثم ينتقل منه الى القلب لما بينهما من التعلق ثم يتصعد
منه الى الدماغ فينتقش بها لوح المتخيلة فبناء على ثبوت الحواس الباطنة وهو مسلك الفلاسفة وشرذمة

اي من قال بقايا عاد قوم لانه يجوز
ان يكون ممن امن بهود عليه السلام
لم كف منه

قال في القاموس كان نبيا عشرة سنة كذا قيل
وكان مسلما اربعين سنة
واعترض بانه كونه على السلام اربعين
سنة يابى ان يكون مثلا في زمن النبي
عليه السلام اجيب بانه يجوز ان يكون
المراد كان على شريعة من قبلنا النبي
اربعين سنة وعاش الى زمن النبي
عليه السلام وفيه تكلف
منه

قليلة

قليلة من المتكلمين قوله وكان حقه على قلبي اذ القائل بهذه الجملة الشرطية هو رسول الله عليه السلام
فالمناسب ان يقول على قلبي لكن لما كان مقول القول كلام الله تعالى والمناسب في هذا الكلام على قلبك
كما في سورة الشعراء جاء على حكاية كلام الله تعالى بلا تغييره اليه اشار المص بقوله كانه قال تعالى للنبي
قل ما تكلمت به على وفق تكلمي فما في قل ما تكلمت موصولة او موصوفة لا نافية وله نظائر كثيرة منها قوله تعالى
قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم كانه قال تعالى قل ما تكلمت به بلا تغيير وما تكلم به تعالى يا عبادي الذين
فصيغة الخطاب في قلبك وصيغة المتكلم في يا عبادي واقعة في كلام الله تعالى وجعل القائل كانه الله تعالى
والرسول عليه السلام سفير محض والحكاية بمعنى انه رد على حال الامر بالقول فحكي لفظه كما تقول قل
لقومك لا يهينوك قال الفرزدق الم تراني يوم جو سويقة دعوت فنادتني هنيدة ماليا وقيل ثمة قول آخر
مضمر والتقدير قل يا محمد قال الله تعالى لي من كان الخ والاول ابلغ واقوى ولم يتعرض لاسناد التنزيل الى جبريل
والظاهر انه حقيقة قوله اوائل السورة والانزال نقل الشيء من الاعلى الى الاسفل وهو انما يلحق المعاني بتوسط
لحوقه بالذات الحاملة لها ظاهر في كون اسناد الانزال والتنزيل الى جبريل حقيقة قوله بامره الخ اصل معنى
الاذن في الشيء الاعلام باجازته والرخصة فيه واذا اسند الى الله تعالى يراد امره في صورة القول ويراد
التيسير في صورة الفعل وكلاهما مجازان فان الامر اي القول والتيسير مستلزمان للاذن وقد يكون بمعنى
علم مجازا ايضا ولم يتعرض له هنا لعدم ملايمته للمقام وقدم الامر فان تنزيل جبريل لا يكون الا بامره تعالى
وهذا يقتضي ان يكتفي به لكن هذا الامر لما كان فيه صعب وعسر يحتاج الى التسهيل اشار اليه ثانيا فعلم
منه ان او لمنع الخلو لا لمنع الجمع واكتفى الكشاف بالوجه الثاني لان المعتزلة لما انكروا الكلام النفسي فاسناد
الاذن اليه تعالى باعتبار الكلام اللفظي فيدهم يحتاج الى التمحل والقول بانه ان اريد بالتنزيل معناه الظاهري
يراد بالاذن الامر وان اريد به التحفيظ والتفهيم كما اشار اليه الشيخ الزمخشري ضعيف بل الاولى انه اشارة
الى كل القسمين من الاذن القول والفعل قوله حال من فاعل نزل ولا يبعد ان يكون حالا من المفعول
قوله احوال من مفعوله اي فحقه ان يحبوه ويشكروا صنيعه لانزاله ما يصدق كتابهم وفيه رمز الى انه
نزل بهم كتابهم الذي فيه صلاح معاشهم ومعادهم فكيف يعدون عدواله ولو اريد بما بين يديه جميع
الكتب لدخل فيهم كتابهم دخولا اوليا فيحصل التوبيخ بانهم يعدونه مع ان فعل جبريل سبب تام لمجبتهم
ويهدي الحق الناس كافة ويدخل فيهم اليهود اي ويهديهم فكيف يعد العدو لمن انزله ويبشر المؤمنين بالنجاة
والفلاح المؤبد ويبشرهم ايضا ان كانوا مؤمنين فلا وجه لعداوة من كان شانه كذلك وهذا فائدة الاحوال
من المفعول واما فائدة الحال من الفاعل فلاشارة الى ردهم بان انزال القران واطلاع الرسول عليه السلام
على اسرارهم انما هو باذن الله تعالى فمن فعلا بامره تعالى لا يلايم عليه فضلا عن العداوة عليه ففيه تجهيل جسيم
وتشنيع عظيم واطلاع الحال على المعطوف فيه ميل الى المعنى قوله والظاهر ان جواب الشرط فانه نزله الخ
لانه لما قام مقام الجزاء فعد من الجزاء تسامحا وقال في مقابله وقيل انه محذوف لان قوله فانه نزله ليس
قائما مقامه لما كان قوله فانه نزله قائما مقام الجزاء لا نفس الجزاء لان من حق الشرط ان يكون سببا للجزاء

وجه كلام الله تعالى بعينه زيادة
تقرير لمضمونه المقالة
منه

ولو نا قصا وهنا عداوة جبريل ليست سببا للتنزيل اصلا وجه ثلثة اوجه الاول ان الجواب فقد خلع ربقة الانصاف المشار اليه بقوله والمعنى من عادى منهم جبرائيل فقد خلع ربقة الانصاف عن عنقه ولابس التعصب برمته قوله او كفر بما معه من الكتاب قوله بعداوته متعلق بكفر والباء للسببية قوله لنزوله عليك اى على قلبك بالوحى متعلق بعداوته قوله لانه نزل كتابا علة لكلا الوجهين اى خلع او كفر لانه نزل ومن عادى جبريل لانزال القران المصدق للكتب المتقدمة فقد عادى لانزاله الكتب المتقدمة التى كتابهم التورية منها وهذا كفر لكتابهم وتقرير خلع ربقة الانصاف ظاهر فحذف الجواب واقيم علته مقامه روما للاختصار وما قام مقام الجواب بعده جوابا قوله او من عاداه وجه ثالث اى صدر الجزاء محذوف وما ذكر بعض بعض الجزاء فاتضح الفرق بين هذا وبين الوجهين الاولين ولم يرد ان المبتدأ محذوف هنا وانه نزله خبره كما هو المتبادر من العبارة بل اراد ان الفاء داخلة على السبب وانه وقع جزاء باعتبار الاعلام والاخبار بسببية لما قبله والمعنى من عاداه فاعلمكم ان سبب عداوته انه نزل عليك كما قيل والاولى ان يقال ان اصل الكلام على الفتح لكونه خبرا ولما حذف المبتدأ مع ما تعلق به من الجار والمجرور استتبع الحذف التغيير بقلب الفتحة كسرة لكونه فى صورة الجزاء المستقل لا جزء منه كقلب الكسرة فتحا فى الله لافعلن بعد حذف الجار مع انه مراد معنى وجعل المضاف اليه مرفوعا او منصوبا بعد حذف المضاف وله نظائر كثيرة ولم يحمل من على الاستفهام الانكارى وكون فانه نزله تعليلا للانكار لانه ايضا يحتاج الى تقدير اذ المعنى من الذى يتصدى لمعاداته ولا يليق لاحد ذلك لانه امين وحى منزل الكتب لاسيما اشرف الكتب وهذا باعث فرط المحبة فلا رجحان له على كون من موصولة او شرطية مع انه يوافق قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته الاية فان الاستفهام فى هذا القول ليس له وجه ظاهر قوله وقيل محذوف اى ان جواب الشرط محذوف لا قوله فانه نزله ولا قائم مقام المحذوف وقد عرفت ان النائب مناب شئ فى حكم المنوب فان قوله فانه نزله ليس علة للجزاء المحذوف وهو فليمت غيظا بل علة للامر بهذا القول كانه قيل قل يا ايها الرسول من عاداه فليمت غيظا وانما امرناك بان تقول هذا القول اعنى فليمت لانه نزله على قلبك فعلى هذا لا يكون على قلبك حكاية كلام الله تعالى كما لا يخفى على من له معرفة اساليب الكلام واما فى الوجوه المتقدمة فحكاية كلام الله فقوله فيما سلف وكان حقه على قلبى فى ليس على اطلاقه قوله او فهو عدو لى لان من عادى من كان مامورا من قبل الله وامتثل ما امره تعالى فقد عادى آمره قوله وانا عدوه ليس من تتمة الجواب بل من لوازمه وهذا جواب ايضا حذف لقيام القرينة عليه ولم يقم مقامه شئ فان قوله تعالى فانه نزله علة للامر بهذا القول ولا حكاية كلام الله تعالى ايضا فكلامه بناء على الوجوه المتقدمة كانها مختارة عنده ثم الظاهر ان قوله فليمت دعاء عليه بدوام الغيظ وزيادته بتضاعف الانزال والوحى وقوة من انزله عليه ومن تبعه حتى يهلك به كما افاد المص هكذا فى تفسير قوله تعالى قل موتوا بغيظكم الاية وبهذا البيان اتضح ارتباط قوله فانه نزله على قلبك بما قبله فانه علة قائمة مقام الجزاء فى الوجوه الثلثة المتقدمة وعلة للامر بالقول المذكور اعنى فليمت او فهو عدو لى فى الوجهين الاخيرين قوله كما قال اشارة الى القرينة

قوله وقيل محذوف ولو قيل ان الشرط سببا للجزاء لكنه سبب وان لم يكن للاخبار عنه كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله الاية لم يحتج الى التمحل المذكور

الدالة على حذف فهو عدو لى واما قرينة فليمت فمستفادة من السوق والفحوى واما قرينة المحذوف فى الوجوه المتقدمة فظاهرة كنار على علم قوله اراد بعداوة الله مخالفته عنادا وهى لازم العداوة اذ اصل العداوة ضد المحبة المقصود منه الاضرار فحانه داخل فى مفهومه فمن قال فى شرح قوله اراد بعداوة هذا ان لم يعتبر فى مفهومها الاضرار بالعدو وقوله او معاداة المقربين ان اعتبر فيه ذلك فقد اراد ما ذكرنا فالترديد المذكور شاهده عليه كانه قيل ان لم يقصد به الاضرار بها فالتسامح بالعبارة مما لا يكاد يحصى قال الامام معنى العداوة على الحقيقة لا يصح الا فينا لان العدو للغير هو الذى يريد انزال الضرر وذلك محال فى حقه تعالى فهى مجاز عن مخالفته وعدم القيام بطاعته كما ان المحبة يراد بها طاعته لما انها لازمة العداوة والمحبة واما عبارة عن عداوة اوليائه واما عداوتهم لجبريل والرسل فصحيحة لان الاضرار جائز عليهم الا ان عداوتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الامور المؤثرة فيهم انتهى والظاهر ان عداوة جبريل وغيره من الملائكة عدم المحبة فقط بلا قصد الاضرار فان العاقل لا يقصد المحال فان قيل ولو جوز ذلك لامكن ان يقال انه اى قصد الاضرار من الجهلة جائز عندهم كما روى عن النمرود الاحمق نعوذ بالله تعالى من سوء الحال ولا فرق بين جاهل وجاهل قلنا اعتقاد النقص فى حقه تعالى ليس مما يذهب اليه من له ادنى عقل واليهود لم يدعوا ذلك ويصرح به كذا قيل وهذا الكلام لمجرد بيان سوء حالهم ومع ذلك الكف عن مثل هذا المقال مستحسن لدى ارباب الحال قوله او معاداة المقربين فى اى المراد بالعداوة معناها الحقيقى بالنسبة الى الرسل والملائكة من عباده وذكر الله تعالى للتهويل لعداوتهم لان من عاداهم فقد عادى الله تعالى كقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اى يحاربون اولياءهما وهم المسلمون جعل محاربتهم محاربتهما تعظيما قوله وصدر الكلام بذكره تعظيما لشانهم حيث جعل عداوتهم عداوته ولا تعظيم فوقه وبهذا التعظيم يستفاد التهويل المذكور قوله كقوله تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه فان المراد ايذاء الرسول وارضائه بقرينة توحيد الضمير فى ان يرضوه وذكر الله تعالى تعظيما له وهذا على احد الوجوه التى ذكرت هناك ثم قوله وصدر الكلام فى جواب عما يقال من انه اذا كان المراد معاداة المقربين فما وجه تصدير الكلام بذكر الله تعالى كانهما من جنس اخر لاختصاصهما بمزايا وفضائل فنزل تغاير الصفات منزلة تغاير الذوات وقد سبق الكلام فيه فى تفسير قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك الاية قوله والتنبيه على ان معاداة فى مبنى دلالة الكلام على ذلك ان الجزاء مرتبط بمعاداة كل واحد مما ذكر فى الشرط لا بالمجموع كما قيل لكن السوق يقتضى ارتباطه بالمجموع حيث عطف بالواو والواصلة الا ان يقال ان افرادهما مع دخولهما فى الملائكة يقتضى نكتة وهى بيان فضلهما والتنبيه على ذلك بمعونة المقام وان لم يكن هذه النكتة جارية فى كل مرام ولك ان تقول ان الواو هنا بمعنى او الفاصلة لما دل عليه دليل من قوله ان عداوة الواحد فى ولعل الغرض من ذكره والتعبير بالتنبيه اشارة الى ذلك اذ التنبيه يستعمل فيما علم بالتامل او ادنى انظار قوله وان من عادى احدهم اى احد الملائكة وهو جبريل عليه السلام كما سلف روايته فكانه عادى الجميع لتحقق علة العداوة فى جميعهم وان زعموا انهم يحبون ميكائيل صاحب خصب والسلام لكن تحقق علة العداوة فى جميعهم محل نظر اذ سبب عداوة

كما يشعر به وميكائيل

جبريل كشف اسرارهم على الرسول عليه السلام وكونه صاحب خسف وقصة بخت نصر وتحققه في ميكائيل وسائر
الملائكة غير مسلم فقوله اذ الموجب لمحبتهم غير تام والقول بان قوله على الحقيقة واحد اشارة الى دفع هذا
الاشكال فان المسبب في الحقيقة وهو القرب من الله تعالى واحد وان توهم ان سبب محبتهم وعداوتهم
مختلفة ضعيف لانه لم يفهم من كلامهم لا صريحا ولا التزاما ان سبب عداوتهم لجبريل قربه من الله تعالى
فالاولى الاكتفاء بالوجه الاول والاحسن ان يقال في وجه عداوة الكل حين عداوة الواحد ان عداوة
الواحد كعداوة الجميع في هتك حرمة شان الملائكة والتادى الى غضب عظيم وعذاب اليم كما قيل في تفسير قوله تعالى
كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس فكانما قتل الناس جميعا وبهذا يظهر سر قوله تعالى وملائكته
ورسله بالجمع في الموضعين مع انهم عادى جبريل ورسولنا عليهما السلام ويتضح ايضا ان حال الرسل كالملائكة
في ان عداوة واحد منهم كعداوة الكل **قوله** ولان الحاجة وجه اخر لافراد الملكين حيث قالوا جبرائيل عن يمينه
وميكائيل عن يساره وبينهما عداوة فافردا بالذكر للتنبيه على ذلك والمتعارف في نكتة عطف الخاص على العام
هو المذكور اولا في جميع المواد وقد يختص مواقعه بلطائف كما ذكره المص نظيره النكتة العامة في الالتفات
والخصوص في بعض المواضع من التفات **قوله** ووضع الظاهر حيث قال الكافرون ولم يقل عدو لهم كما هو
مقتضى الظاهر فلا بد له من نكتة وهي الدلالة اذ الحكم على المشتق يفيد علية ماخذ الاشتقاق كما مر غير مرة والمناسب
لقوله فيما مضى والتنبيه على ان معاداة الواحد والكل سواء في الكل للدلالة على ان الله تعالى عاداهم لكفرهم بسبب
عداوتهم لعباده المقربين ويمكن حمل كلامه عليه ثم ان كون الكلام من باب وضع الظاهر بناء على ان لام
للعهد وان اريد به الجنس فليس من هذا القبيل وان عداوة الملائكة اى جنسها فيتناول عداوة الواحد منهم
وكذا الكلام في الرسل بمعنى الانبياء فان لام الجنس يضمحل به معنى الجمعية **قوله** وقرأ نافع ميكائل كميكاعل
قدم بيان ابدال الهمزة عينا في الوزن **قوله** وقرئ ميكئل كميكعل وميكئيل كميكعيل وميكائل كميكاعل بتشديد
اللام كما هو الظاهر ويحتمل بتخفيف اللام وفي اللباب وميكائيل اسم اعجمي والكلام فيه كالكلام في جبريل من كونه
مشتقا من ملكوت الله عز وجل او ان ميك بمعنى عبد وايل اسم الله تعالى وان تركيبه تركيب اضافة
او تركيب مزج وقد عرف الصحيح من ذلك وفيه سبع لغات كذا في نسخة ثم اكتفى بالسادسة وكلها مذكور
في كلام المص وحكى الماوردي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان جبر بمعنى عبد بالتكبير وميكا بمعنى
عبيد فمعنى جبريل عبد الله ومعنى ميكائيل عبيد الله قال ولا نعلم لابن عباس في هذا مخالف قال القرطبي
وزاد بعض المفسرين واسرافيل عبد الرحمن انتهى ومراده بيان اصل معناه والا فالمراد بهما ذوا تهما على
انهما اسم لهما فلذلك كانا غير منصرفين ولو اريد ظاهر لكان مصروفا ولقد انزلنا اللام جواب القسم اى
والله لقد انزلنا اليك ايات بينات واضحات الدلالة على معانيها او على كونها من عند الله لاعجازه وعدم
اتيان البشر بمثله والمراد بها القران وهو الظاهر حيث قرنت بالانزال والتنزيل الى جبريل حقيقة فاسناده اليه تعالى
مجاز اسند اليه تعالى لكونه امرا به وقد عبر هنا بالانزال وقد ذكر فيما سبق التنزيل لان الانزال اعم من الدفعي
والتدريجي والتنزيل مختص بالتدريج وهو شان القران ولو جعل الانزال مختصا بالدفعي فاستعماله في القران

لوقوعه موقع التنزيل كعكسه حين استعمل في غير القران وما يكفر بها قيل انه عطف على مقدر اى فلا يتبعه
على احد وما يكفر بها احد الا الفاسقون **قوله** اى المتمردون من الكفرة فسر به لان المعنى الاعم لا يلايم المقام
اذ منكر القران لا يكون الا الكافر قوله والفسق له شروع في وجه دلالته على كون المراد الكفر والتمرد فيه
ومراده ان كون المراد بالفاسقين الكافرين منفهم من المقام واما التمرد فيه فلان اذا استعمل في نوع
من المعاصي كفرا كان او غيره دل على اعظمه في بابه وهنا استعمل في الكفر الذي هو نوع من المعاصي فدل
على ان كفرهم اعظم من كفر غيرهم فان الايات واضحة لا يشوبها شبهة فيكون الكفر بها عنادا واستكبارا
لا جهلا فيكون اعظم وعذابه اشد واعظم قوله كانه متجاوز عن حده وانما قال كانه اذ لا تجاوز حقيقة عن
الحد وما يتنبه يكون اعظم **قوله** نزل في ابن صوريا قيل فهو عطف على قوله قل من كان عدوا لجبريل
عطف القصة على القصة وفيه نظر فان عطف القصة يجب ان تكون جملا متعددة فالاولى ان يكون هذا
الكلام جملة ابتدائية سبقت لبيان جناية اليهود متعلقة بالوحي اثر بيان جناياتهم المتعلقة بمنزل
الوحي **قوله** حين قال رسول الله عليه السلام فصيغة الجمع في الفاسقون لرضاء غيرهم من اليهود بذلك
يؤيد ذلك قوله ما جئتنا بشيء بصيغة المتكلم مع الغير هذا ان حمل لام الفاسقون على العهد واما اذا حمل
على الجنس فيدخلون فيه دخولا اوليا فينتظم الكلام بما قبله ايضا انتظاما تاما والحصر المستفاد منه لا يحتاج
الى العناية ح واما في العهد فيحتاج الحصر الى ان يقال ان كفر ما عداهم بالنسبة الى كفرهم كالعدم وفيه تامل
فالحمل على الجنس اسلم والحمل على العهد انسب واحكم وحديث ابن صوريا مروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
قوله الهمزة للانكار اى للانكار الواقعي والواو للعطف على محذوف وجوز في قوله تعالى افكلما جاءكم رسول
كون الفاء للعطف على ما قبله وللعطف على مقدر اذ لا مجال للعطف على الكلام السابق هنا اما على انزلنا
لوجوب تلقي القسم باللام او النفي مع قد في الماضي ولا على ما يكفر لهذا ولا على يكفر لعدم صحة المعنى وعلى على
الفاسقين لعدم حسن الاستفهام في المستثنى وان كان للانكار بخلاف القراءة بسكون الواو فانه
يحسن العطف بالتاويل المذكور لعدم الاستفهام هذا ما فهم من كلامه والا فالعطف على الفاسقين هنا
صحيح ايضا بالتاويل المذكور في الفاسقين وتاويل او كلما بالخبر لكون الاستفهام للانكار والمعنى وما يكفر بها
الا الذين كلما عاهدوا **قوله** تقديره اكفروا وقرينته وما يكفر بها الا الفاسقون فالانكار متوجه الى
المتعاطفين معا **قوله** على ان التقدير الا الذين فسقوا ليكون هذه الجملة معطوفة على جملة الصلة مع
ان وقوع الفعل بعد اللام غير مستقيم وان كان اللام اسم موصول بمعنى الذي لكونه في صورة الحرف وتقديم
معموله وهو كلما عليه اى على عاهدوا زاد شدة امتناع وقوع الفعل بعد اللام ابتداء واو في هذا تفيد
تساوي المتعاطفين في الحصول فان او في الاصل للتساوي في الشك ثم اتسع فيها فاطلق للتساوي
من غير شك مثل جالس الحسن وابن سيرين والمعنى هنا انك مخير في الاستثناء بهما وانهما سواء في صحة
الاستثناء فان معنى الفاسقون ومعنى او كلما عاهدوا عهدا الاية واحد في المال وبالذات وان كانا
متغايرين بحسب المفهوم هكذا افاد المص في تفسير قوله تعالى او كصيب من السماء الاية **قوله** وقرئ

ع واختيار كلما للتنبيه على انهم نقضوا العهد في كل مرة غير مرة

ص قيل الاظهر ان يكون معطوفا على سابع الهمزة من حيث المعنى كانه قال نقضوا عهد الله هذا ونقضوا اذاك واجيب بان توسط الهمزة بين المعطوف والمعطوف عليه يحتاج الى غرض متعلق بالمعطوف خاصة والتوبيخ غير مختص به بل يشتمل المعطوف عليه

عوهدوا مجهول عاهدوا وعهدوا من الثلاثي والمعنى واحد وان كان المفاعلة يفيد المبالغة وعهدا مصدر
مؤكد لعاهدوا من غير لفظه او بحذف الزوائد وكذا الكلام في عوهدوا لانه مصدر مبني للفاعل في عاهدوا
ومبني للمفعول في عوهدوا ومصدر مؤكد لعهدوا بلا تكلف واما جعله مفعولا له بمعنى اعطوا العهد
فخلاف الظاهر اذ المتبادر من العهد المصدرية وحمل بعض المحققين لفظه او على معنى بل الاضرابية والظاهر
من كلامه عدم الحمل لما ذكرنا من التسوية وان معنى المتعاطفين متحد في المآل فلا يحسن الاضراب في مثل
هذا وانما جعلها عاطفة ولم يجعل الهمزة للاستفهام والواو عاطفة اسكنت كما تسكن الهاء في وهو لعدم
ورود ذلك في الواو ولا سيما عند الاشتباه باو العاطفة كما قيل **قوله** نقضه واصله اي النبذ في الاصل الطرح
والرمي لا مطلقا بل ما لا يعتد به كالنعل البالية والنواة الجفرة وعدم الاعتداد منقول عن الراغب لكنه
يغلب فيما ينسى اي من شانه ان ينسى والا فهذا القيد لم يذكره اهل اللغة وايضا ليس المعنى على النسيان
بل نبذه مع التذكر والتيقظ عنادا او تعصبا فمراده لازمه اي الترك كانه قال لكنه يغلب فيما يترك لعدم
المبالاة فيه والتعبير بالنبذ اشارة الى ما ذكرناه من ان تركهم لعدم اعتدادهم سيجي الاشارة اليه حيث
فرقة جاهروا نبذ عهودها الى قوله تمردا او فسوقا فكلامه هناك قرينة على مراده هنا **قوله** رد لما توهم
ان الفريق به منشأ التوهم كون استعمال الفريق في القليل اكثر منه في الكثير وفيه اشارة الى ان المراد باكثرهم
هم النابذون جهارا وسيأتي ما ينافي ذلك ظاهر **قوله** كعيسى ومحمد عليهما السلام تعرض عيسى عليه السلام
مع ان الكلام بيان سوء معاملة اكثرهم مع النبي عليه السلام اشارة الى ان معاملتهم مع عيسى عليه السلام
كمعاملتهم مع رسولنا عليه السلام بيانا لكمال خبثهم وان اسلافهم واخلافهم سواء في البغي وتجاوز الحد
وفرط التعصب وقدم عيسى لمجيئه اولا ولتقدمه زمانا وراعى بعضهم السوق وخص الكلام برسولنا عليه السلام
وتنكير الرسول للتفخيم وزاده فخامة وشرافة قوله من عند الله قوله مصدق لما معهم للتنبيه على ان القران
كما صدق لما معهم فالرسول ايضا مصدق فاسناده اليهما سواء ثم انه اشارة الى كمال غوايتهم وفرط
غلوهم حيث كذبوا بمن صدق لما معهم كما انكروا ما هو مصدق لما معهم نبذ فريق جواب لما ومدخول لما
سبب في نفس الامر التلقي بالقبول كما هو مقتضى العقول لكنهم عكسوا وجعلوا ما هو سبب تام للايمان
سببا للكفر والنبذ والطغيان لاختلال عقولهم وفساد حواسهم وانحراف امزجتهم كمن يضره الاطعمة
التي هي تنفع الابدان وتحفظ الصحة في كل حين وان لتعفن اخلاطهم وفساد امزجتهم بحيث لا يرجى علاجهم
وهكذا البيان في كل موضع جعل ما هو سبب الفلاح والنجاة سببا للخسران والبغي والعدوان من الذين اوتوا
الكتاب والتعبير بالموصول وجعل الصلة اعطاء الكتاب فيه تشنيع بديع وتوبيخ عجيب وفي قوله كتاب الله
بيان جسارة عظيمة لهم حيث انكروا كتاب من له الوهية وعظمة وبطش شديد واخذ مديد يخاف من
عذابه ويرجى رحمته ولا جسارة فوقها ولا غواية فوق غوايتهم **قوله** يعني التورية ولما كاد ان يقال
انهم لم ينبذوا التورية بل نبذوا القران والرسول اجاب بانه لما كفروا بالرسول المصدق لها كفروا بها
فيما يصدقه اي فانهم لما كفروا بما يوافق التورية فقد كفروا بها وقدم ما فيه وماله في تفسير قوله تعالى

واذا قيل لهم



واذا قيل لهم امنوا بما انزل الله قالوا نؤمن بما انزل علينا الاية ولما كان في حل نبذهم على نبذ كتابهم الذي
يدعون انهم يؤمنون به مبالغة في توبيخهم وتجهيلهم حيث كفروا بما يزعمون انهم امنوا به من حيث
لا يشعرون او من حيث يتجاهلون بذلك رجح كون المراد بكتاب الله كتابهم التورية وان كان كفرهم بها
لازما لكفرهم بالرسول عليه السلام والقران **قوله** وقيل ما مع الرسول وهو القران مرضه لما ذكرنا
في وجه ترجيح الاول ولعدم سبق ذكره صريحا وان فهم من ذكر الرسول التزاما ولعدم ملايمته لقوله
اوتوا الكتاب فان المراد به التورية قطعا وفي اكتفائه هنا القران تنبيه على ان الراجح عنده كون المراد
بالرسول رسولنا عليه السلام وذكر عيسى عليه السلام فيما مر لما ذكرناه هناك فالمراد بمرجع الضمير في ولما
جاءهم معاصرو رسول الله صلى الله عليه وسلم لا الاعم منهم ومن ابائهم لما كان كذلك في ذكر عيسى عليه السلام
قوله مثل لاعراضهم وقدم معنى وراء وتفصيله في تفسير قوله تعالى ويكفرون بما وراءه والمراد بالمثل استعارة
تمثيلية اي ان اصل مورده هو ما يرمى به وراء الظهر ومضربه الاعراض عن الشيء راسا اي بالكلية
شبه الهيئة المنتزعة من امور عديدة وهي اليهود وكتابهم التورية او القران واعراضهم عنه بالكلية
ولم يلتفتوا اليه بالمرة بالهيئة المأخوذة من اشياء كثيرة وهي الشيء المرمي وراء الظهر وراميه وظهره
فاستعملت اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبهة بها في الهيئة المشبهة والجامع لعدم الالتفات مطلقا
اشار اليه بقوله لعدم الالتفات اليه **قوله** انه كتاب الله تعالى اي كانهم لا يعلمون في عدم العلم بمقتضاه
مع ان علمهم به في نفس الامر رصين اي محكم متقن فعيل من الرصانة واما التورية فوجه رصانة علمهم
بها فظاهر واما القران فوجه رصانة علمهم به فلانهم يعرفونه كما يعرفون لما راوا في كتابهم نعته ووادر سوع
حتى صار علمهم به مستحكما ولكن يتجاهلون اي يظهرون الجهل به عنادا هذا في القران ظاهر او في التورية
تجاهلهم بما يصدقها قيل استفيد رصانة علمهم من وضع الذين اوتوا الكتاب موضع الذين عرفوا
حق معرفته **قوله** دل بالايتين اي اية او كلما عاهدوا والاية ولما جاءهم الاية **قوله** على ان جل اليهود اي
معظمهم اربع فرق ثلث فرق معلومة من صريح القران وعلى هذا قال الراغب ثلث فرق وفرقة اخرى
لم تذكر في الاية صريحا بل فهمت من قوله بل اكثرهم لا يؤمنون واعتبرها المص فقال اربع فرق فلا منافاة
بينه وبين ما قاله الراغب لكن دلالة قوله تعالى بل اكثرهم لا يؤمنون على ان الاول منهم امنوا واضحة ومثل
هذا يعد ما علم بصريح القران فقول المص اربع فرق رد على الراغب كما جنح اليه بعض المحققين اذ قيد الاكثر
لاخراج الاقل عن حكمهم فعدم عد الاقل من الفرق لعدم ذكرها صريحا مما لا يلتفت اليه سيما انهم اشرف
الفرق وبالغ في الرد عليه وقدم فرقة المؤمنين فقال فرقة امنوا بالتورية وقاموا بحقوقها كمؤمني
اهل الكتاب وهم عبد الله بن سلام واضرابه لكن هذا بناء على ان اليهودية غير منسوخة بالانجيل والحق
والراجح كونها منسوخة فالمراد بهم من امن بالتورية قبل نسخها بناء على ان المراد بهم اباؤهم وابناؤهم
معا واذا نظر الى قوله تعالى ولقد انزلنا اليك ايات الاية يقتضي كون المراد اخلافهم لكن مع ملاحظة ما سبق
يظهر العموم **قوله** وهم الاكثرون المنصوص عليهم بقول بل اكثرهم لا يؤمنون وعلم من هذا ان مراده

واما القول بان النبذ يقتضي الاخذ وهو ظاهر
في التورية دون القران فمدفوع بان المراد النبذ
المجازي كما اشار اليه بقوله مثل لاعراضهم الخ
وهو المراد ايضا حين اريد التورية فلا يكون
هذا وجه الضعف

قال المحشي في سورة ال عمران الذي
في قوله تعالى ولاحل لكم بعض الذي
حرم عليكم الاية وهو يدل على ان
شرعه اي نسخ لشريعة موسى

من قوله فيما مر ردلما توهم ان الفريق هم الاقلون ان النابذين فرقتان الفرقة الاولى النابذون جهارا
والفرقة الثانية هم النابذون خفاء لجهلهم ولما قال نبذ فريق منهم توهم ان الفريق النابذين هم
الاقلون فرد ان النبذ غير مختص بهم فان فريقا اخر غيرهم النابذون ايضا لكن ليس نبذهم جهارا
وبهذا الاعتبار صح التقابل بينهما ويندفع المنافاة بين كلامه هنا وكلامه هناك قوله وهم المتجاهلون
المدلول عليهم بقوله كانهم لا يعلمون فهم ايضا النابذون عهودهم والتقابل بينه وبين الفريقين
المذكورين بالاعتبار والمراد بالعهود اما التصديق بنبوة رسولنا عليه السلام او ان لا يعينوا عليه احدا
من الكفار وقد اوضحناه في الهامش في الدرس السابق ولو اريد العموم باسلافهم لكان المراد بالعهود
عام لما ذكر وغيره من العمل بالتورية ثم نقضهم وغير ذلك وهنا فرقة اخرى وهم العالمون بها لكن لا يتمسكون بها
ظاهرا خلاف الفرقة الرابعة وهم الذين يتمسكوا بها ظاهرا عالمين ونبذوها باطنا والى ذلك اشار بقوله
جل اليهود اى معظمهم كذا قيل ثم قال فتامل ففيه اشكال وجه الاشكال هو ان العلم بها لا يجتمع باظهار
عدم التمسك انما يجتمع باخفائه وبالجملة هذه الفرقة داخلة في الفرق المذكورة وعلى هذا قال بعضهم الصحيح
جيل اليهود بمعنى الصنف من الناس لكن في عامة النسخ وقع جل اليهود فح اما ان يوجد الفرقة الخامسة
كما مر ودفع الاشكال المذكور بالعناية او ان يحمل الجل على معنى الكل كما يحمل الكثير على معنى الكل قوله عطف على
نبذ فريق وحاصله نبذوا كتاب الله واتبعوا والجامع عقلي فح يكون جواب لما واتباعهم هذا وان لم
يكن مترتبا على مجئ الرسول عليه السلام باعتبار اصله لكنه مترتب عليه باعتبار دوامه وقيل انه معطوف
على جملة لما وقيل انه مراده ولكن لما كانت الجملة هي الجواب والشرط قيد لها عبر به تسمحا وقيل انها معطوفة
على مجموع ما قبله عطف القصة على القصة ولا يخفى انه تكلف ومداره توهم عدم ترتبه على مجئ الرسول عليه السلام
وقد عرفت ترتبه باعتبار الدوام ولك ان تقول ان ترتب المجموع من حيث المجموع على الشئ لا يقتضي
ترتب كل واحد منه وان سببية الشئ في مجموع المتعاطفين لا يقتضي سببيته في كل واحد منهما قال المص
في تفسير قوله تعالى وما املك لك من الله من شئ من سورة الممتحنة ولا يلزم من استثناء المجموع استثناء
جميع اجزائه انتهى قال السدى لما جاءهم محمد عليه السلام عارضوه بالتورية فاتفقت التورية والفرقان
فنبذوا التورية واخذوا بكتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم يوافق القران فهذا قوله تعالى ولما
جاءهم رسول من عند الله الاية فح العطف على نبذه واضح قوله التي تقروها اى تقروها الشياطين
قوله كتب السحر مستفاد من لفظة ما لانها موصولة او موصوفة وتقروها معنى تتلوا لانه من التلاوة
بمعنى القراءة لا من التلو بمعنى التبع ثم جوز ذلك فقال او تتبعها الشياطين قوله الشياطين من باب
التنازع او منهما وهو الاظهر واصله هم المتمرد دون من الجن واطلاقها على الانسان الضال على الاستعارة
ففي كلامه جمع بين الحقيقة والمجاز على الوجه الاخير وهذا جائز عنده او الحمل على المجاز فقط على الوجه الثاني
ولك ان تحمل على عموم المجاز فلا جمع بينهما ح قوله اى عهده اشار الى تقدير المضاف اى في عهد ملكه على
ان يكون على بمعنى في اشار اليه بالعبارة التي نقلها واكتفى به هنا قوله وتتلو حكاية حال ماضية استحضارا

وهذا مراد من قال والمراد بالاتباع
التوغل والتمحض فيه والاقبال
عليه بالكلية [illegible]

للصورة

للصورة البديعة الشنيعة والا فكان مقتضى الظاهر ما تلت الشياطين مثل قوله واتبعوا قوله قيل
كانوا اى الشياطين يسترقون السمع اى يختلسون كلام الملائكة مسارقة في استراق السمع اختلاسا
سرا فانهم كانوا لا يحجبون عن السموات فلما ولد عيسى عليه السلام منعوا من ثلث سموات فلما
ولد محمد عليه السلام منعوا من كلها بالشهب ويضمون الى ما سمعوا من الملائكة من الحوادث اليومية
اكاذيب كثيرة ويلقونها الى الكهنة من شياطين الانس فما وافق نفس الامر من اخبار الكهنة ما سمع
الشياطين من الملائكة وما لم يقع من خبرهم ما يضم الشياطين الى ذلك المسموع من الملائكة وفي هذه
الرواية بيان ان المراد من الشياطين من الجن والانس كلاهما والجن اخذ من الملائكة وقرأ على الكهنة
الذين هم شياطين الانس وهم قروا على الناس ويؤيد الوجه الثالث لا الاول وفي ذلك في عهد سليمان
فيه اشارة الى ان على بمعنى في والملك بمعنى العهد اى الزمان حيث اضاف العهد الى سليمان دون الملك
ولم يقل في عهد ملك سليمان لكنه المراد لان الظاهر ان فشوه في زمن ملكه ويؤيده قوله حتى قيل ان ملك
سليمان تم بهذا العلم قوله وانه تسخر به اى بعلم السحر الجن فاعل تسخر مطاوع سخر اى سخرهم سليمان
فتسخروا له والتسخير جعل الشئ مسخرا اى منقادا او يراد به تكليف العمل بلا اجرة وهو المراد هنا هذا
في الجن والانس ومعنى تسخير الريح لهبوبه بامره رخاء اى لينة من الرخاوة لا تزعزع او عدم
مخالفته لارادته كالمامور المنقاد وفي قوله تسخر به الجن الخ جمع بين الحقيقة والمجاز او عموم المجاز اذ
تسخر الثقلين حقيقة وتسخر الريح مجاز وما كفر سليمان اظهر في موضع المضمر للتقرير في الذهن و
وتفخيم له قوله تكذيب لمن زعم ذلك من انه كان يعمل به ويعتقده قوله ليدل على انه اى السحر كفر بيان
وجه تعبيره بالكفر اى ان السحر بالمعنى الذى سياتي كفر فذكر الكفر المطلق واريد به الكفر المقيد وهو الكفر
بالسحر فان اريد بالكفر السحر بخصوصه فمجاز والا فحقيقة كسائر اطلاق اسم العام على الخاص والمراد ان
عمله كفر كما سيظهر ولا ريب في ان اعتقاد حله كفر وهذا ظاهر كلام المص ونقل عن الروضة انه قيل فيها انه
يحرم فعل السحر بالاجماع واما تعلمه وتعليمه ففيه ثلثة اوجه الصحيح الذى قطع به الجمهور انهما حرامان والثاني
مكروهان والثالث مباحان قيل فكلام المص محل نظر وقد حمل على من اعتقد تاثيره فانه كفر بلا خلاف
وبعد ما قال المص والمراد بالسحر ما يستعان في الاوجه للنظر فانه كفر عملا ولهذا قال المحقق التفتازاني علم السحر
مزاولة النفوس الخبيثة لاقوال وافعال تترتب عليها امور خارقة للعادات ولا يروى خلاف في كون
العمل به كفرا وعده نوعا من الكبائر مغايرا للاشراك لا ينافي ذلك لان الكفر اعم والاشراك نوع منه لكن
تسامح ووضع مزاولة النفس موضع ما يحصل به تلك المزاولة والمراد علم السحر علم يترتب عليه مزاولة
النفس الخبيثة والقرينة عليه قوله ولا خلاف في كون العمل به كفرا ومراده به السحر الذى هو فيه رد ما لزم
من شرط الايمان اشار اليه بقوله مزاولة النفس الخبيثة ولا يريد ان السحر كفر على الاطلاق اذ لم يقل به
احد فمن قال انه كفر على الاطلاق كالامام الامام الغزالي وظاهر كلام المص اعتبر في مفهومه التقرب الى
الشيطان بالتكلم بالكفريات والعمل المودى الى الكفر ومن اختار الى التفصيل كالامام ابي منصور ومن

كالاعتراض بعض على التفتازاني وفيه بحث على ما ذكره في المدارك من انه قال الشيخ ابو منصور القول بان السحر كفر على الاطلاق خطأ بل يجب البحث عن حقيقته فان كان في ذلك رد ما لزم من شرط الايمان فهو والا فلا انتهى فانه قول وما قاله التحرير بناء على القول الاخر كما عرفت في اصل الحاشية

ثبعد لم يأخذ في تعريف السحر وفي مفهومه ما ينبئ بالكفر فالنزاع لفظي لا معنوي فالاعتراض على احد
القولين بالقول الاخر ليس على ما ينبغي ولكن الشياطين كفروا والواو عاطفة للجملة الاستدراكية
على ما قبلها وهو قوله وما كفر سليمان وكون المخففة للعطف انما هو عند عدم الواو وكون ما بعدها مفردا
وجه الاستدراك انه لما نفى الكفر بمعنى السحر عن سليمان عليه السلام وكان الشياطين قد سخرت لسليمان
عليه السلام يستعملهم فيما يشاء توهم ان الشياطين لا يكونون اي لا يسحرون ايضا اذ هم اتباع لهم
فاستدرك بانهم كفروا باستعمالهم السحر وليس المراد اثبات الكفر لان كفرهم معلوم فان قيل فما معنى كفرهم
بالسحر مع انهم كافرون قبل العمل بالسحر قلنا ان السحر الذي ارتكبوه كفر يكفر عامله لو لم يكن كافرا قبله او
فضاعف كفرهم به او للتنبيه على ان من عمل بالسحر الذي عمل الشياطين يكون كافرا **قوله** اغواء واضلال
لا ارشادا وايقاظا كما فعله هاروت وماروت لان تعليمه ليعرف فيتجنب او ليدفع الضرر عن نفسه
فلا يوجب الكفر سيأتي توضيحه **قوله** والجملة حال من الضمير تجري مجرى علة كفرهم بالسحر ويحتمل الاستيناف
واسناد التعليم اليهم لكونهم مباشرين له وتقييده بالناس للبيان انهم زادوهم رهقا واللام السحر
للعهد ان اعتبر في مفهومه الاطلاق والا فللجنس واللام في الناس ايضا اما للعهد الخارجي المفهوم
من قوله واتبعوا الاية او للجنس باعتبار تحققه في ضمن بعض فرد **قوله** والمراد بالسحر اي السحر الذي
حكم انه كفر ما يستعان اي ملكة ما يستعان او معرفة ما يستعان فمثل هذه المسامحة شايع في كلامهم كما
من كلام التحرير التفتازاني او نفس ما يستعان ان اريد بالعلم المسائل المعلومة من حيث انها معلومة
لكن فيه ما فيه فليتأمل فيه **قوله** بالتقرب الى الشيطان بارتكاب القبايح قولا كالرقى التي فيها الفاظ الشرك
ومدح الشياطين وعملا كعبادة الكواكب والتزام الجناية واعتقادا كاستحسان ما يوجب التقرب
اليه **قوله** مما لا يستقل به الانسان اي يكون غريبا لا مما لا يترتب على صرف الانسان قدرته نحو الفعل
عادة فهذا القول اشارة الى كونه من الامور الخارق العادة كما اطبق عليه الجمهور قال بعض الافاضل
والحق ان السحر ليس من الخوارق وان اطبق عليه القوم لانه مما يترتب على اسباب كلما باشرها احد
يخلق الله تعالى عقيبها البتة فيكون من ترتب الامور على اسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيا
انتهى ولعل المص ان تركه خارق العادة اشارة الى ذلك فهذا القول للتنبيه انه يشبه الخارق في
الغرابة وليس من الخوارق **قوله** وذلك اي المذكور من فعل ما لا يستقل به الانسان لا يسنبت اي
لا يتم الا لمن يناسبه اي الشيطان في الشرارة في ارتكاب ما يؤدي الى الكفر قولا وعملا واعتقادا
وخبث النفس وعن هذا قال التحرير مزاولة النفوس الخبيثة فان التناسب شرط في التضام اي
في المصاحبة والمعية والتعاون وفيه اشارة الى ان الشياطين وهم مردة الجن يعاونونهم في فعل
السحر كما ان الملائكة يعاونون الاخيار الذين واظبوا العبادات بعد تحصيل الاعتقادات وانواع
القربات والتقرب الى الله تعالى بانواع المبرات واذا تمهد هذا فكون السحر بهذا المعنى كفرا مما لا سترة
فيه فقوله والمراد من السحر الخ ولم يقل والسحر ما يستعان في تحصيله الخ اما اشارة الى قوله اما ما يتعجب منه

حيث

خيالي

حيث انه لا يكون كفرا لكنه مجاز لا يحتاج الى الاحتراز عنه الا ان يقال انه لشيوعه في هذا المعنى المجازي
حتى كانه حقيقة عرفية احترز عنه او اشارة الى ما اختاره الامام ابو منصور من ان السحر له انواع بعضها
كفر وبعضها ليس بكفر وتعريفه انه خارق للعادة يظهر في نفس شريرة بمباشرة اعمال مخصوصة **قوله**
وبهذا يتميز الساحر الخ اشارة الى جواب ما قالت المعتزلة من انه لو امكن للانسان من جهة الشيطان
ظهور الخوارق والاخبار عن المغيبات لاشتبه طريق النبوة بطريق السحر ولذا قالوا انه تخييل محض لا حقيقة له
ولك ان تقول ان كونه تخييلا محضا لا يكفي في دفع الاشتباه المذكور لانه ما دام ظاهرا في اعين الناس قال
تعالى سحروا اعين الناس واسترهبوهم وجاؤ بسحر عظيم يشتبه طريق النبوة بطريق السحر فيحتاج لا
محالة الى ما ذكره المص وايضا يمتاز الساحر عن النبي بعدم المعارضة في النبي دون الساحر كما يدل عليه
قصة سحرة فرعون قال بعض الافاضل قيل عليه اي على تعريف النبي يدخل فيه سحر المتنبي واجيب بانه تعالى
لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوى الرسالة ولا نقض بالفرضيات قال المص في سورة
الشعراء وفيه دليل على ان منتهى السحر تمويه وتزويق يخيل شيئا لا حقيقة له انتهى اي لا ينقلب الشيء
بالسحر عن حقيقته والمتبادر من كلامه هنا ان السحر له حقيقة فينافي ما قاله في سورة الشعراء نقل عن الشيخ
اكمل الدين انه قال المعتزلة ذهبوا الى ان السحر ليس له حقيقة وانما هو تمويه وتخييل بدليل انه تعالى قال
يخيل اليه من سحرهم انها تسعى واهل السنة ذهبوا الى ان له حقيقة يعبر عنها بانها ملكة نفسانية
غير معجبة يتعدى تأثيرها بدنها من نفس خبيثة فقوله غير معجبة احتراز عن العين وقوله يتعدى لاخراج
ما لا يتعدى وقوله من نفس خبيثة لاخراج المعجزات والكرامات انتهى وهذا البيان مخالف لما نقلناه
من المص حيث قال في سورة الشعراء ان منتهى السحر تمويه الخ وهو من كبار ائمة اهل السنة ويمكن
التوفيق بان مراد المص هنا السحر الذي يشبه سحر سحرة فرعون فانه تمويه لا حقيقة له والسحر الذي
له حقيقة السحر الذي ما اشار اليه ههنا ما يستعان لتحصيله الخ فانه يحدث احوال غريبة في الشخص المسحور
بجريان عادة الله تعالى لكن نقلوا مذهب اهل السنة على الاطلاق ومذهب المعتزلة ايضا على الاطلاق
وما ذكرناه من التوفيق مخالف لذلك نعم يمكن التوفيق بين كلامي المص بما ذكرناه نقل عن الامام الغزالي
انه قال انما يذم في حق العباد لاجل امور ثلثة الاول ان يكون مؤديا الى ضرر اما لصاحبه او لغيره كما يذم
علم السحر والطلسمات وهو حق اذ شهد به القران وهو نوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر وبامور
حسابية في مطالع النجوم فيتخذ شخص من تلك الجواهر على صورة الشخص المسحور ويترصد له وقت
مخصوص في المطالع ويقرن به كلمات تتلفظ من الكفر والفحش والمخالفة للشرع ويتوصل بسببها الى
الاستعانة من الشياطين ويحصل بمجموع ذلك بحكم اجراء الله تعالى العادة احوال غريبة للشخص المسحور
فحم يقتل الساحر ويحبس الساحرة فحكمها حكم المرتد والمرتدة قال الجصاص اتفق السلف على وجوب قتل
الساحر ونص بعضهم على كفره واختلف الفقهاء في حكمه فعن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه يقتل ولا يستتاب
والمرأة تحبس حتى تترك فجعل حكمه حكم المرتد ولم يجعله الشافعي رح كافرا انتهى وهذا النوع من السحر لا ريب

فى كفر من عمل به لانه تفصيل ما اجمله المص ههنا وله حقيقة بلا مرية فليحمل كلام اهل السنة عليه **قوله** واما ما
يتعجب منه كما يفعله اصحاب الحيل بمعونة الالات اى الاعمال العجيبة التى تظهر من تركيب الالات المركبة على
النسبة الهندسية تارة وعلى ضرورة الخلاء اخرى مثل فارسين يقتتلان احدهما الاخر وكفارس فى يده
بوق كلما مضت ساعة تضرب البوق من غيران يمسه احد **قوله** والادوية اى وبمعونة الادوية كخو دماغ
الحمار اذا تناوله الانسان يبلد عقله ويغلب فطنه وكخو شحم الضفدع اذا وقع فى السراج يرى ان البيت مملو
من الماء ويسمى هذا النوع بالنيرنجات **قوله** او يريك صاحب خفة اليد فان المستبعد الحاذق يظهر عمل
شئ يشتغل اذهان الناظرين ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استغرقهم الشغل بذلك العمل والتحديق نحوه يعمل
شيئا اخر عملا بسرعة شديدة غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا كذا قرره بعض المحشين **قوله** فغير مذموم
اى فهو ليس بكفر كالاول فلا ينبغى ان يعم السحر فى قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين الاية لان المراد
كفر كما قال تعالى وما كفر سليمان وفيه رد على الكشاف حيث قال واتبعوا كتب السحر والشعوذة التى كا
يقرؤنها على ملك سليمان يريد المص ان الشعوذة التى هى خفة اليد بالادمان وكثرة الممارسة لا ينبغى
ان يراد ههنا لانها ليست مؤدية الى الكفر وان ادت الى الكفر فهى من قبيل الاول والمفروض خلافه ولا يريد
بان ذلك ليس بمذموم مطلقا حتى يرد انه نص النووى فى الروضة حرمته وحرمة اخذ الاجرة عليه وايضا
صرح به الفقهاء اى بحرمته كيف يظن ذلك من مثل المص وهو لعب حرام ثابت حرمته بالخبر الشريف
والمقابلة قرينة كنار على علم على ما ذكرناه **قوله** وتسميته سحرا كما وقع فى كلام بعض العلماء على التجوز
على طريق الاستعارة بجامع الاشتمال بالامر العجيب والصنع الغريب هذا بالنسبة الى المعنى العرفى للسحر
واما اذا اريد بالسحر معناه اللغوى فاطلاقه على الشعوذة ونحوها مما يتعجب منه حقيقة لغوية والى ذلك
اشار بقوله او لما فيه من الدقة فى وانما اخره مع انه حقيقة لان جعله مجازا عن معناه المشهور اولى من
الحمل على المعنى المهجور فى العرف وان فسر السحر بما اختاره الامام ابو منصور فاطلاق السحر بهذا المعنى
الاعم كما عرفته سابقا على ما يتعجب منه حقيقة عرفية ايضا وتحقيق هذا المقام والتوفيق بين كلماتهم
المتنافرة اعتبار المفهومين للسحر فى العرف كما مر غير مرة **قوله** عطف على السحر فى والمراد بالتغاير الاعتبارى
التغاير مفهوما لان مفهوم السحر مغاير لمفهوم المنزل على الملكين وقد عرفت مرارا ان تغاير المفهوم
والصفة منزل منزلة تغاير الذات فى صحة العطف وحسنه فيفيد انهم مع علمهم بان السحر الذى هو
يؤدى العمل به الى الكفر ما انزل على الملكين للابتلاء يعملون به فيزداد بذلك كمال شناعتهم **قوله** او به اى
او المراد به اى بما انزل نوع اخر اقوى منه فيكون عطف احد النوعين على الاخر وقيل عطف الخاص على العام
اشارة الى كماله وهذا اذا قيل او به نوع منه يكون صحيحا **قوله** او على ما تتلوا عطف على السحر اى وما انزل
عطف على ما تتلوا والمعنى واتبعوا ما تتلوا الشياطين وما انزل على الملكين كانه قيل واتبعوا السحر المدون
فى الكتب وغيره وهذا يقتضى كون ما انزل من السحر غير مدون وهو ممنوع وايضا يوجب كون ما بينهما
جملة معترضة ولا يخفى بعده مع ان نكتة الاعتراض خفية وايضا يحتاج العطف الى القول بالتغاير الاعتبارى

عطف على قوله او به
منه

وقيل او المراد به اى بما انزل على الملكين نوع
اقوى منه اى نوع منه اقوى من ساير
الانواع وليس من متعلقا باقوى لفساد
المعنى فتدبر تدبرنا وعلمنا ان تعلقها به
صحيح اذا اريد بالمعطوف عليه نوع وبالمعطوف
نوع اخر منه كما هو المتبادر من العبارة
ويؤيده لفظ اخر على ما فى
بعض النسخ
منه

على تقدير

على تقديرا والى بان ما انزل نوع اخر اقوى من المدون وهذا غير مسلم ايضا ولعل لهذا اخره **قوله**
انزلا لتعليم السحر اسند الانزال الى الملكين مع اسناده الى السحر فى النظم الكريم للاشارة الى ان الانزال
حقيقة وصف الملكين بمعنى المصدر المبنى للمفعول لكن انزالهما مع السحر للتعليم وعن هذا اسند الى السحر
لكونه مقصودا من انزالهما قوله ابتلاء من الله تعالى للتنبيه من اول الامر الى انهما لم يصدر عنهما كبيرة فضلا
عن الكفر وتعذيبهما غير ثابت ومعنى الابتلاء معاملة الامتحان على سبيل الاستعارة التمثيلية كما تفصيله
فى تفسير قوله تعالى وفى ذلكم بلاء من ربكم عظيم ويجئ ايضا فمن تعلم وعمل به كفر ومن تعلم ولم يعمل به ثبت على
الايمان **قوله** وتمييزا بينه وبين المعجزة وذلك لان السحر شاع فى هذا الزمان واستنبط الناس امورا غريبة
وادعوا النبوة وتحدوا بها فبعث الله تعالى الملكين لتعليم جنس السحر او نوعه الذى كثر فيما بينهم ليتمكن مما ئر
سائر الناس بمعارضة حتى يتميز السحر من المعجزة قيل كان فى زمن ادريس عليه السلام وعدم التعيين
هو الاحسن لعدم القاطع فى تعيينه مع عدم تعلق الغرض به **قوله** وما روى الخ استيناف نشأ مما قبله حيث
الشيخ طاب الله ثراه انهما ملكان مأموران بتعليم السحر وانهما معصومان فسال سائل فما جوابكم بهذه الرواية
فاجاب بانه محكى عن اليهود لا يعبأ به قطعا تفصيله على ما نقله ارباب الحواشى ان الملائكة لما رأوا فى زمن ادريس
عليه السلام ما يصعد الى السماء من الاعمال الخبيثة لبنى ادم وذنوبهم الكثيرة عيروهم بذلك وقالوا هؤلاء
الذين جعلتهم خليفة فى الارض يعصونك فقال تعالى لو انزلتكم الى الارض وركبت فيكم ما ركبت فيهم لركبتم
ما ارتكبوه فقالوا سبحانك ما ينبغى لنا ان نعصيك فقال تعالى اختاروا من خياركم اثنين الى الارض فا
فاختاروا هاروت وماروت لكونهما من اعبدهم واصلحهم فركب الله تعالى فيهما الشهوة كما ركبها فيهم واهبطهما
الى الارض وامرهما ان يحكما بين الناس بالحق ونهاهما عن الشرك والقتل بغير حق والزنا وشرب الخمر
والتزما ذلك وكانا يقضيان بين الناس يومهما فاذا امسيا ذكرا اسم الله الاعظم فصعدا الى السماء فاختصمت
اليهما يوما امراة من اجمل النساء يقال لها زهرة وكانت من اهل فارس ملكة فى بلدها فلما رأياها اخذت بقلوبهما
فراوداها عن نفسها فابت وانصرفت ثم عادت فى اليوم الثانى ففعلا مثل ذلك فابت وقالت لا الا ان تعبدا
ما اعبد تعنى الصنم وتشربا الخمر فقالا لا سبيل الى هذه الاشياء فانه تعالى قد نهانا عنها فانصرفت وعادت فى
اليوم الثالث ومعها قدح من خمر فعرضت عليهما ما قالت الامس فقالا الصلوة لغير الله تعالى عظيمة وقتل
النفس عظيم واهون الثلثة شرب الخمر فشربا وسكرا وزنيا فلما فرغا رأيا انسانا عندهما فقتلاه وسجدا
للصنم فقالت لهما لن تدركانى حتى تخبرانى بالذى تصعدان به الى السماء فقالا باسم الله تعالى الاعظم قالت
فما انتما تدركانى حتى تعلمانيه فقال احدهما لصاحبه علمها فقال انى اخاف الله تعالى فقال الاخر فاين رحمة الله تعالى
فعلما ما حل بهما فقصدا الى ادريس عليه السلام واخبراه بامرهما وسألا ان يشفع لهما الى الله تعالى ففعل
ادريس ذلك فخيرهما الله تعالى بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة فاختارا الاول لانه منقطع عن قريب
فهما يعذبان ببابل فرده المص بقوله فمحكى عن اليهود فانه معه شاهد على كذبه اما اولا فلان الزهرة مخلوقة عند
خلق السموات واما ثانيا فلانه لا تعرض فى هذه الرواية لكونهما منزلين مع السحر وانما انزلا للحكم بين الناس

وهو خلاف ما فهم من النظم الجليل واما ثالثا فلان هذه الرواية ناطقة بانهما خرجا عن صفة الملكية بسبب
تركيب الشهوة فيهما وقد قال تعالى وما انزل على الملكين والقبول بانه مجاز باعتبار ما كان ضعيف واما
رابعا فلان قول الملائكة فقالوا سبحانك بعد قوله تعالى لهم ولو ركبت فيكم ما ركبت فيهم ان يكون تكذيب
قول الله تعالى وعدم وثوق ما اخبره تعالى وحاشاهم عن مثل ذلك قيل واما رواية هذه القصة فقد صححها
السيوطي في الشواهد قائلا انها رواية صحيحة مرفوعة من حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما اخرجه احمد
في مسنده وموقوفة على علي وابن مسعود وابن عباس وغيرهم رضي الله تعالى عنهم باسانيد عديدة
صحيحة وقال ابن حجر في شرح البخاري لهذه القصة طرقا تفيد العلم بصحتها انتهى واجاب بعضهم بقوله
يعني ان ما روي مروي حكاية لما قاله اليهود فبطلانه في نفسه لا ينافي صحة الرواية فاندفع بذلك شبهات
كثيرة والانفخاف للادلة الدالة على عصمة الملائكة عن كل المعاصي لان قولهم سبحانك ما ينبغي ان نعصيك
نابئ من عدم الاعتماد على قوله لو ركبت فيكم ما ركبت فيهم وهذا لم يصدر من هاروت وماروت فقط
حتى يقال انه لما ركب فيهما الشهوة خرجا عن الملكية بل صدر هذا القول من الملائكة اما كلهم او اكثرهم
كما نطق به صدر هذه الرواية على انهما ملكان حين صدر هذا القول منهما ينادي عليه سوق القصة
ايضا فالجواب بانهما خرجا عن الملكية انما يفيد في الجواب عن الاعتراض بانهما زنيا وشربا الخمر دون الاول
فقد غفل من تصدى لذلك ولو نوقش في الجواب المذكور اي ان ما روي مروي حكاية بانه لا يدل عليه
سوق الحديث لا صريحا ولا التزاما لا يمكن الجواب بانه مخالف للادلة الدالة على عصمة الملائكة اجمعين لما عرفت
ان فيها تكذيب الله منهم فيتعارض ظاهر هذه الرواية للادلة القاطعة الدالة على عصمة الملائكة وقد عرف
في الاصول ان شرط التعارض التساوي ولا يساوي خبر الاحاد للادلة القاطعة فيترك العمل بها او يعمل بها
بالجواب المذكور **قوله** ولعل من رموز الاوائل اشارة الى جواب اخر غير ما ذكرنا لو سلم صحة هذه الرواية توفيقا
بين الادلة يعني انه لا نم صحة هذه الرواية ولو سلم صحتها فليس على ظاهرها ولعله من رموز الاوائل وحله على
ما فهم من كلام ارباب الحواشي ان الروح الانساني باي معنى اريد وعدم الاطلاع عليه مختار جمهور المتكلمين
في حد ذاته كالنور يشاهد به المعقولات والعقل عندنا قوة من قواه يتم به ادراك النفس الناطقة تلك
المعقولات وهما عبر بالملكين لانهما اذا خليا وطبعهما منبعان لكل خير ونفع معصومان عن كل شر وضر
وخصوصا بالتعبير عنهما بهاروت وماروت للتنبيه على كمال استعداد هما للخير والصلاح كما انهما اصلحهم ولا
ولا يبعد ان هاروت اصلح من ماروت لاجل التقديم فالروح عبر عنه بهاروت والعقل عبر عنه بماروت وهبوطهما
الى الارض ابتلاء الروح المناسب للتجرد عن العوائق والعلائق بحلوله في الاجسام الظلمانية لتركبها من
القوى الشهوانية البهيمية ومن القوى الغضبية السبعية والعقل لكونه من القوى تابع للروح وداما
في جلباب البدن قد انزلا من اوج النور الذي كالسماء الى حضيض الكثافة الذي هو كالارض وبالمراة هي
النفس الامارة بالسوء التي هي القوة الشهوانية او المراد بها البدن الذي يعشق الروح عشقا
جبليا وهو كالزهرة في الجمال بالنسبة الى النفس لتوقف كمالها عليه المعبر عن ذلك بعشق الملكين بالمراة

وهو ان ما روي مروي وحكاية لما قاله اليهود فبطلانه في نفسه لا ينافي صحة الرواية

قال مولانا خسرو وكما انهم اشاروا به الى الترغيب الى الطاعات والترهيب على ارتكاب المعصية فان الملك باتباعه الشهوة وارتكابه المعصية يهبط عن اوج القبول الى حضيض الرد والمراة الدنية برغبتها الى الطاعة ترتقي عن حضيض الرد الى اوج القبول انتهى والله اعلم كعك هذا المعنى حل رموز هذا المبنى

فان النفس الامارة قد تطلق على القوى الشهوية كما صرح في التلويح

الجليلة

الجليلة فكتسبنا بتوسط البدن المعاصي والشرك تحصيلا للذات الحسية الفانية وبعد ذلك يتطهر
ذلك البدن باكتساب الحسنات التي تذهب السيئات بعد التوبة النصوح التي هي كالاسم الاعظم وبتوسط
ذلك ترقى الروح والعقل الى مرتبة الاوج وعبر عن ذلك بتعلم تلك المراة منهما الاسم الاعظم واريد
بصعودها الى السماء رجوعها الى ربها راضية مرضية وبمسخها بخاصية صورتها نورانية والمراد من
استمداد الملكين من ادريس عليه السلام استمداد الروح والعقل المبتلين بتعلق البدن من
صفة الروحانية والغفرانية لان الانبياء عليهم السلام رحمة الله على عباده والسبب للمغفرة وخص
ادريس من بينهم لكثرة درسه اذ روي انه تعالى انزل عليه ثلثين صحيفة وانه اول من خط
بالقلم الذي يحصل به نظام العالم ونظر في علم النجوم والحساب واريد بمنعهما عن السماء وبكونهما
محبوسين في بئر بابل ابتلاء الروح والعقل بجوف البدن السفلي فانهما مودعان في جزئين كانهما
في جوف البدن وكون البئر ببابل اشارة الى ان ما يشبه البئر متحقق في الفطرة الانسانية وهو
جوفه كما عرفته وتخصيص البابل لان ارض بابل تسمى الآن خطة بغداد صارت بعد ظهور الدولة
الاسلامية دار الخلافة وادم خليفة الله في ارضه وكذا اولاده الى قيام الساعة ولعل الاوائل الذين
هم اصحاب الرموز واللطائف اطلعوا بفراستهم ورياضاتهم او بارصادهم على كونها دار السلطنة
والخلافة في الزمان الاتي فاختاروا في رموزهم تلك البلدة وكونهما معذبين الى يوم القيمة اشارة
الى ابتلائهما بالكدورات البشرية الى الموت فانهما محبوسان في قفص البدن الى مفارقتهما عنه وهو
الموت فانهما يتخلصان عن ذلك الحبس بالموت كما يتخلص الملكان عن الحبس بالقيمة الكبرى فيعودان
الى روضة ونعيم والى سرور دائم ومنزل كريم ومن هذا التقرير اتضح ان حمل عذابهما على الحبس في
بئر بابل اولى من ان يقال فاوحى الله تعالى اليهما ان ائتيا بابل فخسف بهما فهما منكوسان بين السماء
والارض يعذبان الى يوم القيمة ومع ذلك حله على تقرير الرموز يفهم من التقرير المذكور قيل وللصوفيين
ان يأولوا شربهما الخمر بتكيف الروح والعقل بالعشق الالهي ووقاعهما بها اشتغالهما بالعمل الذي ينتج
الولد القلبي وقتلهما النفس بافناء الوجود ويعبر عنه بالفناء في الله وسجودهما للصنم بوصولهما الى
الحقيقة المحمدية التي هي غير الذات من وجه مع مناجاتهما لها وتعلمها منهما الاسم الاعظم بوصول النفس
باعانة الروح والعقل الى مرتبة علم اليقين وهي مشاهدة جميع الاشياء على ما هي عليه دفعة واحدة
وصعودها الى جانب السماء بوصولها الى مرتبة حق اليقين وهي مشاهدة جميع الاشياء مع مفيضها ووصولها
الى السماء بوصولها الى مرتبة حق اليقين وهو التلاقي بالمفيض ويعبر عنه بالبقاء بالله وصيرورتها زهرة
باستغراقها في نور الجمال الذي هو غاية السلوك فان زهرة كوكب اثبتوا له حسن الصورة وما يتعلق
بالطرب واما تأويل استمدادهما عن ادريس عليه السلام وما بعده فعلى ما ذكرناه آنفا وعلم من مجموع البيان
ان التمثيل للنفوس الفاضلة وابدانهم في حال سلوكها دون النفوس الفاضلة حال المفارقة عن الابدان وحاصل ما ذكر في خلال الرموز ان بدن الانسان كالمراة لان الروح مع قوته العقلية عاشقان

الذي يعرف به اوقات الصلوة والقبلة

الذي يعرف به تقسيم المواريث والانصباء ومقادير الاعداد التي تكثر جدا

الاولى شربهما الخمر ماول بتكيف الروح والعقل بالمعارف الالهية

اشارة الى تخصيص الزهرة بالذكر لكن في قوله واثبتوا المح ولعل التخصيص غير مسلم لا سيما بالنسبة الى المنجمين ... العارف بالله تعالى كلما الغي عصاه بدا له سفر وان سفره لم يتم بعد ولا نهاية له حتى يصير كالزهرة والمشترى بل كالشمس التي نوره تستر نور غيره

فهو معشوق كالمرأة الجميلة والروح والعقل كالملكان في كونهما نوران فكما ان المرأة تصير نورانية بعد ما
كانت مظلمة كذلك البدن بواسطتهما يصير لطيفا منورا بعد ما كان كثيفا مظلما وكما ان الملكين تحبسا
بسبب تلك المرأة حتى قامت القيامة الكبرى ثم حصل لهما النجاة والفوز الى ما كان لهما في اول الحالات
كذلك الروح وتابعه العقل يحبسان في البدن حتى قامت القيامة الصغرى وهو الموت فكما اكتسبت
المرأة الكمال بمقارنة الملكين كذلك البدن يبلغ الى كماله بسببهما فانظر الى جزالة هذا المعنى من المبنى
الذي صدر من معدن البلاغة والصفاء ثم تفكر في استخراج لطائفه من موقعه وفي رده الى محله
والله ولي دينه قوله وقيل رجلان الخ مرضه لعدم ملايمته قوله وما انزل على الملكين والرواية المذكورة
لانك قد عرفت ان الرواية صحيحة وان كان المروي غير صحيح ظاهرا قوله نفي معطوفة والجامع كون كل
منهما تكذيب لهم في نسبتهم السحر عمن تبرأ منه مرضه لما ذكرنا من الرواية وحل الرموز وايضا قوله
وما يعلمان الآية يأبى عنه ظاهر وكذا ما بعده قوله ببابل ظرف فالباء بمعنى في او حال من الملكين وماله
ما سبق او الضمير اي او حال من الضمير في انزل الراجع الى ما على ان يكون موصولة كما هو الصحيح ولا
حاصل له عند التأمل ولذا اخره قوله من سواد الكوفة وفي اللباب وقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه
بابل ارض الكوفة ع بلا ذكر السواد سميت بذلك لتبلبل السنة الخلائق بها وذلك ان الله تعالى امر ريحا
فحشرتهم بهذه الارض فلم يدر احد ما يقول الآخر ثم فرقتهم الريح في البلاد يتكلم كل احد بلغة والبلبلة
التفرق وقيل لتبلبل السنة الخلق عند سقوط صرح نمرود وهي بابل العراق انتهى ويستفاد منه
ان بابل قبل ذلك لا تسمى بابل وفيه تأمل فقوله والمشهور انه بلدة من سواد الكوفة اشارة الى الاختلاف
المذكور قوله عطف بيان للملكين او بدل منهما بدل الكل ولو كان من الهرت لانصرفا ولكن القراءة على منع
الصرف وايضا لا معنى للكسر هنا ومراده رد على ما زعمه قوله ومن جعل ما نافية فيه اشارة الى ضعفه
ابدلهما من الشياطين بدل البعض والعائد محذوف اي هاروت وماروت منهما وعلى هذا القول فهما
ليسا ملكين ولظهوره لم يتعرض له قوله وما بينهما اعتراض وجه الاعتراض الرد على اليهود في تلك
القصة وقرئ بالرفع على هما هاروت وماروت على ان يكون المراد بهما الملكين وما يعلمان صيغة المضارع
لحكاية الحال الماضية من احد من مزيدة في المفعول به وهمزته اصلية غير مبدلة من الواو ولا يقع
في الايجاب اصلا كما في التلويح او بدون كل كما في المطول ومعناه ما يصلح لان يخاطب مذكرا او مؤنثا مفردا
او غيره فلوقوعه في سياق النفي يفيد الاستغراق فزيادة من لتأكيد ذلك الاستغراق قوله فمعناه على
الاول اي على كونهما ملكين وما يعلمان احدا اسقط لفظة من لما ذكرنا من انه يفيد التأكيد دون نفس
الاستغراق حتى ينصحاه قبل التعليم ويقولا له هذا القول منهما هو النصح له لا شيء مغاير له كما يوهمه العطف
بل عطف تفسير له فعدم تعليمهما اياه الى النصح فاذا تحقق النصح المذكور يوجد التعليم منهما فمفهوم الغاية
معتبر اتفاقا لكن عندنا بطريق اشارة النص وعند الشافعي بطريق مفهوم المخالفة صرح به التحرير
في التلويح في بحث التعارض والترجيح والمعنى فيعلمانه بعد النصح والايقاظ فيتعلمون منهما الآية

ع وقيل جبل دماوند كما في ابي السعود
وقيل دنباوند كما في اللباب
منه

قوله انما نحن ابتلاء اشار الى ان الفتنة الامتحان والاختبار ولكونها في الاصل مصدرا جعلت
مفردة مع ان المحكوم عليه مثنان وحمله عليهما مواطاة للمبالغة كرجل عدل والقصر المستفاد من انما
يفيد زيادة تلك المبالغة ولكونه قصر الموصوف على الصفة لا يكون القصر الا اضافيا اي وما شأننا
في ذلك التعليم الا الامتحان لا التعليم لبيان جواز العمل به ومن قال والقصر لبيان انه ليس لهما فيما
يتعاطيانه شأن سنواها لينصرف الناس عن تعلمه فقد اراد به قصر حقيقي ادعائي لا حقيقي تحقيقي
فاله يرجع الى ما ذكرناه قوله من الله اي ماذونين من طرف الله تعالى او مامورين او منصوبين
منه تعالى لا برأي منا قوله فمن تعلم بيان كونهما امتحانا منه تعالى وعمل به كفر لان فيه تكلما بالكلمات واقعا
لا تؤدي الى الكفر كما سبق توضيحه في قوله والسحر ما يستعان في تحصيله الا المطلق ومن تعلم وتوقى
عمله وحفظ نفسه على العمل به وانما تعلمه ليعلم الصادق من الكاذب والساحر من النبي ثبت على
الايمان فلا يضر تعلمه لمخالفة الاذعان كما سبق من المص حيث قال تمييزا بينه وبين المعجزة او اتخذه
ذريعة للاتقاء عن الاغترار بمثله وعلى هذا قيل عرفت الشر لا للشر بل لتوقيه قوله غير محظور بل قد
نافعا قال المص في سورة الشعراء في تفسير قوله تعالى فالقي السحرة ساجدين لعلمهم بان مثله لا
يتأتى بالسحر وفيه دليل على ان منتهى السحر تمويه وتزويق يخيل شيئا لا حقيقة له وان التبحر في كل فن
نافع قيل وجه الدلالة ان قوله فلا تكفر لما افاد كون السحر كفرا وجب التحرز عنه قبل العلم به ولهذا بين
الفقهاء في كتبهم الفاظ الكفر انتهى وهذا غريب لان عمل السحر انما يكون في علم السحر فمن لم يعلم ذلك
العلم لا يحتمل وقوعه في تلك الورطة فالاحتراز عنه بدون العلم اكمل منه مع العلم وقياسه على الفاظ
الكفر عجيب جدا لانها كثيرة الوقوع في الالسنة والمحاورات فاين الثرى من الثريا وما نقله من الراغب
من قوله قال الراغب قد ثبت ان الحكمة معرفة الصدق والكذب في الاقوال والخير والشر في
الافعال وتجنب الكذب والشر فمعرفة الكذب والشر اذا واجبة كوجوب معرفة الصدق والخير بل لا تتم
معرفة احدهما الا بالآخر فتعريفهما واجب وانما المستقبح تعاطي الكذب والقبيح واذا كان كذلك فلا ضير
ان يبعث الله تعالى من قبله في وقت يكثر الاستغواء بالسحر من ينبيه على وجه احتياله فيزول عن الناس
الشبه فغير مؤيد لما ذكره من قوله ولا يكمل الاحتراز عن السحر قبل العلم به اذ افاد ان تعلمه جائز في
وقت يمس الحاجة اليه وعلم السحر معرفة كونه شرا يكفي الاحتراز عنه قيل فيه نظر اذ هو خلاف الفقهاء
فانهم لم يجوزوا تعليم السحر وتعلمه انتهى ولك ان تقول ماذا يقول الفقهاء في توجيه قوله تعالى وما يعلمان
من احد الآية المنبئة عن جواز تعليم السحر وتعلمه اذ التعلم الحقيقي لا ينفك عن التعلم فلا جرم في التوفيق
بين ما قاله الفقهاء وبين الجواز المستفاد من هذه الآية الكريمة بما ذكرناه من ان معرفة الشر لا للشر
بل لتوقيه جائز ولقصد التوسل الى وصول الحق جائز ايضا كسحرة فرعون فانهم امنوا لكونهم عارفين
بالسحر وان ما اتى به موسى عليه السلام ليس بسحر واما غيرهم من الجاهلين بالسحر فلم يؤمنوا لعدم تمييزهم
بين السحر والمعجزة فاي فائدة اعظم من هذا وقد نقلنا من المص ان التبحر في كل فن نافع واما مراد الفقهاء

فحين خلوهم عن مثل هذه الفائدة الجليلة او عن النية الصحيحة النافعة فلا ريب في حرمته وقد نقلنا عن
الروضة الخلاف في حرمة تعليم السحر وتعلمه ولعل منشأ الخلاف ما ذكرناه ويؤيده ما ذكرنا ما قاله صاحب الكشف
انه كما لا يحرم تعلم علم الفلاسفة للمنصوب عن للذب عن الدين برد الشبهة وان كان اغلب احواله التحريم
كذلك تعليم السحر وتعلمه ان فرض فشو بهما في طرف واريد تبيين فساده لهم ورجوعهم الى الحق وهذا
لا ينافي اطلاقهم القول بالتحريم ومن قال بوجوب تعليمه وتعلمه كالامام الرازي كما نقله بعضهم عنه اذا مست
الحاجة اليه بحيث لا يندفع المحظور الا به كدفع المسحورية عن نفسه او عن نفس مسلم اخر او لتمييزه بين الحق
والباطل وما نقله بعضهم عن علي رضي الله تعالى عنه من انهما كانا يعلمان تعليم انذار لا تعليم دعاء كانهما يقولان
لا تفعل كذا وكذا والصحيح من مذهب اصحابنا ان تعلمه حرام مطلقا فحجة عليه لا على المص فان قول علي رض
يقتضي ان يكون تعليم الانذار مباحا بل واجبا لانهما ارسلهما لتعليم الانذار وتعلمه عنهما منهما وامره تعالى
بذلك يتبادر منه الوجوب ولئن منع فلا اقل من الاباحة قوله وعلى الثاني اي على تقدير كون المراد بهما
رجلين صالحين فحينئذ يكون معنى قولهما فلا تكفر مثلنا لا تكن مثلنا في تعليم السحر لانا مبتلون بالسحر وتعليم
لحكمة دعت اليه مع التجنب عن عمله فلا تكفر بعمله وهذا مقتضى الصلاح لكن اكثر ارباب الحواشي ذهبوا الى
ان المراد بالثاني كون ما نافية في يكون المراد بالاول كون ما موصولة سواء اريد بهما ملكان او رجلان صالحان
كانهم نظروا الى قوله فلا تكفر مثلنا فان الظاهر فلا تكن مثلنا في الكفر فلا جرم رجح ان المراد بهما الشياطين وقد
عرفت استقامة المعنى على تقدير كون المراد رجلين صالحين وفي تفسير ابي السعود واما ما قيل من ان ما
في قوله تعالى وما انزل على الملكين نافية والجملة معطوفة على قوله تعالى وما كفر سليمان جيء بها لتكذيب اليهود في القصة
اي لم ينزل على الملكين اباحة السحر وان هاروت وماروت بدل من الشياطين على انهما قبيلتان من الجن
خصا بالذكر لاصالتهما وكون باقي الشياطين اتباعا لهما وان المعنى ما يعلمان احدا حتى يقولا انما نحن
فتنة فلا تكفر فتكون مثلنا فيأباه ان مقام وصف الشياطين بالكفر واضلال الناس مما لا يلائمه وصف
رؤسائهم بما ذكر من النهي عن الكفر مع ما فيه من الاخلال بنظام الكلام فان الابدال في حكم تنحية المبدل منه
انتهى والخلاص عن ذلك الاشكال حمل الثاني على ما ذكرناه من ان المراد به رجلان صالحان ولم يلتفت
الى احتمال كون ما نافية لكمال ضعفه كما هو عادته حيث ذكر الوجوه او لانه سكت في توضيح المعنى عن بعضها
تنبيها على سخافته وعدم ملائمته للمقام واما القول في دفع اعتراض مولانا ابي السعود بانه لم لا يجوز
ان يكون بعض رؤسائهم مأمورين بان يقولوا ذلك القول اظهارا لغاية قبح السحر ونزول نهاية
العقوبة على من ارتكب العمل به بعد هذا التنبيه فضعيف لانه بعد تمكين سائر الشياطين تعليمه اغواء
واخلالا لا فائدة في هذا الامر كرؤسائهم على انهم في مخالفة الامر كالعلم لهما وان سلم الامر منه تعالى فلا يناسب
لجزالة النظم الجليل مثل هذا الاحتمال الواهي مع تحقق الاحتمال العالي فيتعلمون عطف على الجملة التي فهمت من
الغاية كما عرفت من مفهوم الغاية متحقق بالاتفاق فكانه قيل يعلمان بعد النصح فيتعلمون الفاء للسببية اذ
اذ التعليم سبب عادي للتعلم والضمير لاحد لانه قد عرفت انه مساو استعماله في المفرد وغيره لا سيما اذا وقع

في سياق

في سياق النفي فيعم عموم الشمولي دون البدلي بمعونة ما ذكرنا من استواء المفرد وغيره والى هذا اشار
بقوله الضمير لما دل قوله اي من السحر اي لفظة ما موصولة عبر به للاختصار قوله ما يكون سبب
تفريقهما اشارة الى ان الباء سببية تفيد ان مدخولها سبب عادي اي استعمال السحر المذكور خلق الله تعالى
بطريق جري العادة ذلك التفريق وقدم المرأة لانه المباشر للتفريق فان السحر يكون سببا والتباغض
والنشوز بينهما مما يؤدي الى التفريق بالتطليق وهو فعل الرجل ولا يظن ان السحر مؤثر لا بخلاف
مذهب اهل الحق سيشير اليه المص الزوج يطلق على الرجل والمرأة والمراد هنا المرأة وعبر بالمرء دون الرجل
للتنبيه على ان مثل هذا لا يليق بالرجولية وما هم بضارين به اي بما استعملوه من السحر جملة اعتراضية لما
جئت لدفع الوهم من احداث والجملة لدوام النفي لا للنفي الدوام قوله لانه اي السحر وغيره من
الاسباب وذكر غيره للكشف التام عن غرضه قوله بامره اشارة الى ان معنى اذن الله تعالى امره
اي فعله ولذا عطف عليه قوله وجعله اي خلقه لانك قد عرفت ان الاذن اذا اسند اليه تعالى يراد امره
في صورة القول والتيسير في صورة الفعل واصل معناه الاعلام باجازة والرخصة ولم يذكر التيسير لان
المقام لا يناسبه قوله وقرئ بضاري كما قرأه الاعمش وقال ابن جني انه من اقبح الشواذ للفصل
بين المضاف والمضاف اليه بالظرف وهو به ثم جعل المضاف اليه الجار والمجرور جميعا وجعل من بمعنى لتأكيد
معنى الاضافة كاللام في ابا له لا وجه لان هذه اضافة لفظية الى المفعول وليست بمعنى من وايضا من
هذه لاستغراق النفي وليست اي المقدرة في الاضافة حتى تكون تأكيدا لها وما قال بعض المتاخرين ردا
على الشيخين وقرئ بضاري على حذف النون من اسم الفاعل وان لم يكن فيه ال قال ابو حيان له نظير
في نثر العرب ونظمها فمدفوع بان ابن جني ثقة في هذا الفن وقد صرح الاضافة فلا يعبأ بقول مخالفه
قوله لانهم يقصدون به العمل والعمل به كفر او لان العلم يجر الى العمل او لم يقصد العمل
ولا ينفعهم بيان لتمحضه في الضرر ولا يشوبه نفع فان بعض الاشياء يضر من وجه وينفع من وجه
ليس كذلك قوله اذ مجرد العلم به غير مقصود فانه علم يقصد به العمل فاذا لم يعمل به يجر الى الكفر لا نفع لتعلمه
واما العلم الذي يكون المقصود به الاعتقاد فقط دون العمل فانه نفع في الدارين والسحر ليس كذلك ولا
نافع في الدارين اما في الاخرة فظاهر واما في الدنيا فانما ينفع اذا عمل به وهو ممنوع وفيه ان التحرز عنه اي
عن تعلمه اولى للخلو عن الفائدة بل قد يضر بتعاطي العمل به وفيه نوع مخالفة لما ذكر في سورة الشعراء من قوله
وان التحرز كالرقى نافع لتسببه الى خير محض كتسبب الخارقة في السحر لايمان السحرة واما من يعرف السحر
فقد حرم من الايمان فان الايمان اعظم من ذلك فالوجه ان النفي هنا النفي الدوام لا لدوام النفي لا يعطي
النفع على الدوام بل ينتفع لبعض الانام فيباح له تعلم او يجب له كما نقل عن الامام الرازي وقد فصل
سابقا بالا مزيد عليه وبذلك يحصل التوفيق بين المسلكين وارتفع النزاع بين الفريقين قوله اي اليهود
الذي حكيت جناياتهم من الفرق المذكور خلا من آمن منهم قوله اي استبدل اشار الى ان اشترى
استعارة تبعية وقد مر غير مرة قوله ما تتلوا الشياطين بيان مرجع الضمير لكتاب الله اي التورية

[illegible]

[illegible]

الباء داخلة في المتروك اى تركوا العمل بكتاب الله واشتغلوا بكتب السحر التى تقرؤها وقد مر وجه تركهم
التورية ويحتمل ان يكون المراد بالكتاب القران واشار الى ان المفعول الثانى المعدى بالباء محذوف
لدلالة ما سبق عليه وهو قوله تعالى نبذ فريق الآية **قوله** والاظهر انها اى فى لمن اشتراه لام الابتداء
لا القسم واما الاولى فللقسم وفيه اشارة الى الرد على ابى البقاء حيث لمن اشتراه اللام ههنا هى التى
يوطأ بها القسم مثل لئن فى قوله تعالى لئن لم ينته المنافقون فانه مخالف لكلام الجمهور وانما الموطئة
هى لام لقد علموا قيل والاظهر انه فى الموضعين لام الابتداء خلافا للكوفيين حيث قالوا انها لام القسم
وليس عندهم فى الوجود لام الابتداء قال الرضى الاولى كون اللام فى لزيد قائم لام الابتداء مفيدة
للتاكيد ولا يقدر القسم كما فعله الكوفيون لان الاصل عدم التقدير والتاكيد المطلوب من القسم
حاصل من اللام ومن هذا تبين فساد ما قيل يعنى قوله والاظهر انه اظهر من جعله تاكيد اللام لقد
علموا لان التاسيس خير من التاكيد اذ لا تاسيس على تقدير لام الابتداء ايضا على ان بناء الكلمة على حرف
واحد لا يكرر وحده بل مع عماده الا فى ضرورة الشعر على ما فى الرضى وقال ايضا لام الابتداء يدخل على المبتدأ
وعلى المضارع وكثر دخوله على الماضى مع قد وبدونه يمتنع وعلى خبر المبتدأ اذا تقدم عليه وعلى معمول
خبر المبتدأ اذا وقع موقع المبتدأ والا فجميع ما ذكر ليست جوابا للقسم المقدر خلافا للكوفيين وقيل
ان اللام فى لقد علموا جواب القسم ثم اذا جعل اللام فى لمن اشتراه جواب القسم كما لا بد من تقدير القسم
لا بد من تقدير مفعولى علموا اى لقد علموا ان الاستبدال واتباع السحر سواء والله لمن اشتراه ماله
فى الآخرة من خلاق فقول المص والاظهر انها اشارة الى رد هذا ايضا والى رد قوله بانها ائمة **قوله**
علقت علموا اى منعت عن عمله لفظا فيه تنبيه على ان علم متعد الى مفعولين **قوله** نصيب اى الخلاق
بمعنى النصيب واستعماله فى الغالب فى الخير واما فى الشر فقليل **قوله** يحتمل المعنيين اى كونه بمعنى باعوا او شروا
بحسب ظنهم فانهم ظنوا انهم اخلصوا انفسهم من العقاب بما فعلوا كما فى قوله تعالى بئسما اشتروا
انفسهم الآية **قوله** يتفكرون فيه اى ان المنفى عنهم بلوا ما التفكر فيه او العلم بقبحه او حقيقة ما يتبعه من العذاب
فلا منافاة بينه وبين قوله تعالى ولقد علموا كما اشار اليه والمثبت لهم وايثار صيغة المضارع فى جانب الشرط
مع كان لقصد استمرار الفعل فيما مضى وقتا فوقتا والنفى المستفاد من لولا لنفى الدوام بل لدوام النفى
بملاحظة النفى اولا ثم الاستمرار ثانيا ولو عكس الملاحظة لعكس الامر وهو خلاف المقصود **قوله** العقل
الغريزى وهو القدرة على التحصيل والتمكن من الاستدلال وهذا المراد من قوله تعالى ولقد علموا والمنفى
بلوا التفكر فيه والاثبات والنفى ليسا بواردين على محل واحد فلا منافاة بينهما فعلم ان هذا مقابل لقوله
يتفكرون فيه **قوله** او العلم الاجمالى اى المثبت لهم العلم بالجملة والمنفى عنهم هو العلم التفصيلى فانهم علموا
اجمالا ان شرى النفس بالسحر مذموم لكن لم يعلموا ان ما يفعلونه من جملة ذلك القبيح ويزعمون ان ما فعلوه
حسن والله ادر حبك الشىء يعمى ويصم وهذا كثير بين الغافلين حيث علموا قبح الشىء كالغيبة والتكبر
والرياء ثم فعلوا ذلك واذا نبهوا عليه انكروا وقالوا ما فعلناه وقلناه ليس بغيبة ولا كبر ولا رياء وغير

ذلك

ذلك فثبت لهم علم اجمالى دون التفصيلى وكذا الحال فى اليهود الباغين وهذا مقابل لقوله او يعلمون قبحه
على اليقين **قوله** او ترتب العقاب عليه اى المثبت لهم العلم بترتب العقاب من غير تحقيق متعلق بالعلم الاجمالى
والمنفى عنهم العلم بحقيقة ما يتبعه من العذاب وهذا مقابل لقوله او حقيقة ما يتبعه من العذاب فكلامه
مسوق على نمط اللف والنشر المرتب فلا اشكال بانه كيف اثبت لهم العلم اولا ثم نفاه عنهم **قوله** وقيل
معناه لو كانوا يعملون جواب اخر عن الاشكال المذكور وهذا مبنى على ان العلم فى موضع الاثبات واحد لكن
المنفى هو العمل بمقتضى العلم فلا منافاة والاجوبة الثلثة المذكورة اولا التى اختارها المص العلم فيها
غير متحد فى الاثبات والنفى كما عرفت ولم يرض به مع انه مختار الشيخ الزمخشرى لانه مجاز بناء على تشبيه
الموجود الذى لا فائدة فيه بالمعدوم مع امكان الحقيقة على ما عرفته لكن هذا مجاز مشهور كانه ملحق بالحقيقة
بالحقيقة واقل مؤنة مع ان ما ذكره يمكن المناقشة بمنع كون ذلك مرادا او لا دليل يدل عليه فلا جرم
ان مختار صاحب الكشاف احق بالاختيار وعلى كل التقدير فالجواب محذوف تقديره لما تعاطوا تعلم السحر
وعمله بل ارتدعوا عنه ولو حمل لو على التمنى لاستغنى عن تقدير الجواب لكنه خلاف الظاهر مع قلة استعماله
قوله بالرسول والكتاب خص الذكر بهما لملاحظة ارتباط بقوله تعالى ولما جاءهم رسول من عند الله الآية مع
ان الايمان بهما يستلزم الايمان بجميع المؤمن به اذ المعنى ولو انهم امنوا بهما ايمانا معتدا به وانه عطف على قوله
ولما جاءهم رسول الآية اذ لا اجنبى بينهما والجامع متحقق حيث مسوق لبيان احوال اليهود **قوله** بترك
المعاصى سوى الكفر فان الاتقاء عنه منفهم من امنوا ولغالم يقل عن الشرك لحمل التقوى على المرتبة الوسطى
لذلك ولكونها اشهر المراتب فى عرف الشرع لا سيما فى القران الحميد قوله كنبذ كتاب الله اشارة الى ارتباط
بما قبله **قوله** جواب لو ذكره لتمهيد بيان اصله واصله اى اصله الظاهر على مقتضى القاعدة والا فما ذكر
فى النظم الجليل هو مقتضى الحال لاثيبوا مثوبة من الله خيرا وانما كان هذا اصله الظاهر لاتفاق النحاة على ان
جواب لو لا يكون الا جملة ماضوية هذا ناظر الى اللفظ واما بحسب المعنى فلان حيزية المثوبة لا تتقيد بايمانهم
واتقائهم ولا تنتفى بانتفائهما **قوله** ليدل دلالة عقلية على ثبات المثوبة بواسطة ثبات كون المثوبة
خيرا الذى هو مدلول الجملة الاسمية فان دوام الصفة يستلزم دوام الموصوف فدوام ثبات الخيرية
للمثوبة يستلزم دوام المثوبة قوله والجزم بخيريتها اى بخيرية المثوبة مع افادة ثبات الخيرية لها اشارة
الى ان العدول عن الفعلية المعلقة بما قبلها من الشرط تعليقا ينافى الجزم الى الاسمية الخالية عن علامة
التعليق لافادة الجزم بخيريتها لانها ليست فى صورة جواب لو وان كان جوابا فى الحقيقة لكون اصله
لاثيبوا مثوبة فبناء الحكم على الصورة الظاهرة شايع فى كلامهم فلا اشكال بان الجملة الاسمية لا تقع
جواب لو وبانه كيف يجزم به وقد جعل جوابا للشرط لامتناعى الدال على عدمه فكيف الجزم لانه انما يرد
لو كان الجملة مقرونة بعلامة التعليق وليس كذلك بل هى خالية عن التعليق بايمانهم واتقائهم كانه
منفصلة عما قبلها وجملة مستقلة على حيالها ولو لم يكن المراد التنبيه على ذلك لما عدل عن الفعل الماضى
الى الجملة الاسمية **قوله** وحذف المفضل عليه وهو ما شروا به اجلالا للمفضل وهو الثواب من ان نسبة ذلك

المفضل الى المفضل عليه بانه راجح فى الخيرية وزائد فيها بالنسبة الى الشراء المذكور فان هذه النسبة تقتضى
تحقق الخيرية فى الشراء ولا شك فى بطلانه ويرد عليه ان المقدر كالمذكور فيرد عليه الاشكال فالاولى
ما قاله فى سورة مريم فى تفسير قوله تعالى وخير مردا والخير ههنا اما لمجرد الزيادة واما على طريقة قولهم
الصيف احر من الشتاء اى ابلغ فى حره منه فى برده والمعنى هنا والمثوبة ابلغ فى خيريته من الشراء
المذكور فى شريته وعن هذا قال ابو حيان ان خير صفة هنا صفة لا اسم تفضيل الا ان يقال اشار
هنا الى توجيه اخر وهو انه لما حذف المفضل عليه كان افعل التفضيل ليس فى بابه لعدم القصد الى النسبة
الى المفضل عليه بحسب الظاهر ولو كان مقصودا معنى فكانه لمجرد الزيادة اعتبار الظاهر الحال كما مر آنفا
من ان قوله تعالى لمثوبة من عند الله منقطعة عن التعليق بالشرط فيفيد الجزم بناء على الظاهر
وان كان فى الحقيقة جوابا باعتبار اصله المعدول عنه ففى كلامه لطيفة انيقة قوله لان المعنى
لشئ اى لشئ حقير او قليل من الثواب خير مما شروا به وان كثر وجل فى نفسه فما ظنكم بالثواب الجزيل
والعظيم فان جزئيته مما لا ريب فيه قطعا وهو المراد هنا لكن عبر بذلك لان المقام مقام الترغيب فى
المثوبة والزجر عن المعاصى اى ان قدرا يسيرا وحقيرا فى النظر من الثواب فى الاخرة خير من ثواب
كثير من ثواب الدنيا فانه وان جل مستحقر ذل حقير بالنسبة الى ثواب الاخرة فتنوينها للتقليل قوله
وقيل لو للتمنى فلا يطلب جوابا مرضه لان التمنى على الله تعالى محال فلا يحتاج الى ان يقال انه محمول على الحكاية
على معنى انهم بحال يتمنى العارف بايمانهم واتقائهم تحسرا عليهم وهذا تفصيل ما يقال ان القران نزل
على محاورات العرب وهم يتمنون فى مثل هذا المقام واولوه اى المعتزلة بارادة ما لا يقع وهو باطل
عندنا لاستلزام تخلف الارادة عن المراد قوله وقرئ لمثوبة كمشورة بسكون الثاء وفتح الواو واشار
اليه بقوله كمثوبة وفيه اشارة الى من قال ان اصله مثووبة فنقلت ضمة الواو الى ما قبلها وحذفت
لالتقاء الساكنين وهى من المصادر التى جاءت على مفعولة كمصدوقة نقل عن الواحدى وقيل اصله
مفعلة بضم العين نقلت الضمة الى ما قبلها فهى مصدر ميمى ويقال مثوبة وكان حقها ان تعل فيقال
مثابة كمقامة الا انهم صححوها كما قالوا فى الاعلام مكسورة قوله لان المحسن يثوب اليه اى يرجع اليه اى
الى الجزاء فمعنى الثواب الرجوع وسمى الجزاء به لما ذكره لكن الرجوع هو العودة الى الحالة الاولى والجزاء
ليس الحالة الاولى لهم ووجهه ان تحصيل خلف العمل واجره يجرى مجرى الرجوع اليه ولك ان تقول ان الثواب
الذى ينتفع به العامل المحسن عين العمل الذى يقترفه يظهر ما فى النشأة الاولى من الاعمال فى صورة
الجزاء فمعنى الرجوع ح ظاهر قوله ان ثواب الله خير اشارة الى مفعول محذوف لدلالة المقام عليه ولم
يجعله منزلا منزلة اللازم وان امكن اعتباره اذ اعتبار المفعول المحذوف ابلغ فى التشنيع والتوبيخ
وان كان الثانى اقوى فى التجهيل قوله جهلهم اى نسب الجهل اليهم وحكم عليهم به لترك التدبر هذا
اشارة الى تأويل يعلمون يتفكرون قوله والعمل اشارة الى ما حكاه سابقا بقيل وترك التعريض هنا
لما ذكرناه هناك والظاهر ان هذا لا يحتاج الى التوجيه لعدم المنافاة ظاهر بخلاف ما ذكر اولا ولو قيل انه

محتاج

اى العارف بطغيانهم وتماديهم فى الكفر منه

قوله ولو للتمنى كلام مستأنف كانه قيل حين ... والتمنى ... يتمنى لهم ... حقير قليل من الدنيا ... منه

محتاج ايضا يجرى فيه جميع ما ذكر هناك وجواب لو محذوف اى لما استبدلوا ولو للتمنى ايضا قوله لمرعى
حفظ الغير لمصلحته ومنه رعى الغنم والابل ورعى الوالى الرعية اذ فيها حفظ الغير لمصلحته فالمراعاة للمبالغة فى
الحفظ دون المغالبة ومنه يعلم ان الغير عام للعاقل وغيره ومعنى حفظه عليه السلام اياهم الحفظ
عن عدم فهمهم بما يلقنهم وذا انما يحصل بالمراقبة والتأنى وعن هذا قال اى راقبنا وتأن بنا قوله
حتى تفهمه يحتمل ان يكون للغاية او بمعنى كى وسمع اليهود اى سمع جمع من اليهود قول المسلمين
له عليه السلام راعنا وكان ذلك السمع سببا لافتراصهم وخطابهم براعنا فالفاء فى فافترصوه
للسببية ومعنى افترصوه اتخذوه فرصة وغنيمة وجعلوه ذريعة الى مقصدهم الباطل وخاطبوه
به اى براعنا قوله مريدين نسبته الى الرعن وهو الحمق والاسترخاء يقال رجل ارعن وامرأة رعناء
وكذلك الرعونة وجه ارادتهم هذا من ذلك اللفظ انهم جعلوا رعنا اسم فاعل واسم فاعل قد يجئ
للنسبة كلابن وتامر وهذا يقتضى ان يكون منونا لكنهم للتدليس لم يغيروا لفظ المسلمين فح
تقدير خطابهم اما يا راعنا او انت راعنا والنون من الكلمة وليس ضمير المتكلم اشار اليه من الرعن
اشار الى الاول بقوله كانه قيل يا رجلا ذا رعن فبين ما وقع من المسلمين وما صدر من اليهود جناس
تام ولما كان احد اللفظين مركبا وهو كلام المسلمين والاخر مفردا سمى جناس التركيب ثم لما اتفقا
فى الكتابة سمى باسم المتشابه لكن على التقديرين يحتاج فى زيادتهم الالف فى راعن الى تأمل وحملها على
الشبعة مع ان النون مضموم فى التقدير الاول لكونه منادى مفردا معرفة ومرفوع فى التقدير الثانى
لكونه خبرا خلاف الظاهر فليتأمل وقيل مريدين نسبته الى رعى الغنم اى انت راع لا نبى وهم ح يبقون
الياء او يختلسونها للتلبيس فح يكون من الرعى وقد قال المص من الرعن لكن ان صح ما ذكره بان
يكون حلا لكلام المص يندفع الاشكال المذكور ويؤيد الوجه الاول ما فى المعالم من انه اذا ارادوا ان
يحمقوا انسانا قالوا راعنا بمعنى يا احمق ثم قيل فالالف ح لمد الصوت وحرف النداء محذوف قال الفراء
اصله يا زيد يا زيدا ليكون المنادى بين الصوتين ثم اكتفى بياء ولو الالف فاندفع الاشكال فى زيادة
الالف ان صح ذلك وما ذكره بعضهم مريدين نسبته الى رعى الغنم لا يكون حلا لكلام المص لكن فى حد
ذاته صحيح الاعتبار والاصل راعينا بالياء اسقطوا الياء للتدليس واخفاء حالهم وكانوا يقولون
فيما بينهم ما كنا نسب محمدا سرا فاعلنوا به الان فكانوا يأتونه ويقولون راعنا يا محمد ويضحكون فيما
بينهم فسمعها سعد بن معاذ رضى الله تعالى عنه ففطن لها وكان يعرف لغتهم فقال لليهود لئن سمعتها
من احد منكم يقولها لاضربن عنقه قالوا اولستم تقولونها فانزل الله تعالى هذه الاية كذا فى اللباب
قوله او سبه عطف على نسبته اى مريدين به سبه وشتمه بالكلمة العبرانية وقع فى كلام البعض او سرا
التى كانوا اى اليهود يتسابون بينهم وهى راعينا قيل معناها اسمع لا سمعت فحذفوا الياء واقحموا
الالف لما ذكرنا من قصدهم التلبيس حتى اوهموا انهم يقولون راقبنا مع انهم قصدوا السب وهذا
غير ما ذكر سابقا لان معناه راعنا راعى الغنم فانه اسم فاعل من الرعى مضاف الى ضمير المتكلم حذفت

يا راعينا للتلبيس وهنا كلمة عبرانية او سريانية يراد بها الشتم على ما هو فيما بينهم **قوله** فنهى المؤمنون
عنها اى عن تكلم هذه الكلمة لكونه سببا التدليس اليهود وسبهم اياه عليه السلام وان كان غرض المؤمنين
صحيحا وكل شيء يؤدى الى محظور فهو محظور نظيره قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون الاية حيث
نهى الله تعالى عن سب الهة المشركين لئلا يكون سببا لسبهم بمثل ذلك فالظاهر ان النهى للتحريم **قوله**
بمعنى انظر الينا اى ابصرنا ان جعل من النظر المعدى بالى او انتظرنا ان جعل من النظر المعدى بنفسه
وهذا هو المراد من قوله من نظره وهذا المعنى هو الملايم لقوله وامروا بما يفيد تلك الفائدة **قوله** اى
امهلنا لنحفظ ما تلقنا ومآل القراءتين واحد لان معنى الامهال هو التاخير وهو انما يكون بالتانى
والانتظار اى الترقب لفهمهم واما كون المعنى انظروا الينا فالمراد لازمه وهو الاحسان والمرحمة
كناية مثل قولك فلان لا ينظر الفقير اى لا يرحم لا التقليب الحدقة فيؤل الى معنى التانى والامهال
قوله للتوقير اى للتعظيم بناء على ما اشتبه الفارسى مثل قوله تعالى رب ارجعون قال المص هناك
الواو لتعظيم المخاطب وما قاله الرضى من انه لا يكون الا فى المتكلم نحو فعلنا فالظاهر انه ماول بانه كثير
فى المتكلم دون المخاطب والغائب وللمبالغة فيه اورده فى صورة الحصر وكذا ما قاله النحرير فى المطول
فى بحث الالتفات وقد كثر فى الواحد من المتكلم لفظ الجمع تعظيما له لعدم المعظم كالجماعة ولم يجئ ذلك
فى الغائب والمخاطب فى القديم القديم وانما هو استعمال المولدين فضعيف لانهما وردا فى الكلام القديم
مثل الناس فى قوله تعالى الذين قال لهم الناس الاية والمراد ابو نعيم صرح به المفسرون والاصوليون
والمخاطب مثل قوله تعالى رب ارجعون وان كان له احتمال اخر لكن الراجح الواحد القديم اريد من جمع
المخاطب كما صرح به المفسرون **قوله** وراعنا بالتنوين اى قولا ذا رعن اى ذا حمق جعل حماقة صاحب
هذا القول بحيث تجاوز عنه الى قوله لمبالغة فكان هذا القول ذا حمق **قوله** لما شابه قولهم لما كان غرض
الصحابة رضى الله تعالى عنهم صحيحا من هذا القول اى راعنا وراقبنا حتى نفهم ما القيت لنا وهو محمود
فكيف ينسب هذا القول الى الحمق المبنى حمق قائله على وجه المبالغة اشار الى وجهه فقال لما شابه قولهم
راعينا وتسبب اى لما تسبب للسب اى لسب اليهود على وجه التدليس نسب لهذا قول الصحابة الى
الحمق وقد صرحوا بان كل طاعة اذا ادت الى معصية راجحة وجب تركها فان ما يؤدى الى الشر شر وصرح المص
ايضا فى تفسير قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله الاية **قوله** واحسنوا الاستماع وهذا
المعنى مجاز اذ حسن الاستماع مسبب عن السماع وانما اختاره لان اصل السماع متحقق فيهم فلا فائدة
فى الامر فائدة معتدا بها او الامر بمجرد السماع بدون اعتبار حسن الاستماع غير مفيد قوله حتى لا تفتقروا
فيه اشارة الى ان مفعول اسمعوا قول الرسول عليه السلام وفيه بيان نوع قصورهم بانهم لم يسمعوا
قوله عليه السلام باذن داعية حتى يحتاجوا الى طلب المراعاة بكلمة تسبب بها اليهود وطعن الرسول
على وجه التدليس وقدم هذا الاحتمال لانه يناسب ما قبله اشد مناسبة لكن قوله تعالى وقولوا انظرنا
لكونه امرا بطلب الانتظار لا يلايمه هذا المعنى **قوله** او اسمعوا سماع قبول اى او المراد باسمعوا اقبلوا قوله

ه: فظهر ضعف ما قيل ان انظر الينا لا يناسب المقام م

ع: اى المراد بالناس ابو نعيم الاشجعى مع ان الناس اسم جمع غائب اريد به واحد م

سماع قبول فهو اما حقيقة لان السمع يجئ بمعنى القبول كقوله سمع الله لمن حمده او مجاز اذ السمع
سبب للقبول فعلى هذا يكون تعريضا لليهود اذ القبول متحقق فى المسلمين وللاشارة الى ذلك قال لا
كسماع اليهود **قوله** او اسمعوا ما امرتم به اى مفعول اسمعوا ما امرتم به بجد اى بعزيمة ونشاط وهو
وهو ان يقولوا انظرنا وعدم قولهم راعنا والمراد بما امرتم عام للنهى والامر اذ النهى عن الشيء يستلزم
الامر بضده ويؤيده قول بعض المفسرين او اسمعوا ما كلفتموه من النهى والامر وبهذه الوجوه
الثلثة يندفع الاشكالات الاول انه لا يوجد فائدة فى الامر بنفس السماع الحاصل عند سلامة الحاسة
المنتفى عند اختلالها والثانى هو ان السماع ضرورى عند تحقق شرطه فلاى فائدة امر وابه والثانى
جواب اخر وهو ان الامر باعتبار مقدماته كما فى سائر الامر الغير الاختيارى كالامر بالتصديق **قوله** الذين
تهاونوا فاللام فى الكافرين للعهد لكونهم معهودين بهذه الجناية الشنيعة عندهم او للجنس وقد اريد
الفرد الكامل وهم الذين ضموا الى كفرهم تهاون الرسول عليه السلام وسبه علنا على وجه التدليس ولا
ان يراد الجنس باسره فيدخل اولئك المتهاونون فيه دخولا اوليا قال صاحب الارشاد وهو تذييل
لما سبق فيه وعيد شديد لهم وهو ضعيف لان الخطاب مع المؤمنين فلا يكون تذييلا اذ هو تعقيب
جملة بجملة تشتمل معناها للتوكيد وهنا ليس كذلك الا ان يقال ان مراده انه تذييل لما يفهم من الكلام
السابق ما يود الذين فصله لان ما سبق مسوق لارشاد المؤمنين وان تضمن بيان جناية اليهود
وهذا تكذيب اليهود فقوله نزلت تكذيبا له اشارة اليه والنفى المستفاد من قوله ما يود لاستمرار النفى
لا نفى الاستمرار ووضع الموصول موضع المضمر للاشعار بعلية ما فى حيز الصلة لعدم ودهم ولا فى ولا
المشركين مزيدة لافادة ان كل واحد منهما منفى عنهما الود لا عن المجموع من حيث المجموع **قوله** تكذيبا
لليهود فيه ذكر المشركين لاشتراكهم فى ذلك وان لم يظهروا مودة المؤمنين ولاجله قدم ذكر اليهود
لانهم مع كفرهم اظهروا النفاق فى هذا الشان واشار الى ان المراد باهل الكتاب اليهود لا الاعم منه ومن
النصارى لكن فى قوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب اعم من اليهود والنصارى فالاضافة للعهد
قوله يودون لهم الخير فيه تنبيه على ان المراد بالمودة ليست محبة طبيعية بل مودة شرعية **قوله**
والود محبة الشيء مع تمنيه فهو اعم مطلقا من المحبة فنفى الاعم مستلزم لنفى الاخص فهو ابلغ من
القول ما يحب الذين كفروا ولذلك يستعمل فى كل منهما اى يستعمل فى المحبة فقط بدون التمنى وفى التمنى
بلا محبة مجازا لكونه جزءه ثم صار حقيقة عرفية فى المحبة كما يشهد له الاستعمال **قوله** ومن للتبيين لا للتبعيض
كما زعم ولا مزيدة لتاكيد النفى لان شرط من وهو صحة اطلاق المجرور بها على المبين متحقق هنا كقوله
تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ان ينزل من التنزيل وهو مشعر النزول متفرقا على التدريج
لكون بنائه للتكثير والتعدية بعلى لكونه نازلا من فوق والتعدية بالى فى بعض المواضع لكون النزول
منتهيا اليه **قوله** مفعول يود الاولى مفعول ما يود **قوله** ومن الاولى مزيدة لكون النفى الاول
منسحبا اليه فمعنى كونه مزيدة للاستغراق اى لاستغراق النفى والثانية اى من الثانية للابتداء

ه: قيد والفارق كون مفعوله جملة اذا استعمل فى التمنى ومفردا اذا استعمل فى المحبة على ما فى الصحاح نقول وددت الرجل اذا احببته اشتهى فعلى هذا لا يوجد كلام يحتمل فيه كونه مستعملا فى المحبة مع التمنى فالصواب الفارق القرينة م

لان ابتداء التنزيل من الرب وانتهاؤه الى العبد وفى ذكر الرب اشارة الى ان تنزيل الخير من اثار التربية
بل تربية والاضافة لتشريف المضاف اليه وعدم مودتهم وهو كناية عن كراهتهم لحسدهم لاسيما اذا
فسر الخير بالوحي فى وجه كراهتهم ظاهر قوله وفسر الخير بالوحي لان الاختصاص الاتى ذكره يلايمه
فى الجمع فى عليكم لان التنزيل اى تنزيل الوحي واقع علينا من حيث ان الامة متعبدون به قوله
والمعنى انهم يحسدونكم به اى بالوحي اما اهل الكتاب فلانهم يرون انفسهم احق بان يوحى اليهم لانهم
ابناء الانبياء المخلوقون فى مهابط الوحي واما المشركون فلزعمهم ان الرسالة منصب عظيم لا يليق
الا بعظيم ولذلك قالوا لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم ولم يتفطنوا انه منصب
روحاني يستدعي عظيم النفس بالتحلي بالفضائل والكمالات القدسية لا التزخرف بالزخارف الدنية
قوله وما يحبون ان ينزل لخ اشار الى ان معنى الود هنا المحبة بلا تمن قوله شيء منه اشارة الى الاستغراق
المفهوم من لفظة من المزيدة منه اى من الوحي قوله وبالعلم لخ عطف على قوله بالوحي اى وفسر الخير
بالعلم والنصرة اذ الرحمة شايع فيهما كما شاعت فى الوحي ولما كان التخصيص غير مناسب للمقام
اذ كراهة الاعداء لا تختص برحمة دون رحمة بل عدم ودهم عام لكل خير وصيغة الترجي لعدم القطع
بذلك وايضا عادة العظماء الترجي فى مقام القطع وايضا ان كراهتهم وان عمت الى كل خير لكن معظم
كراهتهم الوحي ثم العلم الذى يحافظ به الوحي ثم النصرة التى يحفظ بها حوزة الاسلام ويتعزز به
الانام فللتخصيص وجه وجيه وعلى هذا ترجي بالتعميم ولم يقطع به ومن هذا التقرير وهو ان كراهتهم
يعم كل خير فى نفس الامر ظهر اندفاع ما قيل وحمله على ما يعمه وغيره من العلم والنصرة كما قيل يأباه وصفه
فيما سيأتي بالاختصاص وتقديم الظرف عليه قوله يستنبئه اشارة الى كون المراد بالخير الوحي ويعلمه
الحكمة ناظر الى قوله وبالعلم لخ ونبه به على ان المراد بالعلم الحكمة سواء كانت حكمة اعتقادية او عملية
لاستكمال النفوس بالقوة النظرية والعملية وينصره اى وينصره على القوم الكافرين كما قال تعالى
وكان حقا علينا نصر المؤمنين اللهم انا نسئلك انجاز هذا الوعد فى هذا الآن بجاه نبيك وسعة رحمتك
يا معين يا رحمن قوله لا يجب شيء عليه لخ اشارة الى التعبير بالرحمة وما يدل على الوجوب من قوله تعالى
وكان حقا علينا الاية مأول بمقتضى الوعد فان الخلف فيه محال فكأنه واجب عليه فى اتيان مقتضاه
وكذا قوله تعالى ان علينا للهدى وغير ذلك فكما لا يجب على الله تعالى شيء لا يجب عنه شيء ايضا يشير اليه
بقوله من يشاء وقد بين فى علم الكلام هذا المرام ففى النظم الجليل اشارة الى رد المعتزلة فى قولهم الوجوب
على الله تعالى والى رد الفلاسفة فى قولهم يجب عنه تعالى قوله وليس لاحد عليه حق حتى اريد قضاء حقه
بالاكرام وانواع الانعام ثم فى النظم الكريم وضع الظاهر وهو رحمته موضع المضمر الراجع الى الخير للتنبيه
الى انهما واحد لكن التعبير بالخير لانتفاع من اوتي به وبالرحمة لتفضله تعالى على عباده فاختيار التنزيل
فى صورة التعبير بالخير والاختصاص فى صورة التعبير بالرحمة وجهه معلوم مما ذكر من النكتة والله ذو الفضل
العظيم جملة تذييلية مقررة لما سبق والتعبير بلفظة الجلال لتربية المهابة والتفرد بالالوهية وتخصيصه

والعجب من ان تحرير هذا المقام وحل هذا المرام صادف وقفنا لحارب الكفار وحصل لنا بعض السرور بهزيمة بعض الاشرار نسئلك من عميم لطفك اتمام الفرح بجميع الاحباب منه

البعض بخبر دون بعض مقتضى الالوهية وتمام القدرة ولا يقدر احد على ان يسأل عنه فضلا عن
المضادة وغير ذلك من الفوائد الجمة فسبحان من دقت حكمته وجلت عظمته وسطع برهانه واختير فى
الجملتين الفصل لما ذكر من كونهما تذييلا ولاجل كونهما جملة مستقلة على حيالها قوله العظيم صفة ذو او خبر
بعد خبر عند من جوزه قوله اشعار بان النبوة من الفضل وموهبة سبحانية وليست بكسب قوله
وما عرف فيه من حكمته والله اعلم حيث يجعل رسالته فيجتبي لرسالته من علم انه يصلح لها بفضائل نفسانية
وكمالات روحانية وفيه توبيخ بليغ وتشنيع عظيم للحاسدين الطاعنين ما ننسخ من اية او ننسها
جملة مسوقة لبيان سر النسخ الذى هو فرد من افراد الوحي وبه ظهر ارتباطه بما قبله ولم يعطف على
ما قبله لتفاوت الغرض المسوق له فيهما لان فيه ابطال مقالة الطاعنين وفيما قبله تحقيق ان الوحي
فضل الهي ومنصب جسيم يختص به من يشاء فسبحان من لا يجري فى ملكه الا ما يشاء والى هذا التفصيل
اشار المص نزلت لخ حيث اشار بنقله الى ان النسخ من جملة الوحي ورد الطاعنين بابلغ وجه كما ستعرفه
قوله لما قال المشركون او اليهود رددة للاشارة الى الاختلاف فى قائل هذا القول وقدم المشركين لان
كونهم قائلين هذا اظهر من كونهم اليهود اذ الوحي نشأ بين اظهرهم والطعن منهم شايع واما عدم
الود المذكور فلكونه ناشيا من الحسد اظهر فى اليهود لما عرفت من انهم يرون انفسهم احق بان يوحى
اليهم لكونهم ابناء الانبياء عليهم السلام واما حسد المشركين فلزعمهم ان الرسالة تستحق لها من له
مال وجاه فهم اشد صلابة فى ذلك من المشركين ولهذا قدم المشركين هناك واما النسخ فامر آخر غير
الود فتقديم اليهود هناك لا يستلزم التقديم هنا قوله والنسخ لخ وهذا معنى قول الراغب النسخ ازالة
شيء بشيء يتعقبه كنسخ الشمس الظل ونسخ الظل الشمس والشيب الشباب فتارة يفهم منه الازالة
وتارة يفهم منه الاثبات وتارة يفهم منه الامران ومنه علم ان التعبير بالصورة بناء على التسامح الا يرى
انه قال ومنه التناسخ فانه عبارة عن انتقال النفس من بدن الى بدن ولا صورة هنا وان سلم تحققها
فى نسخ الظل الشمس وبالعكس والظل هو الضوء الحاصل فى الجسم من مقابلة المضيء لغيره كالضوء
الحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضيء فلا يوجد الا انه
الصورة فيه بل ازالة الضوء الحاصل من مقابلة المضيء لغيره يكون بدلا عنه وقائم مقامه وبالعكس الا ان
يقال ان الشمس تزيل الصورة التى هي الظل عن الشيء الذى هو محل الظل الى شيء اخر هو محله الثاني فالبدلية
هو بين المحلين لا بين الشمس والظل كما اشار اليه البعض ولا يخفى بعده فان كثيرا ما يزول الظل عن الشيء
الذى هو محل الظل ولا ينتقل الى محل اخر بل ينتفي بالكلية وقيل ان الصورة الزائلة عن الشمس هي انبساط
نورها طولا وعرضا فالظل ازالها عنه واثبتها لنفسه ولا ريب فى تكلفه مع السكوت عن عكسه قوله
كنسخ الظل للشمس من اضافة المصدر الى المفعول فى يكون اللام فى للشمس للتعليل اى كون الظل منسوخا
لاجل الشمس فانها مزيلة له وناسخة له او من اضافة المصدر الى الفاعل فى يكون اللام المذكور صلة للنسخ
اى كون الظل ناسخا للشمس والمراد شعاعها اى مزيلا لشعاعها كما عرفت من كلام الراغب والرد بهذا

ع وفى الجملتين حصر فى الاولى بتقديم اليه على الخبر الفعلى وفى الثانية بتعريف الخبر والباء فى برحمته داخل على المقصور منه

ص الاولى وما علم فيه حكمته منه

بان مبناه الغفول عن استعمال العرب قال الواحدى تقول العرب نسخت الشمس الظل اى اذهبته
وحلت محله ليس فى محله اذ الراغب ثقة فى هذا الباب غاية الامران استعمال نسخ الشمس الظل شايع
بالنسبة الى العكس ولذا اكتفى الواحدى به وقدمه الراغب قيل وفى بعض النسخ كنسخ الشمس للظل
والاول على طريق ازدياد الظل والثانى على تقدير انتقاصه والمراد بالشمس الشعاع انتهى وفيه تصريح بما
ذكرناه فعلى هذه النسخة المصدر فى الموضعين مضاف الى الفاعل **قوله** والنقل عطف على قوله ازالة الصورة
الظاهر انه اشارة الى معنى اخر فى اللغة اى والمعنى الثانى للنسخ نقل الصورة من محل الى اخر بلا ازالة كنقل الكتاب
باستنساخه او نقل الشئ من مكانه الى اخر وهو اخص من الزوال فانه اعدام صفة وهى التحيز واحداث اخرى
كذا قيل لكن نقل الشئ من مكانه الى اخر يستلزم نقل الصورة من محل الى اخر فالظاهر انه كعطف تفسير للازالة
والاثبات ويؤيد عدم وقوعه فى بعض النسخ **قوله** ومنه اى من النقل التناسخ او من الازالة فالتذكير
بتأويل ما ذكر او تاؤه مصدرية او بتأويل المجموع من الازالة والاثبات قيل والمراد التناسخ فى الميراث وهو
ان يموت ورثة واصل المال قائم لم يقسم وهذا جيد الا ان الاستعمال المتداول المناسخة دون التناسخ وما
قيل من انه هو القول بان النفوس تنتقل من هيكل الى هيكل فان كانت محسنة انتقلت الى هيكل تتنعم فيه
وان كانت مسيئة فالى هيكل تعذب فيه فظاهر مخالف لما ثبت فى الشرع من ان النفس بعد مفارقة الابدان
كيفية ثوابها وعقابها غير معلومة عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى ومثل هذا التعيين مخالف لمذهب القائلين به
على مذهب المص فليس بتام ايضا لانه صرح فى اواخر آل عمران ان النفس لا يتوقف على الهيكل المحسوس ادراكه
وتألمه والتذاذه فالظاهر ما نقل عن المص فى توجيه ذلك حيث قال لانه ازالة النفس الانسانى من بدن متشخص
الى آخر والنفس يسمى صورة لانها مبدأ الاثار المختصة انتهى والمص كثيرا ما يتمشى على مصطلح الفلاسفة فلا
وجه للاعتراض بان الصورة ليست هنا بمعنى مبدأ الاثار المختصة كيف وهو مصطلح الفلاسفة نعم التناسخ
بهذا المعنى باطل والتعرض له ليس بمستحسن فلا وجه كون التناسخ بمعنى المناسخة فى الميراث كما اختاره البعض
قوله ثم استعمل لكل واحد منهما اى للازالة فقط وللاثبات فقط قوله كقولهم ع يؤيد ذلك لان نسخ الريح
الاثر ازالة فقط بلا اثبات ونسخت الكتاب بالعكس فانه نقل من نسخة الى الاخرى بدون ازالة فى الاول
بالكلية وان كان ازالة الصورة الكائنة فى النسخة الاولى فارجاع ضمير التثنية الى المعنى الاول والثانى اى
اى النقل ضعيف وقد عرفت ان النقل لم يوجد فى بعض النسخ هذا غاية توجيه كلامه وبعد لا يخلو عن كدر
وخطر **قوله** ونسخ الآية بيان انتهائها الخ واما ما قيل فى تعريفه فى الاصول هو رفع حكم فبالنسبة الينا واما
بالنسبة اليه بيان لمدة الحكم الاول واختاره المص هنا لانه هو الاصل واشار الى اقسامه الثلثة الاول منسوخ
التلاوة بان حكمه مثل قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله وفى التوضيح ونسخ قراءة ابن مسعود رض ط
وهو ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه **قوله** او الحكم الخ اى القسم الثانى منسوخ حكمه مع بقاء التعبد بقرائته
مثل سورة الكافرين على وجه وقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين الآية
فانه منسوخ الحكم مع بقاء تلاوته **قوله** او بهما جميعا اى القسم الثالث كونه منسوخا التلاوة والحكم جميعا وفى التوضيح

ع ويؤيده قول التحرير فى التلويح النسخ فى اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اى ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اى نقلت ما فيه الى اخر ونسخت النحلة نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات فى المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث غاية الامر ان المص عبر بالتناسخ ولا ضير فيه بعد ظهور المراد

ط وكان مما يتلى فى كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقى حكمه كما فى التوضيح

قالوا وقد يرفعان بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء كان للقران فى زمن النبى
عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله واما بعد وفاته فلا فعلم منه ان النسخ اعم
من الانساء بناء على ان النسخ رفع الحكم مع بدل او بلا بدل كما فى المعالم والتقابل باعتبار الخصوصية
فى الانساء وهو الرفع بلا بدل والاعتراض بان قوله او ننسها عطف على الشرط وجزاؤهما واحد وهو
قوله نأت بخير منها او مثلها وهو يدل على انه لا بدل للانساء من بدل ايضا مدفوع بان ترتب الجزاء على المتعاطفين
لا يقتضى ترتبه على كل واحد منهما كما لا يلزم من استثناء المجموع استثناء جميع اجزائه كما صرح به المص فى سورة
الممتحنة وقد سبق تفصيله فى بيان عطف واتبعوا على نبذ وقيل المعنى ما ننسخ من آية نأت بخير منها او مثلها
وما ننس من آية لم نأت ببدلها فحذف فى الجزاء احد ما يقابل فى الشرط ولا يخفى ان مثل هذا لا يليق بجزالة النظم
الجزيل على ان من اقسام النسخ الانساء كما عرفت مما نقل من المعالم فالاشكال باق بالنظر اليه **قوله** والانساؤها
وليس يعتبر فى مفهومه الازالة وان استلزمها بناء على عدم التكليف بما لا يطاق ويعم الاخبار كذا قيل فح
يكون بين النسخ والانساء عموم وخصوص مادة لاجتماع الانساء التى اذهبت عن القلوب وتحقق النسخ
فى منسوخ الحكم مع بقاء التلاوة او بالعكس وتحقق الانساء بدون النسخ فى الاخبارات التى اذهبت عن
الصدور وقد وقع هذا فان بعض الصحابة اراد قراءة ما حفظ فلم يجده فى صدره فسأل النبى عليه السلام فقال
نسخت البارحة من الصدور وقيل ولتقييد هذا المعنى ما روينا عن مسلم انا كنا نقرأ سورة تشبه فى الطول
والشدة ببراءة فانسيتها غير انى حفظت منها لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى ثالثا واديا وما يملأ
جوف ابن آدم الا التراب **قوله** وما شرطية جازمة لننسخ قيل لا لننسها بل جازمة بمقدر اعنى ان والا لزم
ان يكون مفعولا لننسها ايضا مع كونه مشتغلا بضميره وجعل منصوبا على شريطة التفسير يستلزم توارد
العاملين على معمول واحد لكونه مفعولا لهما **قوله** منتصبة به على المفعولية ولا امتناع فى كون كل منهما عاملا
فى الاخر لاختلاف الجهتين وفى اعراب كلمات الشرط اختلاف بين النحاة وهذا الذى ذكره مذهب سيبويه وهو
الاصح فلذا اختاره ولم ينبه على الاختلاف نقل عن الرضى انه قال يمكن ان يقال على مذهب سيبويه ان كلمات
الشرط والاستفهام متضمنة لحرفى الشرط والاستفهام فحذفتا لكثرة الاستعمال على ما ذكر فى حد الاسم
ان كلمات الشرط اما فاعلة لفعل مقدر او مفعول له او للظاهر لكنه خالف فى موضع اخر فقال وان قلنا ان
حرف الشرط كما هو مذهب سيبويه فكلمات الشرط اذن معمولة لفعل مقدر يفسره ما بعده ابدا سواء كانت
مرفوعة او منصوبة اذ حرف لا يدخل الا على فعل ظاهر او مقدر وذلك عند البصريين انتهى وانت خبير بان
هذا يخالف ما اختاره المص وقد صرحوا بانه مذهب سيبويه وبالجملة ما نقل عن الرضى مخالف لما هو المشهور من
سيبويه **قوله** وقرئ ابن عامر ننسخ من الافعال اشار اليه بقوله من النسخ ولما كان اسناد الانساخ
اليه تعالى خفيا وجهه بيانه باوجه ثلثة احدها بمعنى الامر والمأمور اما الرسول عليه السلام او جبرائيل عليه السلام
والمعنى نأمرك يا محمد او نأمر جبرائيل بنسخها على ان الهمزة للتعدية اى ما ننسخك اى ما نجعلك ناسخا اياها
اى ما نجعل جبرائيل ناسخا وماله ما نأمرك بالاعلام بنسخها لانه لا يقدر ان ينسخ شيئا من تلقاء نفسه

قوله او نجدها منسوخة على ان همزة الافعال للوجدان ومعنى نجدها منسوخة انا ننسخها على ما سبق علمنا بذلك علما ازليا فيكون المراد لازم معناه لان وجدانه تعالى كونها منسوخة يلزمه نسخه تعالى فهي في المآل موافقة للقراءة الاولى ولما كان فيه نوع تمحل اخره نقلا عن الوسيط وانما نجده كذلك لنسخنا اياها فكان معنى قراءة ابن عامر كمعنى قراءة من قرأ ما ننسخ بفتح النون يتفقان في المعنى وان اختلفا في اللفظ وكانه يرجح هذا الاحتمال على كون همزة الافعال للتعدية وما اختاره المص هو الراجح لما ذكرنا قوله وابن كثير اي وقرأ ابن كثير وابو عمرو او ننسأها على المبني للمعلوم للمتكلم مع الغير من باب فتح بفتح قوله اي نؤخرها اي نؤخر انزالها ونتركها في اللوح فلا ننزل وقيل نؤخرها عن النسخ الى وقت معلوم قيل فالمأتية ح عبارة عن المنسوخة كما انه حين النسخ عبارة عن الناسخة فمفاد الآية ح ان رفع المنسوخة بانزال الناسخة وتأخير الناسخة بانزال المنسوخة كل منهما يتضمن المصلحة في وقته في التقابل يكون اعتباريا فان الثاني راجع الى الاول في الحقيقة اذ ما من ناسخة الا وهي متأخرة نزولا عن المنسوخة ولو في مدة قليلة كالنسخ قبل العمل وبعد التمكن به فلا يوجد ناسخة لم يؤخر نزولها فلا حسن في التقابل اصلا ولا معنى لكون المنسوخة مأتية خيرا من الناسخة المتأخرة نزولا فانها ناسخة مآلا والتقييد بوقته لا يجدي نفعا لان ما ننسخ من اية عام لكلها فالمعنى الاول وهو ترك انزالها في اللوح ثم انه على هذه القراءة النساء الاية بمعنى اذهابها عن القلوب داخل في النسخ لما عرفته من ان النسخ عام لما هو ببدل ولما هو بلا بدل لكن بقي الانساء في الاخبار ولا ضير فيها اذ الكلام مسوق لرد طاعن النسخ الواقع في الانشاء قوله وقرئ ننسها بصيغة المعلوم للمتكلم مع الغير من التفعيل اي من التنسية قوله اي ننس احدا اياها اشارة الى ان احد المفعولين محذوف وحاصله اذهابها عن القلوب كما في الانساء وايضا قرأ ننسيها من الافعال فيه ايضا حذف المفعول الاول فكلام المص على صنعة الاحتباك قوله وتنسها اي وقرئ تنسها بصيغة المعلوم من النسيان خطابا للرسول عليه السلام كما اشار اليه بقوله اي انت وقرئ ايضا تنسها على المبني للمفعول من الانساء خطابا له عليه السلام ومآلها واحد قوله وننسكها مبنيا للفاعل من الانساء وصيغة المتكلم مع الغير في القراءات كلها للتعظيم اذ النسخ امر عظيم لا يقدر عليه الا قادر عظيم قوله اي بما هو خير للعباد قيد بالعباد لان الآية كلها خير في نفسها وصيغة التفضيل بالنسبة الى العباد توضيحه ان الناسخ اذا كان ناسخا للحكم سواء كان ناسخا للتلاوة او لا لا بد ان يكون مشتملا على مصلحة غير المصلحة التي يتضمنها الحكم المرفوع اذ الاحكام انما شرعت لمصالح العباد تفضلا منه تعالى ثم انه لا يخلو كون النسخ الى ما هو اخف منه او اثقل فان كان اخف يكون الخيرية في النفع وان كان اثقل يكون الخيرية في الثواب هذا في نسخ الحكم وان كان في اللفظ ما الى اخصر منه للنفع والى اطول للثواب وان كان فيهما جميعا فيعلم حاله مما ذكر فان كان الى ما هو اخف واخصر فالخيرية في النفع وان كان الى اثقل واطول فالخيرية في الثواب وان كان الى اخف حكما والى اطول لفظا فالخيرية في النفع والثواب جميعا وكذا في عكسه مع العكس في الخيرية ثم ان الاخف في الحكم يعم نسخ الواجب الى المباح كنسخ صوم عاشوراء والى الواجب الذي هو اخف من الواجب المنسوخ كما في العدة فانها كانت حولا ونسخت المدة باربعة اشهر وعشرا

ونقل عن التاج ان الانساخ منسوخ يافتن ومن قرأة ننسخ اي نجده منسوخا وانما نجده كذلك لنسخنا اياه وهذا يؤيد ما ذكرناه ان المراد لازم معناه

اي وان كان الى الاثقل حكما والى الاخصر لفظا فالخيرية في الثواب بالنسبة الى الحكم وفي النفع بالنسبة الى اللفظ

ف كانسخ وجوب صوم عاشوراء بصوم رمضان

واما النسخ

واما النسخ الى الاثقل فلا يكون الى المباح بل الى واجب اثقل من الواجب الاول كنسخ صوم عاشوراء على قول او نسخ صوم ثلثة من كل شهر بصوم رمضان واذا كان الناسخ في التلاوة فقط لا يتصور الخيرية في النفع لعدم تبدل الحكم السابق فهو اما خير منه في الثواب او مثله قوله او مثلها في الثواب لم يذكر النفع لاقتضاء المماثلة فيها عدم الفائدة في النسخ ولم يعكس لان المقصود من النسخ هو النفع فيلزم ان يكون البدل انفع من المنسوخ وان تساويا في الثواب كالقبلة التي كانت على جهة ثم حولت الى الكعبة فان السجود اليها والى سائر النواحي متساو في العمل والثواب والذي امر الله تعالى في ذلك الوقت كان اصلح وادعى للعرب وغيرهم الى الاسلام كذا في الوسيط نقله عنه بعض المحققين وحاصله ان كون الناسخ متساويا في النفع مناف لمصلحة النسخ لانه لو لم يترجح الناسخ في زمان النسخ في النفع والمصلحة لم يكن للنسخ جهة فلا جرم ان الناسخ يكون خيرا من المنسوخ في زمان النسخ في المنفعة واما الثواب فقد يكون ثواب الناسخ اكثر من ثواب المنسوخ بان يكون اطول منه او باشتماله على توحيد وصفات او غير ذلك وقد يكون مماثلا لثواب المنسوخ فقوله تعالى او مثلها محمول على في الثواب فقط دون النفع وبهذا البيان ظهر ان ذكر النفع هنا كما في الارشاد لا يخلو عن كدر اذ الحكمة في النسخ بينوا ان ما يخالف الاحكام وجزئياتها بسبب تفاوت الاعصار في المصالح من حيث ان كل واحدة منها حق بالاضافة الى زمانها مراعى فيها صلاح من خوطب بها ولهذا السر جرى النسخ فيما بين الامم السالفة ونسخ القران بعض احكام سائر الكتب وكذا الحال في نسخ اية من القران باية اخرى او بحديث كما هو عند الائمة الحنفية رحمهم الله تعالى وكذا نسخ حديث باية او بحديث اخر متأخر عنه عندهم ايضا والتفصيل في الاصول واما النسخ قبل العمل فنادر والكلام في النسخ الذي هو كثير الوقوع واذا عرفت التفصيل علمت ان الحال في الانساء على هذا المنوال هذا اذا قيل ان للمنسي بدلا خيرا منه او مثله واما ان قيل ان ليس له بدل لا يجري ان التفصيل المذكور فيه خفي ويؤيده قول من قال في دفع الاشكال بان الكلام يقتضي ان يكون للانساء بدل لان المعنى ما ننسخ من اية نأت بخير منها او مثلها وما ننس من آية نأت ببدلها فحذف في الجزاء ما يقابل به في الشرط فلما لم يكن له بدل لا يحسن ان يقال ان التفصيل المذكور في النسخ جار في المنسي واما القول بان الخير او المثل المأتي به لا يلزم ان يكون بدلا لان معنى البدل ان يشتمل على تبديل الحكم المنسوخ وبيان لانتهائه وبالجملة يكون له تعلق بالآية المنسوخة والمأتي به لا يلزم ان يكون كذلك كما لو ذهب اية الرجم مثلا واتى باية ايجاب الزكوة فضعيف جدا اذ البدلية وكون ناسخا ومنسوخا لا بد وان يكون مناسبة ما بينهما فالقول بان اية ايجاب الزكوة خير من اية الرجم او مثلها في غاية من السخافة والقول الاول هو المعول وهذا الحكم غير مختص بنسخ الاية التامة فما فوقها بل جار فيما دونها ايضا وتخصيصها بالذكر باعتبار الغالب والآية في اصطلاح الشرع طائفة من كلمات القران المتميزة عن غيرها بفصل فمن قال الاية على المعنى اللغوي وهو جماعة من الكلام يقال خرج القوم بآيتهم او بجماعتهم اذ لا اختصاص للنسخ بتمام الاية المصطلحة فقد تكلف لان هذا المعنى غير مستعمل في عرف القران ولو سلم استعماله في كلام الفصحاء وحمل اللفظ على المعنى الغير المتعارف لا يليق بجزالة

ع وقد يكون النسخ من الاباحة الى الحرمة كنسخ اباحة شرب الخمر وبالعكس كحرمة القتال نسخت باية القتال قال المص في تفسير قوله تعالى اذن للذين يقاتلون الاية وهي اول اية نزلت في القتال بعد ما نهي عنه في نيف وسبعين آية فانظر فيه هل هي خير منها او مثلها سواء كان في النفع او في الثواب او في كليهما فالاحتمالات كما ذكرت هنا فلا تغفل

النظم الكريم وبناء الكلام على الغالب الاكثر شايع بين البلغاء وقد يعبر عنه بان الحكم اكثرى لا كلى حتى قيل
وللاكثر حكم الكل وهذا يؤيد ما ذكر ولو قيل قوله نأت بخير منها او مثلها بناء على الغالب ايضا لاندفع كثير
من الشبه ولكان خاليا عن التمحل قوله الفا لان الهمزة ساكن ما قبلها فصار نأت بخير الآية الم تعلم الهمزة
لانكار النفى وتقرير المنفى كما فى قوله تعالى اليس الله بكاف عبده اى الله كاف والمعنى هنا قد علمت وتوجه
الخطاب الى النبى عليه السلام مع ان سبب النزول يقتضى كون الخطاب للطاغين للاظهار لكمال لطفه
وللتنبيه على الخطاب رتبتهم عن ساحة الخطاب وان كان له وجه على وجه العتاب قوله فيقدر على النسخ
اشارة الى ان المراد بهذا الكلام الاستدلال بعلمه بما ذكر على قدرته تعالى على النسخ والاتيان بما هو خير
من المنسوخ وبما هو مثله كانه قيل النسخ والاتيان بما ذكر مقدور الله تعالى لانه ممكن حادث وكل ممكن
حادث مقدور الله تعالى وكل مقدور الله تعالى يتضمن حكمة بالغة ومصلحة كاملة فالنسخ يتضمن حكمة
ومصلحة عظيمة وكل ما هذا شانه فيجب على العاقل تلقيه بالقبول والاعتراض عليه خارج عن مركز العقول
وبملاحظة تلك المقدمات يتضح رد الطاغين للنسخ وعن الصواب غافلون فلا اشكال بانهم لم ينكروا
القدرة على النسخ بل انكروه لان الامر يقتضى حسن المأمور به والنهى قبحه فكيف يكون الشئ الواحد حسنا
وقبيحا وذهلوا عن ان الشئ الواحد يكون حسنا فى وقت وعصر لتضمنه منفعة ومصلحة فى ذلك الوقت وقبيحا
فى عصر اخر كاسباب المعاش كما سيذكره ولا ريب فى ان تمام الدليل انما هو بملاحظة المقدمات المذكورة ويكفى
فى بيان هذا المطلب على هذا المسلك قوله ان الله على كل شئ قدير لكن الاستدلال بعلمه بشمول القدرة
اشد وقعا وارفع ردا والالتفات من ضمير المتكلم الى الاسم الجليل لتربية المهابة وادخال الروع فى قلوب
المنكرين وللاشعار بان شمول القدرة لكل ممكن من مقتضى الربوبية والالوهية قوله والآية دلت على جواز
النسخ فيه اشارة الى رد ما ذكره بعضهم من انها لا تدل على جواز النسخ لان صدق الشرطية لا يتوقف
على صدق الطرفين كما فى قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد الآية وجه الرد هو ان الاصل اى الراجح اذا لم يمنع
مانع اختصاص كلمة ان وما يتضمنها من ادوات الشرط سوى اذا بالامور المحتملة للوقوع واللاوقوع
فهل هذا الا معنى الجواز وهذا الاصل ترك فى الآية المذكورة لبرهان قاطع على امتناع الولد ولا صارف هنا
فبقى على اصله فدلت على جوازه قيل حكى ان هذه الآية لا تدل على جواز النسخ عن المنكرين للنسخ من اهل
الاسلام انتهى لكن مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة وكذا ما وقع
فى القران مما يظن انه منسوخ انه موقت الى ورود الشرع المتأخر والا فكيف يتصور من مسلم انكار
ذلك اشير الى ما ذكرنا فى التوضيح فح يكون النزاع لفظيا فتأمل والمص اكتفى بالجواز مع ان الظاهر دلالة
الآية على الوقوع بقرينة سبب النزول ولو سلم عدم دلالته على الوقوع فدليل وقوع النسخ قوله تعالى
واذا بدلنا اية مكان اية اى بالنسخ فجعلنا الآية الناسخة مكان المنسوخة لفظا او حكما والآيات الدالة
على نسخ حكم مخصوص كثيرة وقد ذكرنا فيما مر بعضا منها قوله وتأخير الانزال عطف على جواز النسخ
اى ودلت الآية ايضا على تأخير الانزال اى تأخير انزال الآية وتركها فى اللوح او تأخير انزالها عن النسخ

اى الانكار الوقوع وليس الانكار الابطالى

وهى قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد الآية وجدان على لو

الى وقت

الى وقت معلوم والمعنى الاول هو الراجح كما مر تفصيله قوله وذلك اى جواز النسخ وقيل اى ما دلت
الآية على الامرين وهذا كما ترى قوله لان الاحكام اى الاحكام الشرعية العملية اذ لا يجرى النسخ فى
الاحكام الاعتقادية وانما لم يقيد بها اذ المتبادر الاحكام العملية والآيات الدالة على الاحكام العملية
نزلت لمصالح العباد ومنافعها قوله وتكميل نفوسهم كعطف تفسير للمصالح وتكميل النفوس باكتساب
العقايد الحقة واقتراف الاعمال الصالحة والآيات القرانية متكفلة بذلك لكن الظاهر ان المراد هنا
تكميل النفوس باستكمال القوة العملية بقرينة قوله وذلك يختلف الخ ولك ان تعم فقوله وذلك يختلف
باعتبار بعض انواعه فضلا من الله تعالى اذ لا وجوب عليه تعالى كما لا وجوب عنه باختلاف الاعصار والاشخاص
فلعل ما يكون مصلحة فى وقت يصير مفسدة بعده فينسخ وما لا يكون مصلحة حينئذ يكون مصلحة الآن
فيثبت مكانه حتى لو نزل المتقدم فى ايام المتأخر لنزول على وفقه ولذلك قال عليه السلام لو كان موسى
حيا لما وسعه الا اتباعى كذا قال المص فى تفسير قوله تعالى وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم قوله كاسباب
المعاش فان النافع فى عصر كلباس الصيف فانه نافع فيه قد يضر فى غيره وهو الشتاء وبالعكس وكالاطعمة
والاشربة فان بعضها نافع فى الصيف مضر فى الشتاء وبعضها الاخر بالعكس كما عرف فى فن الطب وبهذا
البيان ظهر الجواب عن اشكال اليهود بان النسخ لو كان جائزا لزم ان يكون الشئ الواحد حسنا لكونه
مأمورا اولا وقبيحا لكونه منهيا وهو محال بان كون الشئ الواحد حسنا مأمورا فى عصر وكونه منهيا قبيحا
فى عصر اخر لا ضير فيه كاسباب المعاش فان واحدا منها قد يكون نافعا فى وقت ويكون ذلك الشئ بعينه ضارا
فى وقت اخر وانما المحال كونه حسنا وقبيحا فى عصر واحد وبالنسبة الى اشخاص معينة ولا يلزم ذلك
والاعتراض على المص بان هذا القائل غافل عن قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات
وعن دلالته على ان النسخ قد يكون غضبا فساقط غاية السقوط لان هذا المعترض ذاهل عن قوله
تعالى ما ننسخ من اية او ننسها الآية فان الحرمة المذكورة لو لم يكن خيرا من حل الطيبات او مثلها لاختل
هذا الكلام اذ الحرمة المذكورة مصلحة فى حقهم وان كان فى صورة الغضب فهو تفضل من الله تعالى ورحمة
كى يتنبهوا ولم يصروا على ما فعلوا ثم اعتراضه عليه بان قوله وذلك يختلف باختلاف الاعصار مبناه
على الغفول عن ان النسخ قد يكون قبل العمل بالمنسوخ مبناه الذهول التام عن ان الحكم على الجنس
بالشئ بالنظر الى اغلب افراده شايع فى كلام الحكماء والبلغاء لا سيما فى كلام الله تعالى ولا ريب فى ندرة
النسخ قبل العمل بالمنسوخ على ان بعضهم نقل عن الائمة انكار ذلك منهم امامنا ابو منصور الماتريدى
فح لا اشكال اصلا قوله واحتج به اى بالنظم وفى نسخة بها اى بالآية من منع النسخ بلا بدل فان قوله
نأت بخير منها او مثلها يقتضى البدل او بدل اثقل فان كلا من الخيرية والمثلية ينافى الاثقلية فلا يكون
اثقل من الاول اذ الاثقل ليس بخير من الاخف ولا مثلا له واحتج بها ايضا من منع نسخ الكتاب بالسنة
كالامام الشافعى فان الناسخ هو المأتى به بدلا والسنة ليست كذلك اما اولا فلانها ليست مما اتى به
الله تعالى وقد قال تعالى نأت بخير الآية حيث اسند الاتيان الى ذاته العلية واما ثانيا فلانها ليست

بخير من الاية وهو ظاهر ولا مثلا لها لانه معجز دون السنة وكذا احتج بها من منع نسخ السنة بالكتاب لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها كانه لانفهامه مما سبق لم يتعرض له وارباب الاصول تعرضوا له ايضا حيث قال في التنقيح وقال الشافعي بفساد الاخيرين اى نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب **قوله** والكل ضعيف اذ قد يكون عدم الحكم اصلح اى انفع فان عدم التكليف بالحكم اخف بالنسبة الى العباد فيكون خيرا للعباد وان لم يكن خيرا في الثواب فظهر ضعف منع النسخ بلا بدل وهذا لا كلام فيه لكن قوله نأت بخير منها او مثلها يقتضى اتيان البدل فمجرد اثبات ان الاصلح قد يكون عدم الحكم لا يفيد ولا ريب في ان عدم الحكم ليس بمأتى به فما قيل في توجيهه ان الخلاف في جواز النسخ بلا بدل ليس في اتيان اللفظ بدل الاية الاولى بل في الحكم كما صرح به في شرح مختصر الاصول ولذا اجيب عنه لجواز نسخ تكليف من غير تكليف آخر بدلا منه فسخيف اذ لا كلام في ذلك الجواز لو طابق قوله نأت بخير منها الاية فانه يقتضى المأتى به ولو حكما وليس الحكم ليس بحكم فالاولى ما اشار اليه البعض من ان جزاء المعطوف على الشرط محذوف تقديره ما ننسخ من آية نأت بخير منها او مثلها وما ننسها لم نأت ببدلها وقد عرفت ان الانساء نسخ بلا بدل ولك ان تقول ان الكلام على الغالب الاكثر والنسخ بلا بدل قليل بالنسبة الى النسخ ببدل وايضا الاية مسوقة لرد اليهود او المشركين فطعنهم النسخ ببدل وذكر الانساء للتتميم فحاله مسكوت عنه **قوله** والنسخ قد يعرف بغيره كاخبار الشارع بان الآية الفلانية قد نسخت وكالانساء واذهابها عن الصدور فلا اشكال بان البدل اذا لم يجب فمن اين يعرف كون الآية منسوخة وايضا لا نم انحصار الناسخ في المأتى **قوله** والسنة مما اتى به الله تعالى لانه عليه السلام ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى غايته انه وحى غير متلو واسناد النسخ الى السنة لظهوره من قبل الرسول عليه السلام والى ذلك اشار بقوله وليس المراد بالخير والمثل ما يكون كذلك في اللفظ حتى يقال ان الحديث الناسخ لا يكون مثلا للاية المنسوخة في الاعجاز وفي الثواب وسائر الاحكام مثل جواز الصلوة بها دونه فضلا عن كونه خيرا منها بل المراد بالخير فيما يرجع الى مصالح العباد فيجوز كون الحكم الناسخ الثابت بالحديث خيرا من الحكم المنسوخ الدال عليه الاية وان سلم هذا لكنها انما تنسخ حكمه لا نظمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجح في النظم لكونه معجزا وجواز القراءة في الصلوة دون الحديث فقول المانع والسنة ليست كذلك ليس بشىء **قوله** والمعتزلة اى احتج المعتزلة عطف على من منع فان التغير بان يكون بعضها ناسخا وبعضها منسوخا والتفاوت بان يكون بعضها خيرا من بعض وتأخير الناسخ عن المنسوخ **قوله** من لوازمه اى من توابعه الحاصلة له والقائمة به فيكون محلا للحوادث فيكون على ان المراد باللازم المساوى فثبوته مستلزم لثبوت الملزوم وهو الحدوث وان لم يكن كذلك في اللازم الاعم **قوله** واجيب بانهما اى التغير والتفاوت من عوارض الامور والمراد بالامور الافعال والامر والنهى والنسب الخبرية وهى متعلقة بالكلام النفسى وذلك يستدعى التغير والتفاوت في تعلقاته دون ذاته فمعنى قولنا حرمت الخمر بعد ما لم يكن حدا ما تعلق بها الحرمة بعد ما لم يكن متعلقا به كما ان حدوث تعلق العلم بالشىء بانه وقع الآن

او قبل

او قيل لا يستدعى حدوث صفة العلم كذلك هنا حدوث تعلق الكلام النفسى لا يستدعى حدوثه واما جواب الامام وتبعه بعضهم بان الموصوف بهما الالفاظ اى الكلام اللفظى والقديم عندنا الكلام النفسى فمخالف لما ثبت عند الاشاعرة من ان الحكم قديم والنسخ لا يجرى الا فى الاحكام وفى التوضيح فان قيل الحكم قديم فلا يتصور فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا واثره وهو الحكم المصطلح اى الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله انتهى وما خطر بالبال من انه اذا حكم الله تعالى في الازل بانه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا فكيف رفع ذلك الحكم بعده سواء كان اثبت مكانه حكم اخر او لا نم ما اثبت في مكانه اخر قديم ايضا فيلزم حكمان قديمان متقابلان والتفصى عنه ان معنى النسخ كما مر غير مرة بيان انتهاء مدة الحكم الاول لا رفعه ولا محذور في حكمه تعالى فى الازل انه اذا بلغ المكلف يجب عليه ذا فى مدة كذا ويجب عليه هذا بعد انقضاء مدة حكم الاول او يحرم عليه ذا بعد انقضاء مدة وجوب ذا او بالعكس فيقال في الجواب انه ان اردتم بالتغير بالنسبة الينا فلا يضرنا وان اردتم به بالنسبة اليه تعالى فلا نم التغير واما الخيرية فلا يستلزم الحدوث لجريان التفاوت بالخيرية في القديم الابدى ان ما يشتمل بعض الايات من بيان التوحيد والمعارف وسائر الصفات العلى خير تلاوة مما عداه والمدلول موافق للدال وان نوقش في ذلك فنقول الصفات الذاتية قديمة اتفاقا والصفات الفعلية قديمة ايضا مع انها متفاوتة تعلقا وحكما فالتفاوت لا يضر القدم وقد سبق في تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم الاية ما يتعلق بهذا المبحث قوله القديم صفة المعنى القائم لا صفة للذات **قوله** الخطاب للنبى عليه السلام اى الم تعلم الثانى او الخطاب في كليهما وهذا هو الظاهر المتبادر والمراد هو وامته قوله لقوله تعالى بيان لقرينة لكن يمكن المناقشة فيه بانه لم لا يجوز ان يكون المراد هو النبى عليه السلام قوله تعالى وما لكم من قبيل تلوين الخطاب واما وجه صحة ذلك فلان النبى عليه السلام امام امته فخطابه يستلزم الخطاب لهم فيما لم يكن خصيصا له عليه السلام والمراد هذا اللازم مع الملزوم حيث قال والمراد هو وامته بناء على جواز ارادة المعنى الحقيقى والكنوى معا مع كلام فيه ولك ان تقول الخطاب لكل من يتأتى منه العلم بذلك فيعم النبى عليه السلام وامته عموما شموليا فلا حاجة الى ذلك التمحل قوله لانه اعلمهم به لا يزاحم مناقشة صحة ارادة المعنى الحقيقى والكنوى معا **قوله** يفعل ما يشاء له لازم معنى له ملك السموات له لانه يدل على القدرة التامة والعلم الكامل اذ المعنى الم تعلم ان الله اى مختص ملك السموات اى له الاستيلاء الباهر والسلطان القاهر عليها وما بينها وما فيها المستلزمان للقدرة التامة على التصرف الكلى ايجادا وحفظا اعداما وتخريبا بحيث لا يمكن ان يعارضه احد فضلا عن ان يعاوقه فيفعل ما يشاء بحيث لا معارض لمثبته ويحكم ما يريد بحيث لا معقب لحكمه فمن هذا شأنه ففى كل ما يشاءه ويريده حكمة بارعة ومصلحة فائقة فاذا كان الامر كذلك فلا يخرج عن قدرته ممكن من الممكنات ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة من الذرات فيقدر على النسخ ويفعله ويحكم حاويا بالمصالح العباد في المعاش والمعاد وعن هذا قال وهو كالدليل له وانما قال كالدليل ولم يقل دليل لعدم كونه في صورة الدليل او لانه من قبيل مثلك لا يبخل

فان قيل الانساء كثير قلنا ان الانساء
عام للخبر وغيره فالذي
كما عرفت من نسخ الحكم الشرعي
يشتمله قليل بالنسبة الى ذلك
بلا بدل
منه

وجه ان النكرة في موضع المثبت خاصة لا تعم
الا بدليل يوجب العموم كذا في التلويح ولا ريب
في ان الضمير اذا اريد به مخاطب غير معين مجازا
يكون في حكم النكرة فيكون خاصا فلا يعم الا بدليل
يوجب العموم والدليل هنا عليه كون العلم بذلك
غير مختص باحد دون احد مثل قوله تعالى ولو
ترى اذ وقفوا على النار الآية
منه

او اراد به التفنن حيث قال في مثل هذا الموضع وهو دليل مرة وفيه دليل مرة اخرى وفيه دلالة تارة وهو
كالدليل وكالبرهان اخرى **قوله** وعلى جواز اى وهو كالدليل على جواز النسخ لما ذكرناه **قوله** ولذلك ترك العاطف
لكمال الاتصال بينهما المانع من العطف فان الدليل يفيد زيادة التقرير والتاكيد وايضا في ترك العاطف
اشعار باستقلال العلم بكل منهما على حياله غير تابع للاخر واعلم ان هذا دليل الى قوله ان الله على كل شيء قدير
وهذا القول دليل لمى على كون ملك السموات والارض له تعالى **قوله** وانما هو الذى يملك في الحصر مستفاد
من مجموع قوله وما لكم اذ النفى متوجه الى ما سوى الله لان دون الله معناه سوى الله والولى نكرة في سياق
النفى مع من الزائدة الاستغراقية وكذا النصير والمراد نفى جنس الولى والنصير مما سوى الله تعالى واختار
كلمة انما لان الحكم المذكور مما من شانه ان يعلم المخاطب قوله يملك اشارة الى ان الولى هنا بمعنى المالك
وقدر الامور لكون الكلام مسوقا لردطا عنى النسخ والنسخ اى الحكم بامر بعد انتهاء مدة الحكم
الاول من جملة امورهم وكونه مالكا لرقابهم يعلم بدلالة النص او باقتضاء النص قوله ويجريها في
تفسير الناصر فينسخ الحكم ببدل او بلا بدل وهو الانساء على حسب تفاوت مصالح الحكم باختلاف الازمنة
وتبدل الاشخاص نقل عن الراغب انه قال واصل معنى الولاية الاتصال من غير تخلل شيء اخر اجنبي
بينهما ثم يستعار للقرب في المكان او في النسب او في الدين او الصداقة او النصرة انتهى وهذه
المعانى لا يتصور في شانه تعالى سوى النصرة ولم يتعرض الراغب لمعنى الملك مع انه المراد هنا ولم يحمل
على معنى النصرة هنا ليحسن التقابل **قوله** والفرق بين الولى اى الولى المراد هنا والنصير واما الولى بمعنى
المحب كما اشار اليه في تفسير في قوله تعالى الله ولى الذين امنوا الاية فالفرق واضح اذ الظاهر انهما متساويان
وحاصل الفرق ان بينهما عموما وخصوصا من وجه وقد ذكر مادة الافتراق ولم يتعرض مادة الاجتماع
لظهوره **قوله** ام معادلة في اى ام متصلة جوز ان تكون ام متصلة بناء على تقدير الم تعلموا انه مالك
الامور في ام تعلمون وتقترحون بالسؤال في بناء على ان ام تريدون مأول بام تعلمون ما لكون العلم
لازما للارادة المذكورة فان الاقتراح وهو الالحاح في السؤال لا يكون الا عند التعنت والعلم او بناء
على تقدير تعلمون قبل تريدون فعلى هذا ما ذكره يكون حاصل المعنى لكن الوجه الاول موفق لتقريره حيث
لم يذكر تريدون صريحا الا ان يقال قوله وتقترحون اشارة الى معنى تريدون وعلى كلا التقديرين يكون
جعل ام متصلة اذ قد صرح الرضى وغيره كالنحرير في المطول ان الفعلين اذا اشتركا في الفاعل نحو اقمت
ام قعدت واقام زيد ام قعد فام متصلة فاذا قدر تعلموا يكون الفعلان اعنى الم تعلموا وتعلموا مشتركين
في الفاعل وهو الامة الاجابة لان الخطاب وان كان للنبى عليه السلام والامة ظاهرا لكنه للامة فقط
حقيقة واعتباره عليه السلام في الخطاب للتشريف كما دل عليه قوله وما لكم لانه عليه السلام عالم به وعامل
بموجبه فلا وجه لادراجه تحت الخطاب الا للتشريف كانه قيل اى الامرين من عدم العلم بكونه قادرا على الاشياء
كلها يامر وينهى كما اراد والعلم مع الاقتراح واقع وليس الاستفهام على حقيقته بل لانكار الواقع
بمعنى انه لا ينبغى ان يكون شيء منهما قوله الم تعلموا انه مالك الامور تنبيه على ان ام معادلة للهمزة الثانية

دون الهمزتين

دون الهمزتين لكن لما كان الثانى دليلا للاول كان معنى الاول ملحوظا فيه **قوله** وتقترحون بالسؤال
معنى تريدون وارادة السؤال مبنى عن الالحاح في السؤال والاقتراح به وبالسؤال اشارة الى
ان الباء مقدرة هنا بعد حمل الارادة على الاقتراح او الى حاصل المعنى قوله كما اقترحت اليهود بناء على
كون ما مصدرية في موقع المفعول المطلق التشبيهى والمعنى سؤالا شبيها بسؤال موسى عليه السلام
حيث قيل له اجعل لنا الها وارنا الله جهرة ثم انه وفي هذا النظم الجليل ما يشبه صنعة الاحتباك فان الظاهر
كما سألوا موسى اذ المشبه هو المصدر المبنى للفاعل اى سائلية المخاطبين والمشبه به المسؤلية وا
واكتفى بما ذكر في كل موضع عما ترك في الموضع الاخر وانما حمل الما على المصدرية دون الموصول لان المشبه
ان تسئلوا وهو مصدر فالظاهر ان المشبه به كذلك وقبح السؤال انما هو لقبح المسؤل عنه اذ السؤال
من حيث هو لا يوصف بالحسن والقبح في الغالب **قوله** او منقطعة عطف على قوله ام معادلة للهمزة
اذ حاصله ان ام متصلة او منقطعة اى للاضراب عن تحريضهم على العمل بموجب علمهم بما ذكر عند ظهور
بعض امارات المسامحة في ذلك وتنزيل علمهم بمنزلة العدم لعدم جريهم على مقتضى العلم الى التحذير من
ذلك وهذا اولى من القول انها للاضراب عن عدم علمهم بكونه قادرا على الكمال يامر وينهى كما اراد
الى الاستفهام عن اقتراحهم كاقتراح اليهود وانكار عليهم بانه لا ينبغى ان يقع اذ لا معنى للاضراب
عن عدم علمهم الا ما ذكرنا من انه للاضراب عن تحريضهم على العمل ومعنى الاضراب هنا الانتقال لا الابطال
بل انتقال من المهم الى الاهم **قوله** والمراد ان يوصيهم بالثقة به في اى توجيه المسلمين بالثقة بالرسول
وقوله وترك الاقتراح عليه لم يقل وترك ارادة الاقتراح عليه للاشارة الى ان توجيه الانكار التوبيخى
او الوقوعى للمبالغة في انكار متعلقاتها ببيان ان ارادة ذلك قبيح فضلا عن قبيح متعلقاتها الظاهر
ان ذلك الاقتراح لم يصدر منهم فان هذا القول اى ام تريدون الاية بمنزلة لا تقترحوا كما قال والمعنى
لا تقترحوا فتضلوا وقد بين في محله ان النهى عن الشيء لا يقتضى سابقة وقوع المنهى كيف لا وهو كفر كما
يدل عليه قوله تعالى ومن يتبدل الكفر بالايمان الاية وانما نهوا عنها لان طعن المشركين او اليهود
وردة في النسخ لما كان مظنة ان لا يكونوا فيما انزل اليهم من القران بالثقة التامة بالرسول عليه السلام
ولعلهم يكادون ان يطلبوا بيان الحكمة الداعية الى النسخ على التفصيل نهى الله تعالى عن ارادة ذلك فضلا
عن نفس الاقتراح صونا لهم عن الوقوع في مثل تلك المفسدة وهو اللائق لمنصب الصحابة والمفهوم من
تقرير المص ونقل صاحب الارشاد مولانا ابو السعود قيل لعلهم كانوا يطلبون منه عليه السلام بيان
تفاصيل الحكمة الداعية الى النسخ وقيل سأله عليه السلام قوم من المسلمين ان يجعل لهم ذات انواط كما
كانت للمشركين وهى شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها المأكول والمشروب انتهى فقال رسول الله
عليه السلام هذا سبحان الله هذا ما قال قوم موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة ولا يخفى عليك ان مثل هذا الكلام
لا يليق ان يحرر في توضيح المقام فالصواب ما قررناه على ما فهم من كلام المص وحاصل المعنى بل اتريدون
ان تسئلوا رسولكم بعد ايقانكم به وبشانه الرشيق على ان الاستفهام للانكار لا للواقع بل للوقوع مع

النزغيب في ثباتهم على عدم التصدي لذلك قيل نزلت في اهل الكتاب اى اليهود ولو قوعه في النظم
يسئلك اهل الكتاب ان ينزل عليهم كتابا عبريه والقرينة عليه قوله فقد سألوا موسى اكبر من ذلك الآية
قال المص هناك نزلت في احبار اليهود قالوا ان كنت صادقا فأت بكتاب من السماء جملة كما اتى به موسى
عليه السلام وقيل كتابا محررا بخط سماوى على الواح كما كانت التورية او كتابا نعاينه حين ينزل او كتابا
الينا باعياننا بانك رسول انتهى مرضه لان الخطاب ح لليهود مع ان السوق يأبى عنه اذ الخطاب
في اعلم لامة الاجابة وجه الجواز مع ضعفه انه لما رد طعنهم خاطبهم تهديدا في كلمة ام منقطعة لا متصلة
ولعل هذا الاحتمال لم يذهب بعضهم الى الاتصال وقطع القطع وايضا الاتصال يحتاج الى التقدير او
الى التأويل **قوله** وقيل في مشركين اى نزلت في شان المشركين كما قالوا لن نؤمن لرقيك اى وحتى
حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه وكان فيه تصديقك وهذا على تقدير قوله تعالى ما ننسخ من اية الآية
نازلة في حق المشركين مرضه لان قوله تعالى كما سئل موسى لا ينا سبه اذ لا علم لهم بموسى ولا باقتراح
قومه لكن قوله تعالى او تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا الاية يدل على ان المشركين
لهم علم بموسى عليه السلام والتورية فيجوز ان يكون لهم علم باقتراح قومه بالاخبار عن الاحبار
فالاولى ان وجه التمريض عدم موافقة السباق والسياق وجه الصحة مع ضعفه جواز تلوين الخطاب
قوله ومن تركك الثقة بالآيات يفسره بترك الثقة واشار الى ان المراد بتبدل الكفر بالايمان بسببه مجازا
اذا ترك الثقة المذكور كفر وضلال والداعى الى ذلك عدم صحة كون قوله تعالى فقد ضل سواء السبيل
جزاء له ظاهرا لان ضلال الطريق سبب لتبدل الكفر لا عكسه وهذا نظير قوله تعالى ومن كفر فان الله
غنى عن العالمين حيث وضع ذلك موضع ومن لم يحج ونقل عن الرضى ان كون الشرط مضارعا والجزاء
ماضيا ضعيف لم يأت في الكتاب العزيز انتهى الاولى لم يأت في كلام الفصحاء وعن هذا اذا وقع في الكتاب
العزيز يحتاج الى التأويل كما وقع ذلك هنا فاحتجنا الى التأويل المذكور فامعنى انه لم يأت في الكتاب العزيز
قوله وشك فيها بيان ترك الثقة بادنى المراتب ولذا لم يقل وانكرها تنبيها على ان الشك يؤدى الى
الضلال المذكور فضلا عن الانكار قوله واقترح غيرها بيان مايترتب على الشك **قوله** فقد ضل الطريق
اشارة الى ان اضافة سواء الى السبيل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف وان معنى السواء
الاستقامة وصف به الطريق مجازا كما يكون الطريق مجازا للحق او للدين والاسلام **قوله** حتى وقع في الكفر
اشارة الى ما ذكرنا من ان ما ذكر في جانب الشرط مسبب عن الجزاء لا سبب له واصل الكلام ومن ترك الثقة
كما وضحه آنفا قوله بعد الايمان اشارة الى ان الخطاب في قوله تعالى ام تريدون الاية لامة الاجابة وهم
المسلمون دون امة الدعوة كما زعم من قال انها نزلت في اهل الكتاب او المشركين فان التبدل المذكور
لا ينتظم الا للمؤمنين ولك ان تقول ان الشرط هنا وان لم يكن سببا للجزاء نفسه لكنه سبب عن الاخبار
مثل قوله تعالى فما بكم من نعمة فمن الله وايضا ان تبدل الكفر بالايمان سبب في الذهن اى علمه سبب لعلمه
وان لم يكن سببا له خارجا وعموم سببية الشرط للجزاء الى الذهن والخارج مما اشار اليه العارف الجامى

في بحث

في بحث كلم المجازاة تدخل على الفعلين كما يعم مثل ان تشتمنى اكرمك حيث اعتبر المتكلم نسبة بينهما
بها يصح ان يورد هما في صورة السبب والمسبب كاظهار مكارم الاخلاق **قوله** ومعنى الاية لا تقترحوا
معنى منفهم من قوله تعالى ام تريدون اذ الاستفهام لانكار الوقوع وحاصله لا تقترحوا وقد عرفت
ان النهى لا تقتضى وقوع المنهى وهنا كذلك اذا قيل ان الخطاب للمؤمنين فتضلوا جواب النهى ولذا
صار مجزوما وتأويله لا يقع منكم اقتراح ولا اضلال **قوله** ويؤدى بكم الضلال فاعل يؤدى الى البعد
متعلق بيؤدى بكم عن المقصد وهو الايمان ولهذا وتبديل الكفر بالايمان على ان الباء داخل في المتروك
وحاصله ترك الايمان الذى هو في ايديكم بالفعل واخذ بدله الكفر معاذ الله تعالى هذا اذا كان الخطاب للمسلمين
واما اذا كان الخطاب لليهود او المشركين فالمعنى ترك الايمان الذى هو في ايديهم بالفطرة التى فطر
الناس عليها واختيار الكفر الذى ذهبوا اليها **قوله** وقرئ يبدل من الافعال وهو ابدل وفي القراءة
الاولى مبالغة ثم اعلم ان من قوله ومن لكونه شرطية للعموم فيشمل على حكم كلى شامل لمن ترك الثقة
بالآيات ولغيره ممن كفر بعد الايمان فهذه الجملة تذييلية مقررة للنهى عن الاقتراح المستفاد من
قوله ام تريدون فقوله ومن ترك الثقة بالايات البينات له دخول تحت ومن يتبدل الكفر بالايمان
دخولا اوليا لكون الكلام مسوقا له لا لكونه خاصا به لما عرفت عمومه ولكونه حكما عاما كليا منفصلا
عما قبله فهذا من الضرب الثانى من التذييل اخرج مخرج المثل مثل قوله تعالى وقل جاء الحق وزهق الباطل
ان الباطل كان زهوقا والحاصل ان المقترحين الشاكين من جملة الضالين وسط السبيل فباعتبار
اشتماله يكون مؤكدا لمفهوم قوله ام تريدون الآية **قوله** يعنى احبارهم اى المراد من اهل الكتاب
اليهود لا مطلقا بل احبارهم وعلماؤهم الاشرار بقرينة قوله من بعد ما تبين لهم الحق وظهور الحق
المذكور في التورية من خواص احبارهم وهذه الارادة اما حقيقة او مجاز كسائر الالفاظ العامة
حين اريدت بها الافراد منها فلا اشكال بان العام لا دلالة له على الخاص باحدى الدلالات الثلثة
قوله فان لو تنوب عن ان في افادة المعنى المصدرى دون اللفظ ولذا لم يجزم المضارع به ولم يسقط
النون به ذهب في تفسير قوله تعالى يود احدهم لو يعمر الف سنة الى ان لو بمعنى ليت بناء على انه حكاية
لودادتهم للتنبيه على الوجهين في الموضعين ويجوز هناك كون لو بمعنى ان ويصح هنا ايضا كونها بمعنى ليت
حكاية لودادتهم وكان اصله لو نردهم من بعد ايمانهم كفارا لكن اجرى على الغيبة لقوله ود كثير كما بينه
هناك والحاصل ان لو الواقف بعد فعل الود يحتمل ان يكون بمعنى ان وبمعنى التمنى **قوله** متردين بقرينة
من بعد ايمانكم **قوله** وهو حال من ضمير المخاطبين في يردونكم وقيل مفعول ثان له على تضمين الرد معنى التصيير
اى يصيرونكم كفارا في يدل على كون الكفر المفروض بطريق القهر واما كونه حالا فخال عن تلك الدلالة صريحا
مع ان الحال يقتضى كون المردود اليه امرا مغايرا للكفر وعلى هذا قال بعضهم وهو حال من ضمير المخاطبين
يفيد مقارنة الكفر بالرد فيفيد ان الكفر يحصل بمجرد الارتداد مع قطع النظر الى ما يرد اليه ولذا لم يقل
لو يردونكم الى الكفر وفيه تكلف اذ لا خفاء في حصول الكفر بمجرد الرد اذ لا واسطة بينهما وما معنى قوله

ع يعنى انه من مكارم الاخلاق
بمكان بحيث الشتم الذى هو سبب
الاهانة عند الناس سبب الاكرام
عنده وقس عليه مثله
منه

ط وغير معطوفة على قوله ام تريدون
ولا يخفى ان الجامع بينهما غير ظاهر
مع ان العطف في التذييل لكون
التقرير مقصودا منه غير
متعارف
منه

مع قطع النظر الى ما يرد اليه مع ان الكفر هنا ما يرد اليه فجعله مفعولا ثانيا اليق بجزالة النظم الكريم
قوله علة وداى علة حصولية وجوز الحال اريد به لغت الجمع اى حاسدين لكم والحسد تمنى زوال نعمة
المحسود والقول والحسد الاسف على من له خير بخيره فتفسير باللازم قوله يجوز ان يتعلق بود فمن
للابتداء اى ابتداء تمنيهم ذلك من عند انفسهم وتشهيهم اى اتباع هواهم لا من قبل التدين اى
فى اعتقادهم يعنى ان حسدهم ليس ناشيا من اجل اعتقادهم التدين والميل الى الحق لانهم ودوا
ذلك من بعد ما تبين لهم الحق وكل من هذا شانه فلا يكون حسده لاجل اعتقاده انه الحق وانما ولنا
بذلك لان عدم كون ذلك الحسد من قبل التدين فى نفس الامر من اجل البديهيات قوله او بحسد
اى او متعلق بحسد لكونه مصدرا والمعنى اى حسدا بالغا الى اقصى مراتبه لكونه منبعثا من اصل
نفوسهم اى من اصل ذواتهم كانهم مجبولون عليه كالامر الجبلى ولا يكون منبعثا بسبب الخارج العارض
فان زواله مرجو دون ما هو ذاتى له وفيه من المبالغة فى التشنيع ما لا يخفى وفى قوله منبعثا اشارة
الى ان الظرف مستقر وتقدير الفعل الخاص عند ظهور القرينة صحيح بل مفيد وسره ان ابن الشجرى
روى فى اماليه ان الحسد لم يعرف تعديته بمن فالمراد بالتعلق التعلق المعنوى وكذا رده تعدى ود
بمن وقيل ان مراد المص بتعلقه بود التعلق المعنوى ايضا لكن الظاهر من تقريره ان الظرف فى
الاول لغو وفى الثانى مستقر من بعد ما تبين لهم الحق والتعبير بالتبيين لكمال ظهوره حتى كانه ظهر
بنفسه بلا تبيين وتقديم لهم على الفاعل لا للحصر بل لظهور الحق لهم اهم والمراد بالحق الدين القويم
والاسلام فاذا ظهر ذلك علموا ان المسلمين متشبثون به وهم مصرون على الباطل وفيه بيان شدة
شكيمتهم وفرط حسادتهم على ابطال الحق فاعفوا واصفحوا الفاء جزائية اى اذا علمتم ان ودادتهم المذكورة
انما هى لحسدهم الذى كالطبيعى لا للدين فلا يمكن لكم ازالتها فداوموا على العفو والصفح حتى ياتى امر الله
قوله العفو ترك عقوبة قد سبق ان العفو محو الجريمة من عفا اذا درس وما ذكر هنا لازمه والصفح
ترك تثريبه والتثريب التعيير والاستقصاء فى اللوم وهو ابلغ من العفو اذ قد يعفو الانسان ولا يصفح
نقل عن الراغب انه قال الصفح ترك التثريب فثبت ان هذا معناه لغة والظاهر ان بين العفو والصفح
عموم وخصوص من وجه وان ذكر الصفح بعد من باب الترقى قوله الذى هو الاذن فى القتال فوجوب
العفو والصفح منتهيان بالاذن فى قتالهم اذ مفهوم الغاية معتبر بالاتفاق قال المص فى تفسير قوله تعالى
اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا الاية وهى اول اية نزلت فى القتال بعد ما نهى عنه فى نيف وسبعين اية
ولعل التعبير بالاذن هنا للتنبيه على ذلك قوله وضرب الجزية عليهم الاولى تقديمه على القتال اذ القتال
ينتهى باعطاء الجزية قوله او قتل قريظة الخ وهذا ان قيل ان الاية نزلت فى اهل الكتاب والاول ناظر
الى كون نزولها فى شان المشركين هذا هو الظاهر ويحتمل العموم قوله وفيه نظر اذ الامر غير مطلق بل مقيد
بقوله حتى ياتى الله بامره والنسخ لا يكون الا فى المطلق ولو لم يقيد به لظهر النسخ كقوله تعالى فاصفح
الصفح الجميل اذ النسخ رفع الحكم المؤبد بحسب الظاهر بالنسبة الى العباد وان كان بيانا لمدة انتهاء

قاله ابن عباس وعلى الوجهين
الامر واحد الا ان الاول
منه

الحكم بالنسبة الى الشارع فلما كان الامر هنا موقتا بالغاية فلا معنى للنسخ لانه لا يفهم كونه مؤبدا بالنسبة
الينا او سو شرط النسخ وجواب الامام وتبعه مولانا ابو السعود بانه ولا يقدح فى كونه منسوخا
ضرب الغاية لانها لا تعلم الا شرعا ولا يخرج الوارد بذلك من ان يكون ناسخا كانه قيل فاعفوا واصفحوا
الى ورود الناسخ ضعيف لما عرفت من ان ائمة الاصول صرحوا بان النسخ رفع الحكم المؤبد بالنسبة الى
العباد وضرب الغاية وبيان النهاية لا ينافى النسخ المصطلح فان اراد المجيب معنى آخر للنسخ كان يريد
بالنسخ تغيير الحكم الاول من حيث انه مغاير له فمسلم لكن لا يضرنا اذ المص اراد النسخ المصطلح والمتعارف
الشايع فى العرف وانكر ان كون الامر هنا كذلك فلا يكون الجواب فى المقابلة وما قاله الطيبى مؤيدا للجواب
للامام من ان الكتب السالفة كانت مغياة بارسال محمد عليه السلام فكان ظهوره ناسخا وحاصله ان هذا
القدر من التقييد لا ينافى النسخ وانما ينافيه التقييد بمعنى تعيين الوقت فليس فى محله اذ معنى الاطلاق
كونه بحيث يفهم منه التابيد والكتب المتقدمة مطلقة بهذا المعنى اذ بشارة موسى وعيسى عليهما السلام
بشرع نبينا عليه السلام وايجابهما الرجوع اليه عند ظهوره لا يقتضى توقيت احكام التورية والانجيل
لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او تبديل بعض ببعض فمن اين يلزم
التوقيت بل هى مطلقة يفهم منها التابيد فتبديلها يكون نسخا كذا افاده ملا خسرو وحاصله ان الفرق
بين تقييد هذا الامر بضرب الغاية وبين كون الشريعة المتقدمة موقتة بورود الشريعة المتاخرة لا سيما
شريعتنا فالقياس مع الفارق والحاق القيد المبهم الذى يحتاج فى دفع ابهامه الى بيان الشرع فهو كلا
قيد فى عدم الفائدة فلا يقدح فى التابيد فيه خطر عظيم اذ اكثر الايات على الحكم مبهمة يحتاج فى رفع ابهامه
الى بيان الشارع قال تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه وقد اتفق الائمة ان تاخير البيان
عن وقت الخطاب جائز لا عن وقت الحاجة فكيف يقال ان المبهم كلا قيد فى عدم الفائدة وينشا منه
معاذ الله تعالى ان الحكم المبهم بيانه كلا بيان وفيه مفسدة عظيمة وجسارة جسيمة والتوفيق ان
ابن عباس رضى الله تعالى عنهما اراد بالنسخ البيان وتغيير الحكم الاول اما لغة او مجازا والمص اراد
النسخ المصطلح فانكر ما نقل عن ابن عباس رض لتبادر المصطلح من النسخ ولعل لهذا قال وفيه نظر
ولم يقل انه ليس بصحيح كانه قال وفيه نظر بحسب الظاهر وان امكن توجيهه بالتاويل الباهر وهذا التوجيه
هو المناسب لحسن الادب مع رئيس المفسرين وحبر المدققين ولا تبادر الى الرد بانه بعيد عن
العبارة ان كنت من المتصفين قوله فيقدر على الانتقام منهم اشار بذلك الى فائدة قوله ان الله
على كل شئ قدير وهى دليل على قدرته تعالى على الانتقام منهم كانه الانتقام منهم شئ ممكن مقدور الله تعالى
فاصبر على اذاهم كما صبر الانبياء عليهم السلام عليه وفى الكشاف ان فنحاص ونفرا من اليهود قالوا
لحذيفة وعمار بعد وقعة احد الم تروا ما اصابكم فلو كنتم على الحق ما هزمتم فارجعوا الى ديننا فهو خير لكم
وافضل ونحن اهدى سبيلا فقال عمار رضى الله تعالى عنه كيف نقض العهد فيكم قالوا شديد قال فانى
عاهدت الله ان لا اكفر بمحمد عليه السلام ما عشت فقالت اليهود اما هذا فقد صبا وقال حذيفة اما

انا فقد رضيت بالله ربا وبمحمد عليه السلام نبيا وبالاسلام دينا وبالقران اماما وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين
اخوانا ثم اتيا رسول الله عليه السلام فاخبراه فقال اصبتما خيرا فنزلت قيل ولعل المص انما تركه لانه كما
قال الحافظ ابن حجر لم يوجد في شيء من كتب الحديث ولو صح هذه الرواية لكان المراد بالرد الى الكفر الرد
الى اليهودية مع انهم من اليهود فالتعبير بالرد يحتاج الى التاويل فالظاهر الرد الى ما تدينوا به وهو عبادة
الاصنام **قوله** كانه امرهم الخ الاولى طرح كانه قوله امرهم بالصبر المنفهم من فاعفوا قوله والمخالقة اى حسن
الخلق كالمداراة المستفاد من واصفحوا واللجاء الى الله تعالى بالعبادة اى البدنية والمالية وهي المراد بقوله
والبر وفي كلامه اشارة الى ان المراد بالصلوة جميع العبادات البدنية وبالزكوة كل العبادات المالية وارادة خصوصها
صحيحة والواو في واقيموا قائم مقام الفاء في فاعفوا وترتب العفو والصفح على ما قبله ظاهر وترتب الامر بالصلوة
والزكوة عليه لان وداد تهم ذلك سبب للامر المذكور تثبيتا لهم على ذلك وقطعا لتمنيهم راسا وما تقدموا
شرطية نص في العموم اى اى شيء من المبرات تقدموه لنفع انفسكم ومصلحتها تجدوا ثوابه بحذف المضاف
او تجدوه نفسه بتجسيم الصورة الحسنة وقد صرح به في تفسير قوله تعالى ونضع الموازين القسط الآية صاحب
الارشاد **قوله** لا يضيع عنده عمل اى عمل خيرا كان او شرا فيكون وعدا ووعيدا وان خص بالخير فهو وعد
فقط وقرئ بالياء فهو وعيد للكافرين من اهل الكتاب فح يكون منقطعا عن قوله وما تقدموا لانفسكم ومتصلا
بقوله ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم الآية وفيه نوع بعد ولو قيل انه من قبيل الالتفات لاظهار المهابة لم يبعد
فالارتباط بما قبله على حاله فيكون تعليلا على القرائتين وعن هذا اختير الجملة الاسمية مؤكدة بان والتعبير
عن علمه تعالى بالابصار مع ان العمل لا يبصر كله تنبيها على انه لتحققه في علمه تعالى كالموجود المحسوس لا لارجاع
صفة البصر الى العلم فان البصر والسمع صفتان مغايرتان للعلم عند جمهور اصحابنا كما فصل في علم الكلام وصفتان
قديمتان ولهما تعلق كتعلق العلم **قوله** عطف على ود وما بينهما اعتراض والنكتة فيه ترغيب المؤمنين
على الصبر الذي هو نصف الايمان والتخلق باخلاق سنية الذي هو منشاء كل خير والالتجاء الى انواع عبادة الله تعالى
بالاخلاص ثم الوعد عليه تسلية للمؤمنين وازالة الاستبطاء اتيان الامر واتيان الاعتراض بالفاء وحسنه
لانه مما وقع في كلام الفصحاء وهو قوله واعلم فعلم المرء ينفعه الخ كما في المطول وعطف فاعفوا على ود بناء على ان
عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الاعراب مما سوى الواو ومما اختلف فيه في الفاء وثم وحتى وان ذهب الى
جوازه النحرير في المطول رد الصاحب التلخيص **قوله** والضمير لاهل الكتاب في قوله كثير من اهل الكتاب دون كثير
منهم كما هو الظاهر من العطف وانما اختاره لان هذا القول صدر من جميعهم لا من اكثرهم وليوافق قوله
وقالت اليهود والنصارى لكن المراد من اهل الكتاب اصحاب التورية حيث قال المص يعني احبارهم
ثم قال والنعوت المذكورة في التورية فرجوع الضمير اليهم بطريق الاستخدام ثم عطف هذا القول فيه
ايماء الى ان ودادتهم المذكورة منشاؤه هذا الزعم الفاسد والاعتقاد الكاسد كما سيشير اليه المص **قوله**
لف بين قولي الفريقين ويدل عليه الآية الاخرى وقالوا كونوا هودا او نصارى وانما استدل بها لاحتمال
ان يقال انه لم لا يجوز ان يكون القائل بهم اليهود فقط فدفع بهذه الآية الناطقة بذلك هذا الف من مسلك

ح باللجاء الحجة والقاف مفاعلة من الخلق وصيغة المفاعلة للمبالغة دون المغالبة

ع اللجاء بمعنى الالتجاء مقصور مهموز وقد يكون اللجاء بمعنى الملجاء

ص وقيل الظاهر ان المراد انه ثابت في علمه تعالى لا يضيع لان عند الله بمعنى في علمه تعالى كثير في القران بجعل ما في علمه تعالى بمنزلة الموجود المحسوس فتحقق وقدم تفصيل معنى عند الله في قوله عند ربكم

اللطيف يسميه ارباب البديع اللف التقديري فان الضمير كما عرفت في قالوا لليهود والنصارى فذكر
الفريقان على الاجمال بالضمير الراجع اليهما ثم ذكر ما لكل كانه قيل وقالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا
وقالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى **قوله** ثقة علة للف على الوجه الاجمالى اى اعتمادا
على فهم السامع وان السامع يرد كل قول الى صاحبه لعلمه بان كل فريق يحكم بتضليل صاحبه وان اليهود
لا تقول لن يدخل الجنة الا النصارى ولا عكسه وايثارا وعلى الواو مع ان الظاهر الواو وما في مغني اللبيب ان
او هنا للتفصيل والتقسيم وهو كما يكون باو يكون بالواو ايضا فهي يدل على اجتماعهما في المقسم ولا ينافي اللف
والنشر وهذا الجواب هو الحاسم لمادة الشبهة لكن ذكر في المطول ان التقسيم لا يجمع مع اللف اذ في اللف والنشر
ليس اضافة ما لكل اليه بل يذكر ما لكل حتى يضيفه السامع اليه واما في التقسيم فيه اضافة ما لكل اليه على التعيين
فافترقا فكانا متباينين الا ان يقال ان صاحب المغني لا يسلم ذلك بل التقسيم عنده اعم من اللف والنشر
كما فهم بعضهم من كلام السكاكي نقله النحرير مع رده او مراد صاحب المغني التقسيم اللغوي لا المصطلح
عند ارباب البديع ونقل عن المحقق التفتازاني والسيد الجرجاني انهما قالا في شرحيهما للمفتاح قد جرى
الاستعمال في اللف الاجمالي على ان يذكر النشر بكلمة او دون الواو كقوله تعالى لن يدخل الجنة الا من كان
هودا او نصارى لان الذي وقع عليه اتفاق الفريقين هو احد الامرين وانما الموكول الى فهم السامع
هو التعيين وقال في المطول ولك ان تجعله قول الفريقين فان قد لف بين القولين في قالوا اى قالت
اليهود وقالت النصارى والمآل واحد فان اعتبار اللف بين الفريقين مستلزم اللف بين القولين
وبالعكس لكن المناسب للنشر اعتبار اللف بين الفريقين والمص اختار كونه بين قولي الفريقين
عكس ما في المطول فانه اختار النحرير فيه كونه بين الفريقين ثم جوز هذا الاحتمال كما عرفته **قوله** وهودا جمع
هائد بمعنى تائب يقال هاد اذا تاب ومنه قوله تعالى انا هدنا اليك سموا بذلك لما تابوا من عبادة العجل
قيل وكانه كان في الاصل اسم مدح لمن تاب منهم ثم صار بعد نسخ شريعتهم لازما لجماعتهم كالعلم لهم كذا
قال الراغب او رد النظير بعائذ وعوذ لان جمع فاعل على فعل بضم الفاء وسكون العين نادر والعوذ
بالذال المعجمة حديثات النتاج من الظباء والابل والخيل واحدها عائذ ويجمع ايضا عيذان نقل عن الصحاح
واراد بهذا البيان رد من قال انه مصدر يستوي فيه الواحد وغيره وقيل انه مخفف يهود بحذف الياء
وهما ضعيفان والاخير اضعف لما عرفت من جمع وله نظير في كلامهم **قوله** وتوحيد الضمير الخ جواب سؤال
مقدر بانه كيف كان الخبر جمعا مع ان الاسم مفرد فاجاب بان توحيد الاسم باعتبار لفظة من فان لفظه
مفرد وجمع الخبر باعتبار معناه فانه من الفاظ العموم وان لم يكن محكيا في العموم اذا كان موصولا او موصوفا
بخلاف كونه شرطا او استفهاما فانه عام قطعا **قوله** اشارة الى الاماني الخ اراد بذلك بيان وجه كون اسم
الاشارة جمعا مع ان الظاهر ان المشار اليه قوله لن يدخل الجنة وبين ان المشار اليه متعدد كما عدده ولم
يرض الى الاشارة الى قوله لن يدخل الجنة باعتبار انه اماني هي دخول اليهود وعدم دخول غيرهم ودخول
النصارى الجنة وعدم دخول غيرهم لانه تمن واحد غايته متعدد متعلقه باعتبار الحصر وايضا اعتبار

تعدده باعتبار تعدد صاحبه تدقيق فلسفي لا يعبأ به في الشرع القويم والظاهر ان هذا الحمل يشبه حمل الشيء
على نفسه مثل قول شعري شعري اذ اللام في الاماني اما عوض عن المضاف اليه او للعهد فعلى التقديرين يكون
المعنى امانيهم في يأول بان امانيهم امانيهم المبالغة في القبح الى نهاية قيل ويرده قوله تعالى قل هاتوا برهانكم
فان الاوليين منها ليسا مما يطلب فيه البرهان ولا مما يحتمل الصدق والكذب انتهى هذا وان سلم في
الثاني لكن في الاول ممنوع اذ عدم تنزيل الخير من ربهم ادعاء منهم كما لا يخفى نعم مودة ذلك ليست من
قبيل الدعاوى لكن الكلام ليس فيها كما صرح وقال وهي ان لا ينزل على المؤمنين الخ ولم يقل وهي مودة ان لا
ينزل الخ فكان المعترض ذهل عنه على ان طلب البرهان لمجموع الاماني لا يقتضي طلبه لكل واحد منها لا سيما
اذ كان الغرض من الامر مجرد التبكيت وهذا يحصل بطلبه لواحد منها وهو طلب البرهان على اختصاصهم
بدخول الجنة وللتنبيه على ذلك قال المص في تفسير قوله هاتوا برهانكم على اختصاصكم بدخول الجنة ولا وجه للغفلة
عن رموزه ثم الاعتراض عليه **قوله** وهي ان لا ينزل الخ هذا والثاني لليهود خاصة على ما صرح به سابقا حيث
قال اخبار اليهود ولم يتعرض للنصارى فاضافة الاماني الثلثة الى كلا الفريقين بالنظر الى المجموع لا الى كل
واحد واحد فالاخيرة امنية للفريقين والاوليين لليهود خاصة الا ان يقال ان كون الاوليين امنيتين
للنصارى يستفاد من النظم بدلالة النص لكونهم عدد المؤمنين ايضا لا سيما ان اشتراكهم في الامنية
الاخيرة ربما يشعر بذلك ثم هذا لازم من عدم مودتهم ان ينزل عليهم خير **قوله** او الى ما في الآية الخ اي قوله
وقالوا لن يدخل الجنة الخ ولما كان هذا واحدا مع كون اسم للاشارة جمعا قال على حذف المضاف جمعا اي امثال
تلك الامنية امانيهم والمراد بامثالها ما هو المذكور من ان لا ينزل على المؤمنين خير وان يردوهم كفارا او غيرها
وقولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة من قبيل الاماني الباطلة هذا لليهود واما النصارى فامثال
امنيتهم هذه زعمهم ان النار لن تمسهم الا اياما معدودة ايضا وقولهم نحن ابناء الله واحباؤه وغير ذلك
قوله والجملة اي جملة تلك امانيهم اعتراض بين قوله لن يدخل الجنة وبين قل هاتوا برهانكم فانهما لكونهما
كلامين متصلين معنى بالدالية والمدلولية ولو فرض صح جعلها اعتراضا وكونها اعتراضا على كلا التفسيرين
لا الاخير فقط فائدة الاعتراض التسجيل على انها امانيهم الفارغة ليس لها مستند يفيد الظن فضلا عن اليقين
اذ الامنية كما سيجيء افعولة من التمني والتمني تقدير الشيء في النفس وتصويره فيها ولما كان في الاغلب
عن تخمين صار البطلان له امس والكذب له املك **قوله** والامنية افعولة من التمني فاصلها امنوية كاعجوبة
فاعلت من التمني وقد عرفت معناه فكون ان لا ينزل على المؤمنين خير وان يردوهم كفارا من قبيل المتمنيات
واضح واما قولهم لن يدخل الجنة الخ فدعوى باطلة ففي قوله امانيهم تغليب ولك ان تقول ان الدعوى الباطلة
مما يقدره الانسان في نفسه فيكون القول المذكور من الاماني فلا تغليب في امانيهم وكذا الكلام في كون
المعنى امثال تلك الامنية والامنية قولهم لن يدخل الجنة الخ قيل فان جعل الاماني بمعنى الاكاذيب فاطلاق
الامنية على دعواهم على سبيل الحقيقة وان جعلت بمعنى المتمنيات فعلى الاستعارة تشبيها بالمتمني
في الاستحالة ولا يخفى ان اخراج الاماني عن معنى التمني خلاف الاستعمال ولا يوافق تقرير المص حيث قال

ع ولك ان تقول لان طلب الدليل ولو بطريق التعجيز يناسب الدعوى منه

ص اعجوبة ما يتعجب منه وجمعه اعاجيب والاضحوكة الشيء الذي يكون سببا للضحك منه

والامنية من التمني الخ فالاولى جعل الدعوى الكاذبة من المتمنيات لكونها مقدرة في النفوس واشتمال
الحكم لا يضره قل هاتوا امر وقيل اسم فعل بمعنى احضروا والاول اي كونه فعلا اظهر وعلى كونه فعلا الهاء
اصل بنفسها فوزنه فاعل فتقول هات باسقاط الياء يا زيد وهاتي يا هند وقس عليه ما عداه ونقل
عن ابن عطية ان تصريفه مهجور لا يقال منه الا الامر وليس كذلك وقيل اصله همزة اي آتى مثل اكرم
فابدل الهاء من همزة وهذا ليس بجيد وقيل الهاء للتنبيه دخلت على اتى ولزمتها وحذفت همزة
اتى لزوما وهذا اردأ مما سلف وفي اللباب فحصل في هاتوا سبعة اقوال فعل او اسم فعل او اسم صوت
والفعل هل يتصرف او لا يتصرف وهل هاؤه اصلية او بدل من همزة او هي هاء التنبيه زيدت وحذفت
همزته واصل هاتوا هاتيوا فاعلوا والمعنى احضروا حجتكم على اختصاصكم بدخول الجنة او آتوا برهانكم على دخول
الجنة فضلا عن اختصاصكم على ان الامر للتعجيز مثل قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله الآية والبرهان مشتق
من البره وهو القطع او البرهنة وهي البيان ووجه تسمية الحجة به ظاهر واضافة البرهان اليهم للتصريح بكمال
جهلهم واصل الكلام هاتوا البرهان بدون اضافة **قوله** في دعواكم التي اختصاصكم بدخول الجنة بما يتضمنه
وهو اصل الدخول وصيغة الشك تهكما بهم او خطابا معهم على حسب ظنهم فان الجزم لم يكن محققا عندهم
بعد **قوله** فان كل قول من السمعيات لا دليل عليه يدل على تحققه غير ثابت واما في العقليات فيجوز ان يكون
المدعي صادقا في دعواه مع كونه عاجزا عن اثباته والمقام قرينة على ان مراده القول في السمعيات فلا اشكال
بانه ان اريد به انه غير ثابت عند الخصم فلا ينافي الصدق في الدعوى وان اريد به انه غير ثابت في نفس الامر
فهو ممنوع لان انتفاء الدليل الذي هو سبب العلم لا يقتضي انتفاء المدلول في نفس الامر وجه عدم الاشكال
هو ان السمعيات لا يثبت في نفس الامر ما لم يدل عليه دليل من الشارع وبهذا البيان اندفع اشكال آخر
وهو ان الكلام في الصدق لا في الثبوت والثاني دون الاول وكثيرا ما يتخلف لما عرفت من ان الشرعيات
لا فرق فيها بين الثبوت والصدق على انهما في العقليات لا فرق بينهما ايضا اذا اريد الثبوت في نفس
الامر وتخلفهما فيما اذا اريد الثبوت عند الخصم فيتحقق الصدق دون الثبوت عنده في بعض الاحيان
وبالعكس ايضا فلا تغفل **قوله** اثبات لما نفوه لما كانت بلى ايجابا لما نفي اذ قد قرر في موضعه ان بلى لابطال
النفي السابق استفهاما او خبرا وان حكى الرضي عن بعضهم انه اجاز استعمالها بعد الايجاب لكن المشهور
المعمول به هو الاول **قوله** من دخول غيرهم الجنة واذا نفي ذلك يلزم منه نفي ما اثبتوه من اختصاصهم
بدخول الجنة فبقي اصل الدخول فقوله من اسلم الآية ينفي اصل دخولهم اذا لم يسلموا فلا يقال انه يفهم
منه ان دخول اليهود او النصارى واقع بدون اختصاص ولعل لدفع هذا في اول الامر ذهب مولانا
ابو السعود بلى اثبات من جهته تعالى لما نفوه مستلزم لنفي ما اثبتوه واذ ليس الثابت مجرد دخول غيرهم
الجنة ولو معهم ليكون المنفي مجرد اختصاصهم به مع بقاء اصل الدخول على حاله بل هو اختصاص غيرهم بالدخول
كما ستعرفه باذن الله تعالى ظهر ان المنفي اصل دخولهم الخ وانت خبير بان اثبات بلى لا يكون الا ما نفي قبلها
وهو دخول غيرهم وهذا النفي مستلزم لنفي ما اثبتوه وهو اختصاصهم بدخول الجنة واما اصل الدخول

وفي الكشاف هات صوت بمنزلة ها في معنى احضر منه

فضمنية وحرف النفي اليه خلاف القاعدة المقررة وان استلزم هذا النفي نفي الاختصاص واما وهم بقاء
اصل الدخول فمع كونه مفهوما بطريق المفهوم المخالف يدفع صريح قوله تعالى من اسلم وجهه الاية قوله
اخلص له تعالى لايشرك به شيئا سترا كان جليا او خفيا فان الاسلام مع الاشراك كلا اسلام ولذا لم يحمل
الاسلام على معنى الايمان بل حمل على معنى من اسلم الشئ لفلان اذا اخلص له وهذا يستلزم للاسلام
المصطلح اقتضاء قوله او قصده عطف على نفسه اى اخلص له قصده لايشوب قصده قصد غيره بترك
الاشراك فالمعنى متحد مراده الاشارة الى ان الوجه مجاز مرسل عن النفس بعلاقة الكلية والجزئية
والشرط وهو كون الكل او المقصود بحيث ينتفي بانتفاء ذلك الجزء متحقق هنا وتخصيص الذكر به لانه
اشرف الاعضاء ومجمع الحواس وموضع السجود الذي يكون العبد به اقرب الى ربه ومظهر اثار الخشوع
والخضوع الذي هو من روادف الاخلاص فجمعهما من قبيل مراعاة النظير واشارة الى ان الوجه مجاز ايضا
عن القصد لان القصد الى الشئ موجه له قوله واصل العضو ماخوذ من المواجهة لكونه مقابلا للانسان
ثم استعير للمقابل من كل شئ وهنا استعير للنفس وجوز المص كونه مجازا للقصد كما عرفته ويجوز العلاقة المقابلة
وهى في ما رمنه وهو الوجه ظاهر واما في المستعار له فلان بين القصد والمقصود مقابلة معنوية
وهذا تفصيل ما سلف من ان القصد الى الشئ موجه له قوله في عمله اشارة الى ان المراد بقوله فله اجره
الاجر التام الذي يكون عامله من المفلحين كمال الفلاح وهذا لا يكون الا بكونه محسنا في عمله ولا يلزم منه
عدم فلاح الفساق بل يلزم عدم كمال فلاحهم وهذا مذهب اهل السنة فالقول بان هذا بناء على الاعتزال
ضعيف نعم هذا صحيح في حل كلام الزمخشري لانه مذهبه واما اذا صدر مثل هذا القول عن اهل السنة فبتاويل
ما ذكرناه قوله الذي وعده على عمله شاهد على مراده واما الزمخشري فقال اجره الذي يستوجبه بناء على
مذهبه فاشار المص الرد بقوله الذي وعده على عمله عليه فمع وجود هذه القرينة القوية كيف
يتوهم انه بناء على الاعتزال قوله وهو محسن حال من ضمير اسلم اى والحال انه محسن في عمله اما بحسب
الكمية كالتطوع بالنوافل او الكيفية كما قال عليه السلام الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن
تراه فانه يراك والاسلام ليس من جملته لما عرفت من ان قوله تعالى بلى من اسلم الاية متضمن الاسلام
الشرعي اقتضاء فان الاخلاص له تعالى بلا ايمان واسلام كلا اخلاص وقول صاحب الارشاد التي من
جملتها الاسلام المذكور لا يعرف له وجه واختيار الجملة الاسمية في الحال للاشارة الى ان الاعتناء به اذا كان
على الدوام والاستمرار الثبوتي عفا قيل والجواب ثم عنده قوله بلى ويحسن الوقف عليه كما سيجئ قوله ثابتا
عنده وفيه استعارة تمثيلية قوله لايضيع في بيان معنى عند ربه ولا ينقص عاوعد وهو غشن امثاله
فالمراد بالثبوت عنده لازمه وهو ان لايضيع ولا ينقص ولا بين ان له اجره وتمام المسرة انما هو بعدم
الضياع والنقصان والثبوت والدوام قال تعالى عند ربه وفي التعبير يفيد وايثار الرب على سائر
اسمائه من تتميم المسرة ما لا يخفى قوله والجملة اى فله اجره جواب من ان كانت شرطية وهذا هو المختار
لان من اذا كانت شرطية يكون نصا في العموم الذي هو المراد هنا وايضا دخول الفاء ظاهر ولهذا قدمه

ثم جوز

وبهذا البيان ظهر ضعف ما قاله
ابو حيان هذا بناء على الاعتزال
ولم ينظر الى مذهب من قال الايجى
ان اسناد انبت الربيع مجاز عقلي
حين قاله الموحد وحقيقة عقلية
ان قاله الدهري

ثم جوز كونها موصولة يراد بها العموم بقرينة المقام وان لم يكن نصا في العموم في كلام رام ولا يبعد ان يحمل
على كونه موصوفا قوله فيكون الرد اى على تقدير كون من شرطية او موصولة بقوله بلى وحده بلا
اعتبار اسلم معه فان بلى قائم مقام الجملة والمعنى ان غيرهؤلاء داخل في الجنة فجملة اسلم مستانفة
استئنافا معانيا كانه قيل اذا ابطل ما اختلقوه فما هو المطابق للواقع فكان الظاهر فله الجنة وانما
ما اختير في النظم لنكتة انيقة وهى الاشارة الى ان الوصول الى الجنة ليس بالاماني الفارغة بل
بترك الشهوات وتحمل المكاره مع المواظبة على القربات اذ الاجر ما يؤتى في مقابلة الحسنات بمقتضى
الوعد للمسلمين والمسلمات قوله ويجوز فح يكون الرد بانضمام من اسلم ولا يحسن الوقف على بلى
فعلى هذا يكون من موصولة لا شرطية اذ هى لا تكون فاعلة قوله فله اجره عطف على يدخلها وتناسب
الجملتين في الاسمية والفعلية وان كانت من المحسنات لكنه ترك ذلك لمانع وهو كون المراد بالاول
التجدد والثاني الدوام والثبوت اذ الدخول انى لا يتصور له دوام واما الاجر فله دوام بالنوع
لكن المراد بالاجر الثواب لا نفس الدخول ولا خوف عليهم في تلك الدار الاخرة اذ الكلام فيها والتعميم
الى الدارين ليس بمناسب للمقام وان صح في الجملة الظاهر نفي دوام الخوف لا الدوام في نفي الخوف
الا ان يقال لا خوف من لحوق مكروه فح الظاهر الدوام في النفي وكذا الكلام في الحزن ولا في ولا هم
يحزنون زائدة لتاكيد النفي وايثار الخبر هنا جملة فعلية لرعاية الفاصلة وصيغة المضارع للاستمرار
لا للتجددي كما هو الظاهر بل للاستمرار الدوامي لان جملة ولا هم يحزنون اسمية خبرها جملة فعلية وهى
تفيد الدوام اذا قامت القرينة عليه وهنا كذلك وما قيل ان الجملة الاسمية التي خبرها فعل مضارع تفيد
الدوام التجددي فمحمول على انتفاء القرينة على الدوام والجمع في المواضع الثلثة باعتبار معنى من كما ان الافراد
في الضمائر الاول باعتبار اللفظ كما نبه عليه في قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الاية ولعل النكتة في ذلك
ان اسلامه مع قيده واقع على طريق الانفراد وعدم خوفهم وحزنهم واقع على سبيل الاجتماع اذ الظاهر
انتفاؤهما في الاخرة قوله اى امر يصح ان اشار الى وجه هذا النفي مع ظهور ان كل واحدة من تلك الطوائف
كائنة على شئ فالمنفي في الموضعين الشئ المعتد به لا الشئ مطلقا وهذا المعنى لهذا المعنى شايع في العرف
حيث يقال كثيرا اما هذا ليس بشئ والمراد شئ يعتنى به والا فالشئ اللغوي وهو ما يصح ان يعلم ويخبر
عنه يطلق على المعدوم فما ظنك بالموجود الغير المعتد به لكنه اذا اريد في عدم الاعتداد به المبالغة يقال
هذا ليس بشئ ويلزم منه عدم الاعتناء به كناية وهى ابلغ من التصريح فلهذا السر شايع في العرف
كذلك قوله وفد نجران وفد اسم جمع او جمع وافد كصحب وركب بسكون الفاء والدال المهملة القوم الوافدون
وهم الذين ارسلوا من طائفة او من ملك الى ملك او نبى للاستخبار مثلا نجران بفتح النون وسكون الجيم
بوزن عطشان موضع فيه قوم من العرب نصارى فسمي بنجران بن زيد بن سباء وهذه القصة ذكرها
ابن جرير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كذا قيل وفي نقل هذه القصة اشارة ارتباط هذه الاية
بما قبلها فان فيه بيان تضليل كل فريق صاحبه بخصوصه اثر بيان تضليل من عداه على وجه العموم

وقيل ولا هم يحزنون من فوات
مطلوب اى لا يعتريهم ما يوجب
ذلك لا انه يعتريهم لكنهم لا يخافون
ولا يحزنون

فان قولهم لن يدخل الجنة الآية في قوة قولهم ان من عدا اليهود ليس على دين معتد به وان من عدا النصارى
ليس على شيء واخر ذلك حكى تضليل كل فريق صاحبه للعداوة والبغضاء بينهم الى يوم القيمة **قوله** فتناظروا
اى وفد نجران واحبار اليهود فارتفعت اصواتهم واظهروا شدة عداوتهم واساؤا الادب فكفر الاحبار
بعيسى والانجيل وكفر وفد نجران بموسى والتورية راسا لا انهم قالوا ذلك بناء على منسوخية التورية
بالانجيل على قول او بالقران على قول اخر وكذا الكلام في الانجيل كما سبه عليه المص فعلم ان القائلين بذلك
جماعة قليلة لكن اسند القول في النظم الكريم الى مجموع الفريقين لكونهم راضين بذلك **قوله** الواو للحال اى
الجملة جملة حالية والرابطة الضمير مع الواو يجب اتيان الواو في مثل هذه الحال عند الشيخ عبد القاهر واختير
الجملة الاسمية خبرها جملة فعلية للتاكيد في مضمون الجملة والمبالغة في تحققها وتقديم المسند على الخبر الفعلى
لتقوية الحكم واما القصر فلا يصح **قوله** والكتاب للجنس لكون لامه للجنس لكن لا من حيث هي اذ التلاوة الى القراءة
اب عنها بل من حيث تحققه في ضمن فرد وذلك الفرد هو التورية بالنسبة الى اليهود والانجيل بالقياس الى النصارى

لان تلاوة الكتاب عامة لكل من اولى الكتاب لا سيما اهل القران

قوله اى قالوا ذلك اى اليهود والنصارى قيد اى حال من الفريقين بجعلهما فاعلا لفعل واحد كيلا يلزم اعمال
عاملين في معمول واحد لظاهر ان قالت في قالت النصارى تاكيد للاول اذ النصارى عطف على اليهود فالعامل
في النظم الجليل واحد فكلام المص اشارة الى ما قلنا لا انه اشارة الى ان قالوا محذوف كما يوهمه عبارة القيل **قوله**
وهم اى الفريقان من اهل العلم والكتاب هذا وصف الجنس بوصف بعض افراده والكتاب لكونهم اهله عام
لكلهم **قوله** مثل ذلك اى ان كذلك مقول قال ومفعوله قدم عليه لافادة الحصر فيكون مثل قولهم مفعولا مطلقا او
بالعكس لكن الاول اولى لانه الاوفق لما ذكره المص ولان القول في قوله مثل قولهم لكونه مصدرا اليق بكونه مفعولا
مطلقا وعلى كلا التقديرين فيه تشبيهان تشبيه المقول بالمقول في المؤدى والمحصول وتشبيه القول بالقول
في الصدور عن مجرد التشهي والهوى وان كان صدوره عن اليهود بالتعصب ايضا دون المشركين فلا يتوهم اغناء
احدهما عن الاخر فعلم من ذلك البيان ان جعل كذلك مفعولا مطلقا مجازا على انه نعت لمصدر محذوف في الاصل
اى قولا مثل ذلك المقول بعينه وجعل مثل قولهم بدلا من محل الكاف ضعيف لخلوه عن الفائدة المذكورة **قوله**

واما قوله كذلك فيحتمل ان يكون عبارة عن القول بكونه مفعولا به لقال وعبارة عن القول فيكون مفعولا مطلقا والاول اولى لما ذكرنا

كعبدة الاصنام وهم كفار قريش ومن يحذو حذوهم والمعطلة وهم الذين ينكرون صانع العالم فانهم قالوا
لاهل كل دين ليسوا على شيء لكن لا لعلمهم بخلافه بل لغاية جهلهم لعدم اتباعهم بالكتب السماوية **قوله** ووبخهم على

المعطلة بكسر الطاء المهملة المشددة طائفة نفوا الصانع

المكابرة اى اولا حيث قال تعالى وقالت اليهود الى قوله وهم يتلون الكتاب والتوبيخ بالمكابرة وهي المنازعة
في الحق مع علمهم بذلك مستفاد من قوله وهم يتلون الكتاب والتشبيه بالجهال منفهم من قوله تعالى كذلك قال
الذين الآية وفيه اشارة الى ان التشبيه في النظم الجليل من التشبيه المقلوب للمبالغة في التوبيخ حيث كانوا
متشابهين بالجاهلين ونظموا انفسهم مع علمهم والتمسك بالكتاب الذي هو نور مبين وضياء للمتيقظين
في سلك من ليس لهم علم ولا تشبث بالكتاب وان كان صدور هذا القول ممن يعلم الحق اشنع من صدوره
ممن لا يعلم اصلا لكن التوبيخ ليس بالنسبة اليه بل على تشابههم بالامي الغافل المحروم عن العلم للعاقل **قوله**
وانما تصدى له بقرينة سبب النزول وبقرينة انهم كانوا على العداوة والبغضاء فلا جرم انهم ينكرون اصل

ربيع الاخر

ربيع الاخر **قوله** مع ان ما لم ينسخ منهما اى من التورية والانجيل حق له وهو اصل التوحيد والاعتقاد والفروع
التي اتفقت الشرائع برمتها عليها كنكاح الاقارب بالقرابة الولادة فانه حرام في جميع الاديان وحرمة قتل
بغير حق وحرمة الزنا وغير ذلك وقد تقرر في موضعه ان شرع من قبلنا شرع لنا لكن ما لم يبق الاعتماد عليه
لتحريفهم قال علماؤنا شرع من قبلنا شرع لنا اذا اقصه الله ورسوله من غير نكير فلا يصح القول على الاطلاق
بان كلا الدينين بعد النسخ ليس بشيء يعتد به فان ما لم ينسخ شيء يعتنى به واجب القبول **قوله** بين
الفريقين اى اليهود والنصارى ولم يتعرض للمشركين لان المناظرة والمشاجرة بين الفريقين لا بينهما وبين
المشركين وذكرهم للتوبيخ على المكابرة والتشبه بالجهال كما قرره ولما كان الكلام فيهم وذكر المشركين لذلك
خصهما بالذكر فالله يحكم الفاء جزائية اى اذا كان الشقاق بين الفريقين متماديا الى يوم القيمة ولم يقبلوا الحق
فالله يحكم الآية **قوله** بما يقسم لكل فريق منهما لما كان الحكم بين الفريقين يقتضي ان يحكم لاحدهما بحق ولا حق لاحدهما
جعله بمعنى انه يعين لكل عقابا بما يليق به او يكذب كلا منهما فهو مجاز عما ذكر اذ الحكم فيما كانوا فيه يختلفون يستلزم
التعيين والتقسيم لكل ما يليق به وهذا اللازم هو المراد هنا بقرينة ان لا حق لاحدهما فان ذلك القول من
كل منهما باطل غير حق فالحكم في مثل ذلك الاختلاف لا يكون الا بالحكم بما يكون مستحقا لهما من العقاب وهو عقاب النصارى
في الحطمة وعقاب اليهود في لظى المشار اليه في سورة الحجر **قوله** وقيل حكمه لا يلايمه قوله فيما كانوا فيه يختلفون
ولذا مرضه ومن اظلم ممن منع مساجد الله استفهام لانكار الوقوع والمعنى لا يكون احد اظلم ممن ارتكب ذلك
بل هو اظلم من كل ظالم وهذا المعنى شايع في العرف في مثل هذا التركيب يقال لا افضل في البلد من فلان والمراد
ان فلان افضل من كل فاضل وان كان اصل التركيب في اللغة منتظما للمساواة فان قيل قوله تعالى ومن اظلم
ممن كذب على الله الآية يقتضي ان يكون المفتري على الله اظلم من كل ظالم بناء على العرف الفاشي فما التوفيق
بينهما وفي امثالها قلنا يعتبر مجموع ذلك امرا واحدا مفضلا على ما عداه والمعنى ومن منع مساجد الله

كقوله تعالى ومن اظلم ممن ذكر بايات ربه ثم اعرض عنها الآية

ومن افترى على الله وامثال ذلك مما عبر بهذا التركيب اظلم من كل ظالم واما المذكورون فهم سواء في الاظلمية
بقرينة التعبير عنهم بصيغة التفضيل ولك ان تقول الاظلمية من قبيل الكلي المشكك فيجوز اعتبار التفضيل
بينهم كان يقال من منع مساجد الله اظلم ممن عداه سوى المفتري على الله فانه اظلم ممن منع وقس عليه
ما عداه والتعيين موكول الى ذهن المتفطن وكذا الكلام في القربات نحو التسبيح افضل وكلمة التوحيد افضل
والحمدلة افضل كما ورد في الحديث الشريف وما ذكرناه خلاصة ما ذكره الشراح للحديث فتامل وكن على بصيرة **قوله**
عام لكل من خرب مسجدا بالهدم او التعطيل يعني ان الحكم عام يشمل كل مخرب ومعطل الى قيام الساعة لما مر غير مرة
ان من الشرطية والاستفهامية نصان في العموم وان كان سبب النزول جماعة مخصوصين من المخربين و
المعطلين اذ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كما تقرر في الاصول وفي قوله مسجدا دون المساجد
اشارة الى ان المراد تخريب مسجد واحد والجمع اما باعتبار انقسام الآحاد على الآحاد او المراد بالجمع الجنس

اذ الاظلمية تتحقق بتخريب مسجد واحد ولا يتوقف على تخريب مسجدين فضلا عن المساجد

كالجمع المحلى باللام حيث لا عهد ولا حسن للاستغراق وقدم هنا من خرب مع انه اخر في النظم اذ التخريب
بالهدم اشنع والتاخير في النظم الشريف للاختيار مسلك الترقي او التخريب عام له وللتعطيل في قوله وسعى

في تعطيل مكان للاشارة الى تخصيص التخريب بالهدم وفي كلامه التقديم والتاخير اذ الظاهر ان من خرابها اشارة
الى قوله وسعى في خرابها وقوله وسعى في تعطيله اشارة الى من منع مساجد الله واطلق التخريب هنا وقيد
هناك بالهدم او التعطيل ففي تقريره نوع خدشة قوله وان نزل في الروم فقال في المعالم الاية نزلت في
صطيوس بن اسبيانوس الرومي واصحابه وذلك انهم غزوا بني اسرائيل فقتلوا مقاتليهم وسبوا ذراريهم
وحرقوا التورية وخربوا بيت المقدس وقذفوا الجيف وذبحوا فيه الخنازير وكان خرابا الى بناء المسلمين في
ايام عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قيل فعلى هذا قوله تعالى ومن اظلم عطف على قوله تعالى وقالت النصارى
على شيء عطف القصة على القصة تعديد القبائحهم انتهى وبهذا يظهر ارتباط هذا الكلام بما قبله فاذكر بين
المتعاطفين كالجملة المعترضة او من تتمة المعطوف عليه باعتبار دخول النصارى في تحت عموم قوله وهم يتلون
الكتاب لكنه لا يخلو عن كدر قوله او المشركين اي او وان نزل في المشركين لما منعوا رسول الله عليه السلام
واصحابه الكرام ان يدخلوا المسجد الحرام لقصد العمرة عام الحديبية وقد وقع الصلح بينه عليه السلام وبين
المشركين وهذا الصلح تضمن منافع كثيرة وفوائد جمة حتى قال المص في سورة الفتح والمراد بالفتح اخبار
عن صلح حديبية وانما سماه فتحا لانه كان بعد ظهوره على المشركين وتسبب لفتح مكة وفصله هناك وهذا
منقول عن عطاء فعلى هذا قوله ومن اظلم اعتراض باكثر من جملة بين المعطوف وهو قوله وقالوا
اتخذ الله ولدا الاية والمعطوف عليه وهو قوله تعالى وقالت اليهود الاية ولو جعل الواو ابتدائية والجملة
مستانفة نحوية مسوقة لبيان حال كل من تعاطى تخريب المسجد اي مسجد كان لكان سالما عن التمحل
في العطف والارتباط حاصل ببيان جناية النصارى او المشركين لدخولهم عموم كل من خرب او سعى
في تعطيله قوله ثاني مفعولي منع لان منع يتعدى للمفعولين بنفسه لتضمنه فعلا يتعدى الى المفعولين
بنفسه وقد يتعدى الى المفعول الثاني بمن او عن هذا اذا اريد به معناه الظاهري وعن هذا نقل عن
الاساس انه قال منعته الشيء ومنعته منه وعنه ومن هذا نشأ الاختلاف في اعراب ان يذكر واختار
المص كونه مفعولا ثانيا لانه لما كان منقولا عن الائمة التعدية الى المفعولين بنفسه فالعدول الى
غيره خلاف الظاهر كجعله بدلا اشتماليا من مساجد او على انه اسقاط الجار اي بمن او عن او على انه
مفعول له بمعنى كراهة ان يذكر فيحتاج الى تقدير المفعول الثاني لمنع وعدم جعل ما يصلح مفعولا ثانيا له
والاحتياج الى تقدير تكلف بل تعسف ولذا لم يلتفت اليه المص والمفعول الثاني المقدر لمنع العمارة
لها او العبادة فيها ونحو ذلك بعد قوله ان يذكر فيها اسمه وانما قلنا لتضمنه فعلا يتعدى الى المفعولين بنفسه
لان المص قال في سورة يوسف وانما عدي كاد باللام مع انه متعد بنفسه لتضمنه معنى فعل تعدى به تاكيدا
انتهى فعلم منه ان الفعل الواحد اذا استعمل متعديا بنفسه سواء كان الى المفعول الاول او الى المفعول الثاني
واستعمل ايضا بحرف من الحروف الجارة فكلا الاستعمالين ليسا على معنى واحد وقد اوضحنا هذا المرام في سورة
الفاتحة في بحث الهداية فاتضح منه ان منع اذا استعمل بمن او عن يجوز ان يقال انه لتضمن فعل تعدى به تاكيدا
لعكسه فتدبر ثم انه اذا قدر الكراهة لكونه مفعولا له من جهة ان المفعول له اما غاية يقصد بالفعل

حصوله كالتاديب بالنسبة الى الضرب او باعث يكون علة للاقدام على الفعل كالجبن بالنسبة الى القعود
عن الحرب فاذا عرفت ذلك فاعلم ان الذكر في المستقبل المعبر عنه بان يذكر فيها اسمه ليس واحدا منهما
اي من علة الحصول كما في الثاني او من علة التحصيل كما في الاول وانما الباعث كراهة الذكر اما في الخارج
او في الذهن وكذا الكلام في تقدير الارادة في بعض المواضع حيث اعتبر الشيء مفعولا له ولم يتحقق فيه
كونه علة خارجا او ذهنا والكراهة والارادة فعل الفاعل الفعل المعلل واما اذا لم يقدر الكراهة فبتقدير
اللام فان حذف الجار من ان بالتخفيف وان جائز اي لان يذكر فيها اسمه الآية وهذا مسلك بعض
النحاة وما سلف مسلك بعض اخر منها قوله بالهدم وهو خراب حقيقي وناظر الى تخريب بيت المقدس
قوله او التعطيل معنى مجازي واستعارة حسنة حيث شبه التعطيل بمكان عالي مرشح للصلوة بالمنع
عن الصلوة وسائر الذكر بما ينهدم وكان خرابا في عدم الانتفاع المقصود منه فذكر اسم المشبه به واريد
المشبه ووجه حسنها هو ان فيها تنزيل الموجود منزلة المعدوم قوله اي المانعون الكافرون اذ الكلام
في الكفرة لكن المانعين عام للمانعين الذين نزلت فيهم الاية ولغيرهم كما عرفت والمراد بالمانعين اعم من ان
يكون منعه بالتخريب او التعطيل وصيغة البعد تنبيها على كمال بعدهم عن قبول الحق والجمع لرعاية
جانب المعنى كما ان المصروف منع وسعى لكون من مفرد اللفظ ولم يعكس لما ذكرناه من ان المراد هنا
هيئة الافراد كان لم يكن معه غيره وقد ذكرنا في مثله وجه سابقا قوله ما كان ينبغي لهم يشير الى ان
النفي متوجه الى اصل الدخول ظاهرا والمراد نفي لياقة الدخول لظهور دخولهم فالمراد بهذه القرينة نفي
اللياقة وكثيرا ما يستعمل هذا اللفظ في هذا المعنى مثل قوله تعالى ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا
للمشركين الاية ونظائره كثيرة فيكون مجازا مشهورا ملحقا بالحقيقة اذ نفي اصل الدخول يستلزم نفي
اللياقة ولعل السر فيه انه انتفاء لياقته بلغ مبلغا بحيث يقرب انتفاء الامكان ويؤيده دخول
كان وجعله مع المضارع المفيد للاستمرار فاذا استمر نفي اللياقة فكانه نفي اصل اذ النفي يلاحظ اولا ثم
يلاحظ الدوام المستفاد من كان فيفيد الاستمرار في النفي ولا يصح في مثله نفي الدوام فلا
اشكال بان الله تعالى اخبر بانهم لا يدخلونها الا خائفين وقد دخلوها آمنين وقد بقي في ايديهم اكثر
من مائة سنة لا يدخله مسلم الا خائف حتى استخلصه السلطان صلاح الدين دفعه والمعنى ما كان
ينبغي لهم دخوله الا بخوف وخشية من الله تعالى فضلا ان يجترؤا على تخريبها او ما كان الحق ان
يدخلوها الا خائفين من المؤمنين ان يبطشوا بهم اذ الكفر سبب الرعب قوله فضلا ان يمنعوهم
منها وان الواجب والحق هذا لكنهم تركوه لكفرهم وفي قوله ان يمنعوهم اشارة الى ان الممنوع
هو الناس وانما اوقع على المساجد لما ان فعلهم كالتخريب والتعطيل متعلق بالمساجد دون الناس
وقد اشار اليه سابقا بقوله لما منعوا رسول الله عليه السلام واصحابه مرادون ايضا لكنه اكتفى بالاصل
المتبوع قوله منها اشارة الى تقدير الجار ميلا الى وجه اخر وهو تعدية منع بمن والمراد منها من ان يذكر
فيها اسمه نقل عن الشيخ الاكمل انه قال فيه نظر لان اللائق ان يذكر مبنيا للمفعول وهو بناء في تقدير المضاف

ع ولما لم يكن القرينة قوية جوز كونه حقيقيا ومجازيا فلا اشكال بانه لا يصار الى المجاز الا عند تعذر الحقيقة وهنا ممكن فكيف يصار الى المجاز
منه

وهذا اذا جعل ان يذكر بدل اشتمال من المساجد والا فلا منافاة وقيل لا نم المنافاة بل لا بد من التقدير
فان ان يذكر مبنيا للفاعل هو الحاصل بالمصدر الذي هو اثر المعنى المصدري وهو ان يذكره الناس
مبنيا للفاعل فان الاثر لا يتحقق بدون التأثير ولا بد للتأثير من المؤثر وهو الناس **قوله** او ما كان لهم
في علم الله وقضائه اي بالاخرة ذلك والمعنى ما كان لهم في علم الله وقضائه ان يدخلوها فيما يجيء كما يدل عليه
صيغة المضارع في ان يدخلوها لا سيما مع ان فان ان يختص بالمستقبل فلا ينافي ان يكون في علمه وقضائه
دخولهم فيما مضى فلا يقتضي وقوع خلاف علمه تعالى والقول نسبته في علم الله سهو بناء على الذهول
عن كون متعلق العلم ما يجيء لا ما مضى وفي بعض النسخ ما كان في حكم الله فيكون وقضاؤه عطف تفسير له
ولا يبعد ان يكون المراد بالحكم اشارة الى خطاب التكوين والقضاء عبارة عن الحكم بنظام جميع الموجودات
على ترتيب خاص في ام الكتاب اولا وفي اللوح المحفوظ ثانيا على سبيل الاجمال فالمراد الحكم فيما سياتي اذ
ما مضى فيه الحكم والقضاء فلذا دخلوا وفعلوا ما فعلوا قوله فيكون وعدا للمؤمنين بما اشارة الى ما ذكرناه
اذ الوعد انما يكون في المستقبل **قوله** واستخلاص المساجد اي بيت المقدس على القول الاول في سبب
النزول او مسجد الحرام على القول الثاني في سببه والجمع اما للتعظيم او لتعميم المساجد كلها وهو الظاهر
قوله وقد انجز وعده تيسير المؤمنين استيلاءهم على الكفار في عهد عمر رضي الله عنه وقد روي ان احدا من
النصارى لا يدخل بيت المقدس الا متنكرا مسارقة وقال قتادة رحمه الله لا يوجد نصراني في بيت المقدس
الا وجع ضربا واعترض عليه بان بيت المقدس بقي اكثر من مائة سنة في ايدي النصارى بحيث
لم يتمكن احد من المسلمين من الدخول فيه الا خائفا الى ان استخلصه الملك الناصر صلاح الدين واجاب
المص بوجوه ثلثة كما عرفته واما اخذ النصارى اياه بعد مدة مديدة فلا يقدح في ذلك اذ ليس في العبارة
ما يدل على كون نفي دخولهم الا خائفين ابدا بل المستفاد هو صحة نفي دخولهم الا خائفين في وقت
من الاوقات وقد صح ذلك في عهد عمر رضي الله تعالى عنه وبعده مدة مديدة وهذا القدر كاف لنا ولا
يلزم استمرار ذلك اللطف ولا نكره فيجوز ان يتحول اللطف الى القهر بعصيان العباد كذا نقل عن الامام
ورضي به صاحب الكشف حيث قال يكفي تحققه في وقت ما ولا دلالة على التكرار فلا نقض باستيلاء
الافرنج على بيت المقدس اكثر من مائة سنة وحاصل ما ذكروه ان ما كان لهم حين كون المعنى ما كان
لهم في علم الله تعالى نفي الدوام لا الدوام في النفي واما في الوجهين الاولين فهو للدوام في النفي كما
ذكرناه سابقا ويرد عليه ان استيلاءهم ومنعهم فيما سياتي بالنسبة الى زمن الوحي لما كان في علم الله تعالى
وقضائه ان يدخلوها غير خائفين في وقت ما ايضا لا يحسن بل لا يصح على اطلاقه ان يقال ما كان في علم الله تعالى
او في قضائه ان يدخلوها الا خائفين وايضا على هذا التقدير يكون هذا القول وعيدا ايضا يعرف
بالتامل فاسقاط هذا الوجه من البين يرى حسنا الا ان يقال المراد من النظم الكريم ما اعطاه الله تعالى
بيت المقدس ثانيا عباده المؤمنين وتقرر في ايديهم بحيث لا يدخل الكفار الا خائفين بناء على وعده
السابق وهو مقتضى علمه وقضائه واما القول بان انجاز الوعد قد وقع قبل اخذ النصارى ولا عبرة

بتخلل

بتخلل اخذهم بينهما فضعيف اذ تخلل اخذهم بينهما يعدم تمام الوعد ولا يعرف وعيد من الله تعالى في صورة
الاطلاق ثم زال اثر الوعد اي الموعود لا سيما الوعد بتعلق علمه تعالى به ولو قيل في هذا المعنى ان المراد
مسجد الحرام لم يبعد **قوله** وقيل معناه النهي عن تمكينهم اي ان اللفظ وان كان خبرا لفظا لكنه نهي و
انشاء معنى اي نهي المؤمنين عن تمكينهم ومساعدتهم الدخول في المسجد الا خائفين فلا يضر دخولهم
بالاستيلاء على المسجد وهذا نهي كنوي لان الكلام يفيد النهي المشركين عن الدخول فيه يستلزم نهي
المؤمنين عن تمكينهم من الدخول في المسجد كقولك لا ارينك هنا وكقوله تعالى فلا يكن في صدرك حرج
منه وانما مرضه لانه خلاف الظاهر بلا داع اليه فان المعنى صحيح بل حسن على ارادة النفي كما عرفت ومعنى
ما كان في مثل هنا ما صح كما صرحوا به في مثل قوله وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الآية وما كان لنبي
ان يغل الآية فلا يمنع ذكر كان كون الكلام للنهي واما الاعتراض بان النهي عن تمكينهم من الدخول
مطلقا لا عن تمكينهم منه غير خائفين فمدفوع بان المعنى لا تمكنوهم من الدخول خائفين فضلا عن ان
يدخلوها غير خائفين كذا نقل عن بعض المحشين ولعل وجهه ان الاستثناء يلاحظ قبل النهي فيكون
الاستثناء ناظرا الى المنهي والمعنى لا تمكنوهم الدخول المقيد بالا خائفين فيكون حاصله ما ذكره والحاصل
ترك هذا الوجه اولى **قوله** واختلف الائمة فيه اي في الدخول في المسجد فجوز ابو حنيفة مطلقا بهذه الآية
فانها تفيد جواز دخولهم بخشية واما معنى النهي فضعيف كما عرفت ولانه عليه السلام انزل وفد ثقيف
قدموا عليه عليه السلام المسجد ومنعه مالك مطلقا لقوله تعالى انما المشركون نجس والمساجد تجب
تطهيرها عن النجاسات ولذا يمنع الجنب عن الدخول والجواب ان تطهيرها عن النجاسات الحقيقية
والحكمية واجب والمشركون نجس استعارة وفرق الشافعي فمنع من الدخول في المسجد الحرام وجوز
دخوله في غير المسجد الحرام وما روي انه عليه السلام انزل المسجد الحرام وفد ثقيف حجة عليه وادعاء ان الآية ناسخة
مشكل اذ الآية خبر لفظا ومعنى على الوجه الاظهر لهم اي لاولئك المذكورين واللام للاختصاص وفي الدنيا
متعلق بخزي قدم عليه للاهتمام وللتشويق **قوله** قتل بالنسبة الى بعض وسبي بالنسبة الى بعض اخر والتنوين
في الموضعين للتفخيم واصل الخزي على ما مر ذل يستحيي منه ولذلك يستعمل في كل منهما والقتل والسبي ذل
عظيم يستحيي منه في السبي دون القتل الا ان يقال انه يستحيي منه اقارب المقتولين **قوله** او ذلة بضرب
الجزية وهذا في اهل الذمة كبني النضير من اليهود فانهم قبلوا الجزية وانما قال او ذلة لان الاول في اهل الحرب
كبني قريظة فان بعضهم قتلوا وبعضهم سبوا والثاني في اهل الذمة كما عرفته بكفرهم هذا ماخوذ من ترتبه
على قوله ومن اظلم ممن منع فان المراد منه الكافر او ذلك مستلزم للكفر وظلمهم مصرح بقوله ومن اظلم
فلو قال واشد ظلمهم لكان اوفق لما في النظم لما عرفت انه لا اظلم احد منه وان كان عاما خص منه البعض
او المراد انه لا اظلم بعض الناس منه الا انه اطلق الحكم وقيل لا اظلم احدا منه مبالغة في التهديد والزجر
وقد مر التفصيل في حله **قوله** يريد بهما ناحيتي الارض اشار الى ان ذكر المشرق والمغرب كناية عن جميع
الارض ولهذا قال اي له الارض كلها ووجه الكناية ان مالكية المشرق والمغرب لكون المراد بهما الجنس

فان في الاول النهي عن رؤية المتكلم والمراد نهي المخاطب
عن الحضور وفي الثاني نهي الحرج ان يكون في صدر
النبي عليه السلام صورة والمراد نهي الرسول عليه السلام
عن ان يكون في صدره حرج وكذا هنا

يستلزم مالكية جميع الارض اذ لا يوجد ارض خارجة عنهما وعن ما بينهما وجه العدول عن القول ولله الارض
مع انه اخصر لعله ان اهل الكتاب يدعى كل طائفة ان البر هو التوجه الى القبلة التى اختاروها فان قبلة
النصارى المشرق وقبلة اليهود المغرب **قوله** فان منعتم في بيان ارتباط هذه الآية بما قبلها وسبب
نزول هذه الآية وان كان مغاير السبب نزول الآية المتقدمة لكن مناسبة بما قبله واضح وفرق ما بين
المناسبة وسبب النزول والتعبير بان المفيد للتشكك لنكتة ذكرت في قوله تعالى ان كنتم قوما مسرفين
فيمن قرأ بالكسر **قوله** ان تصلوا في المسجد الحرام على تقدير ان يكون الاية السابقة في شان المشركين
او الاقصى على تقدير ان يكون تلك الاية في شان من خرب بيت المقدس والمنع من الصلوة فيها
بتخريبها ولو قدم هذا المكان اولى **قوله** فقد جعلت لكم الارض اى جعلت الارض كلها مسجدا خاصة لكم
وفى الحديث الصحيح جعلت لى الارض مسجدا وطهورا قال القاضى عياض من خصايص هذه الاية لان من
قبلنا كانوا لا يصلون الا فى موضع يتيقنون طهارته ونحن خصصنا بجواز الصلوة فى جميع الارض الا ما
تيقنا نجاسته وقال القرطبى هذا مما خصه به نبيه عليه السلام وكانت الانبياء عليهم السلام انما ابيحت لهم
الصلوة فى مواضع مخصوصة كالبيع والكنايس انتهى لكن هذا اذا كان فى السعة واما فى وقت الضرورة
فيباح لهم الصلوة فى غير البيع والكنايس وقد كان عيسى عليه السلام يسيح فى الارض ويصلى حيث
ادركته الصلوة وموضع الضرورة مستثنى من عموم القواعد وقول البعض ان المخصوص به المجموع وهو زركشي نقد الشهاب
باختصاص جزئيه وهو كون الارض طهورا واما كونها مسجدا فلم يأت فى اثر انه منع منه غيره ضعيف
اما اولا فلان ذلك من خصايصه عليه السلام حيث قال عليه السلام اعطيت خمسا الحديث وعد منها جعل
الارض مسجدا واما ثانيا فلانه لا وجه للجمع بين هو مخصوص وما ليس بمخصوص به عليه السلام وانما لم
يقتصر على ذكر المسجد الحرام فان المسجد الاقصى قد منع المسلمون عنه فى وقعة استيلاء الافرنج فيكون فى
الآية اخبار بالغيب **قوله** ففى اى مكان فعلتم التولية وفى تصريح لفظة فى اشارة الى ان اينما ظرف
لقوله تولوا ومفعولا تولوا محذوف فان وهما وجوهكم شطر القبلة قوله فعلتم التولية تصوير المعنى
لا لجعله منزلا منزلة اللازم كما كان كذلك فى اكثر المواضع بقرينة ذكر شطر القبلة ولم يذكر وجوهكم
لظهور ان التولية لا يكون الا الوجه وفى الكشاف يعنى تولية وجوهكم شطر القبلة بدليل قوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام الاية وقيل التولية منزل منزلة اللازم لان مفعوله اعنى وجوهكم غير منوى
ولا يخفى ضعفه وقال مولا خسرو فمفعولا تولوا محذوفان فلا دلالة فى الكلام على جواز التوجه الى اى جهة
كانت انتهى الا ان يحمل على صلوة المسافر على الراحلة او على من اشتبهت عليه القبلة كما سيجئ اى الجهة التى
امر بها ورضى بها فان مكان التولية لا يختص بمسجد ولا بقبلة كما يدل عليه قوله تعالى ولله المشرق والمغرب
ولهذا فرع هذا الكلام عليه وقيل فاينما تولوا بالفاء التفريعية اذ كون المكان محلا للعبادة ليس لكونه مستحقة
الذاتية بل لجعله تعالى محلا لها فوسع الله تعالى على العباد وجعل كل مكان محلا لها وكل جهة قبلة وقت الاشتباه
قوله فان مكان التولية يحتمل ان يكون معناه فان مكان التولية اى تولية الوجوه الى شطر القبلة المعهودة

لايختص

لا يختص به بل يصح فى كل مكان فح لا دلالة فى الكلام على جواز التوجه الى اى جهة كانت ويحتمل ان يكون معناه
فان مكان التولية اى تولية الوجوه الى اية جهة كانت لا يختص فح يكون فى الكلام دلالة على جواز التوجه الى اية
جهة كانت لكن الاحتمال الاول هو الملايم لتقرير المص اما اولا فلانه جعل فاينما ظرفا لتولوا الا مفعولا له
واما ثانيا فلقوله وعن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما فانه على هذين القولين يكون فى الكلام دلالة على جواز
التوجه المذكور وتفريع قوله فاينما تولوا على الوجه الاول ظاهر واما على الثانى فيظهر بالتأمل الثاقب **قوله**
او فثم ذاته اى عالم مطلع بما يفعل فيه فالوجه ح عبارة عن الذات واما فى الوجه الاول وهو المعول فالوجه
بمعنى الجهة وهما كالوزن والزنة مصدران فى الاصل نقلا الى الاسم واضافته الى الله تعالى واختصاصه
به لكونه مامورا به وللتعظيم واذا حمل على الذات مجازا كما فى قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه يراد به علمه مجازا
او كناية قوله مطلع بعد قوله عالم للتنبيه على كمال علمه واحاطته بحيث لا يعزب عنه شئ اصلا ولو ترك لا يحصل
المقصود ولفظة ثمه مبنى على الفتح ولا يتصرف سوى الجر بمن وهو اشارة الى المكان البعيد لكن البعد
ليس بمراد هنا فيكون للمكان مطلقا وهو خبر مقدم باعتبار متعلقه ووجه الله مبتدأ مؤخر والجملة جواب
الشرط قوله بما يفعل فيه الاولى بما يعبد فيه الا ان يراد التعميم ولا يرضى عنه قلب سليم **قوله** باحاطته بالاشياء
اى بقدرته او بملكه فاسناد السعة اليه تعالى مجاز للمبالغة وكذا الكلام فى قوله برحمته يريد التوسعة
على عباده فجعل لهم الارض جميعا مسجدا **قوله** بمصالحهم واى شئ ينفعهم فيعطيهم فالتوسعة انفع
لكم وعلى هذا جعل لهم الاماكن كلها معبدا ومسجدا والتضييق اصلح لحال من قبلكم ولذا ابيحت لهم الصلوة
فى مواضع مخصوصة الا عند الضرورة واعمالهم فى الاماكن كلها فيجازى عليها وبهذا البيان اتضح ارتباطه
بما قبله والجملة تعليل لمضمون الشرط ولهذا اكد بتاكيدات وقيل فالجملة تذييل لمجموع قوله ولله المشرق والمغرب
والتعليل انسب بايراد كلمة ان **قوله** وعن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انها اى الاية الكريمة نزلت فى صلوة
المسافر على الراحلة يصلى على التطوع حيث ما لواجهه راحلته والمراد بالمسافر الخارج من العمرانات
لا المعنى الشرعى فان جواز الصلوة على الراحلة لا يختص بالمسافر الشرعى بل يجوز فى خارج المصر اما الفرض
فبالعذر لخوف العدو والسبع او كونه فى الخشبة يخاف الغرق ان توجه الى القبلة فح يصلى الى اى جهة قدر
واما النافلة فيجوز بلا عذر فلان يصلى الى اى جهة توجه اما فى المصر فلا يجوز عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى
وعند محمد يجوز مع الكراهة وعند ابى يوسف لا تكره **قوله** وقيل فى قوم عميت قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما
خرج نفر من اصحاب رسول الله عليه السلام فى سفر قبل تحويل القبلة الى الكعبة فاصابهم الضباب وحضرت
الصلوة فتحروا القبلة وصلوا فلما ذهبت الضباب استبان لهم انهم لم يصيبوا فلما قدموا سألوا رسول الله
عليه السلام عن ذلك فنزلت هذه الاية كذا فى المعالم **قوله** وعلى هذا لو اخطأ المجتهد سواء كان فى جهة
القبلة او غيره بعد بذل الوسع **قوله** لم يلزمه التدارك لانه اتى بما هو الواجب عليه بالنظر الى وسعه وقدرته
وفى الهداية انه قال وقال الشافعى يعيدها اذا استدبر لتيقنه بالخطأ قيل ما فى البيضا مذهب البعض وما
فى الهداية مذهب الجمهور منهم فلا منافاة ونحن معاشر الحنفية نقول ليس فى وسعه الا التوجه الى جهة التحرى

والتكليف مقيد بالوسع ولان العمل بالدليل الظاهر واجب عند انعدام دليل فوقه قيل معنى قول المص
لم يلزمه التدارك لم يرد به انه لا يلزمه الرجوع عن اجتهاده الاول لان الرجوع واجب عليه اذ لولاه لصار
مضلا للمسلمين على اجتهاده الاول اتفاقا اقول لان الاجتهاد الثاني بمنزلة دليل النسخ واثر النسخ
يظهر في المستقبل لا في الماضي وفي جمع المص بين الاجتهاد في القبلة وبين الاجتهاد في المسئلة والخطاء
فيهما نوع ركاكة اذ في الخطاء في الاجتهاد في المسئلة بحث طويل لا يليق بهذا المقام **قوله** وقيل توطئة
لنسخ القبلة قيل وهذا ظاهر لانه اذا كان محيطا بكل جهة فله ان يرتضي ما شاء منها وتبديل التوجيه اليه
يدل على انه ليس في جهة اذ لو كان لوجب التوجه لها وقيل هذا اصح الاقوال لانه روى عن ابن عباس رض
انها نزلت لما قالت اليهود ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها وفيه نظر انتهى لعل وجهه انه على هذا
يكون الاية على عمومه غير مختص بحال السفر او حال التحري ولم يعرف ان ذلك اتخذه احد مذهبا او وجهه
انه لا يخلو اما ان يفسر الوجه بالذات وعلى هذا التقدير لا يصح ان يقال وجوده في كل مكان واما ان يفسر
بالعلم فلا يلايم قوله وتنزيه للمعبود الخ والمراد بنسخ القبلة تحويل القبلة الى الكعبة من البيت المقدس
وهذا يدل على ان اشتباه القبلة على القوم قبل تحويل القبلة الى الكعبة وكون هذا توطئة للنسخ ظاهر
فانه لما كان كل الارض وجميع الجهات لله تعالى ولا فرق بين جهة وجهة كما لا فرق بين ارض وارض امر الله تعالى
بالتوجه الى اى جهة شاء على مقتضى حكمته وتعلق ارادته ثم اختلفوا على هذين القولين في اينما هل هو
مفعول به لتولوا او هو ظرف له كما في الاول وميل كلام المص الى الاول لكن نقل عن النحرير التفتازاني
انه لم يقل به احد من اهل العربية وان امكن المناقشة بانه ان ادعى الاستقراء الناقص فلا يفيده وان ادعى
الاستقراء التام فاثباته مشكل **قوله** نزلت لما قالت اليهود الخ اشار الى ان ضمير قالوا راجع الى الثلثة
لسبق ذكرهم اما الاولان فظاهر واما المشركون ففي قوله كذلك قال الذين لا يعلمون الاية **قوله** وعطف
على قالت اليهود اى جعل قوله ومن اظلم اعتراضا لبيان حال النصارى او المشركين **قوله** او مفهوم قوله
او عطف على مفهوم قوله ومن اظلم وهو ظلموا ظلما بالغا نهايته بالمنع عن مساجد الله وانما قال على
مفهوم قوله ومن اظلم لان ظاهره ليس بمراد اذ الاستفهام ليس بمراد وان المعنى لا احد اظلم من
ذلك واما كونه استفهامية انشائية وهذه خبرية فلا مساغ للعطف فضعيف اذ الاعتبار للمعنى
الا يرى انه قد جوز عطف قولوا للناس حسنا على لا تعبدون مع اختلافهما لفظا لكونهما انشائيين
معنى والجملتان ههنا خبريتان وان كان لفظ الاولى انشائية ومما نحن فيه قوله تعالى الم يؤخذ عليهم
ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق ودرسوا ما فيه اى اخذ عليهم لانه للتقرير كذا في المطول فلو
حسن العطف على ظاهره لحمل عليه لان الاستفهام للانكار فما قاله بعض ارباب الحواشي وانما قال على
مفهوم قوله ومن اظلم لانها استفهامية انشائية اسمية وهذه خبرية الخ فذهول عن تلك القاعدة
وعطف على منع يقتضي ان يكون من قال ذلك اظلم من كل احد كمن منع فيكون في التشنيع ابلغ لكن
قال صاحب الارشاد لا عطف على صلة من لما بينهما من الجمل الكثيرة الاجنبية ولعل هذا اخره عن الاول

واما تاخير

واما تأخير الثالث فلا احتياج الى التاويل المذكور وفي تقريره اشارة الى وجه ارتباطه بما قبله وهو ان
هذه حكاية لطرف اخر من مقالاتهم الفاسدة المحكية فيما سبق والعطف من قبيل العطف بتنزيل
تغاير الصفات منزلة تغاير الذوات **قوله** وقرأ ابن عامر بغير واو على الاستيناف كانه قيل هل تم مقالاتهم
الشنيعة الشنعاء ام بقي بعض اخر منها فقيل بل قالوا وتجاسروا على اعظم من ذلك ويحتمل كون الجملة
استينافا ايضا على تقدير قراءة الواو بل هو الاولى لتوافق القرائتين وللتكلف في العطف كما عرفت
من التاويل المذكور والتنزيل المزبور وللبعد بين العاطفين تنزيه له عن ذلك اى اتخاذ الولد واشار
الى ان متعلق سبحانه محذوف لدلالة الكلام عليه واما الذكر في قوله تعالى سبحانه ان يكون له ولد فلزيادة
التوضيح والمبالغة في رد القائلين **قوله** فانه يقتضي التشبيه بالمحدثات اذ الولد حيوان يتولد من نطفة
حيوان اخر والنطفة جسم يتولد من جسم فيلزم تشبيهه بالاجسام فعلم منه انه يقتضي الجسمية
ايضا والتركيب المستلزم للامكان المنافي لوجوب الوجود او لان الولد يشارك الاب في الماهية
فيجانسه ويشابهه وهذا هو المناسب لقوله الاتي ان الوالد عنصر الولد والحاجة لان الابن انما يطلب
للحاجة اليه في ان يعاونه في حال حيوته ويخلفه بعد مماته اذ الحكمة في التوالد ان يبقى النوع محفوظا بتوارد
الامثال فيما لا سبيل الى بقاء الشخص بعينه مدة بقاء الدنيا او سرعة الفناء لما عرفت من انه يستلزم
التركيب على كيفية مخصوصة المستلزم لسرعة الفناء وكل قريب محقق فهو سريع فلا نقض بالافلاك
مع ان الكلام في المركب الذي هو المنفعل بانفصال مادته ولا ريب في سرعة فنائه واراد توضيح ذلك بقوله
الا ترى الخ **قوله** لم تتخذ ما كان لها كالولد اى طبعا كالنبات فكلا الاشعار في القول بان النبات اتخذها هو
كالولد بان النبات له ادراك ونفس كذلك لا الاشعار ايضا بالقول بان الافلاك لم تتخذ ما كان لها كالولد
اتخاذا طبيعيا بان لها ادراكا فلا ارتكاب ههنا مذهب الحكماء وان اشار اليه في بعض المواضع قوله اختيارا
ناظر الى اتخاذ الحيوان او طبعا ناظر الى اتخاذ النبات واطلاق الاتخاذ على قبول النبات الانفعال بانفصال
مادته للمشاكلة **قوله** رد لما قالوه اى رد له بالاستدلال المحرر بالتنزيه قوله واستدلال على فساده تنبيه
على ذلك وكلمة بل للاضراب عما يقتضيه مقالتهم الفارغة من مجانسته سبحانه وتعالى لشيء من الموجودات
والمعنى ليس الامر كما زعموا بل له ما في السموات والارض خلقا وملكا وتصرفا وكلهم منقادون بما يليق به
من الانقياد مقهورون تحت مشيته وتكوينه عاجزون عن اقامة اموره وكل ما هذا شانه فلا يجانس
موجده القديم الواجب الوجود فلا يكون ولدا اذ حق الولد ان يجانس والده **قوله** والمعنى انه خالق ما
في السموات والارض والمراد بما فيهما ما وجد فيهما داخلا في حقيقتهما او خارجا عنهما متمكنا فيهما فهو
ابلغ من القول له السموات والارض وما فيهن وسيأتي التفصيل ان شاء الله تعالى في اية الكرسي والمعنى
انه خالق السموات والارض وما فيهن بل وما بينهما وفيه ايضا تقرير لفساد قولهم واحتجاج على تفرده
بالخالقية حيث قدم الخبر على المبتدأ مع اللام الاختصاصية قوله انه خالق يفيد القصر لانه قدم فيه
المسند اليه على الخبر المشتق وهذا يفيد الحصر عند صاحب المفتاح ورضي به النحرير التفتازاني واختاره

ولقول لان حق الولد ان يجانس والده

اذ الاتخاذ اما بمعنى الصنع والعمل او بمعنى التصيير وكلاهما منتفيان في النبات حقيقة

الشريف الجرجاني فلا اهمال للحصر في كلام الشيخ البيضاوي لكن الحصر المستفاد من كلام الشيخ لازم
ما يستفاد من النظم الجليل فلا تغفل قوله الذي من جملته الملائكة وهم من جملة ما في السموات وعزير
والمسيح عليهما السلام وهما من جملة ما في الارض وغرضه الربط بما قبله والاشارة الى وجه الاستدلال
وفي الحقيقة اشارة الى الصغرى تقريره انهم ليسوا ولدا لانهم من جملة السموات والارض وكل
من في السموات والارض مخلوق الله تعالى لا يجانس شيء منه له تعالى فهم مخلوق الله تعالى لا يجانسه تعالى
فلا يكونون ولدا اذ من حق الولد ان يجانس والده والمقدمات كلها بديهية مسلمة لا ينكرها عاقل
وهذا مع كونه برهانا يفيد الالزام والافحام بالنسبة الى اولى الاحلام كل التنوين عوض عن المضاف
اليه للاختصار اي كل ما فيهما من ذوي العقل وغيرهم منقادون له تعالى بالخضوع والتذلل قوله
منقادون القنوت اصله الدوام ويستعمل على اربعة اوجه الطاعة والانقياد وطول القيام والصمت
والدعاء كما في اللباب واختار المص الانقياد لانه شامل للعقلاء وغيرهم وللبر والفاجر اذ المراد عدم
الامتناع عن مشيته وتكوينه كما اشار اليه بقوله عن مشيته وتكوينه وهذا الانقياد متحقق في كل ما فيهما
كائنا ما كان من اولي العلم وغيرهم فجيء بصيغة جمع العقلاء للتغليب ومن فسر بمطيعين اراد بكل من
جعلوه لله ولدا قانتون اي مطيعون عابدون معترفين بربوبيته تعالى وانحصار الالوهية فيه تعالى
ويحجزهم لكن هذا لا يلائم مساق النظم الكريم ولصاحب التوضيح تحقيق في بحث حكم المشترك وحاصله ان
الجمادات يكون لها تسبيحات وعبادات حقيقة فعلى هذا يصح ان يكون المعنى كل ما في السموات والارض
مطيعون من العقلاء وغيرهم فلا اشكال بالجمادات لما عرفت ولا بالكفار اما لكونهم مطيعين في الجملة
بزعمهم وان كانوا مخطئين او لانهم يطيعون يوم القيمة كما قاله السدي او لكون الاسناد من قبيل
اسناد ما للبعض الى الكل لاشتهار الانقياد فيما بينهم قوله وكل ما كان بهذه الصفة وهذه الكلية بالنظر
الى الافراد الفرضية اي منقاد للمشية والتكوين ايجادا واعداما وتغييرا من حال الى حال يستلزم امكانه
للوجوب الذاتي ويستلزم ايضا حدوثه اي وجوده بعد عدمه قوله لم يجانس لكونه الواجب لذاته اشارة
الى ما ذكرنا قوله فلا يكون له اي فلا يمكن له ولد بناء على ان جهة القضية ضرورة قوله لان حق الولد ان
يجانس اي ان يشاركه في جنسه لكونه بعضا منه كما يجيء من ان الوالد عنصر الولد وانما قال ان يجانس
اذ التماثل ليس من حق الوالد كالبغل قوله وانما جاء بما استيناف وجواب عما يقال كيف غلب غير العقلاء
حيث اتى بلفظ ما مع تغليب العقلاء في قانتون وحاصله ان تغليب غير العقلاء للارادة التحقير رغما
للعباد واظهار الفساد فانهم في نفس الامر معظم موقر مقرب عند الله تعالى لكن بالنسبة الى كبريائه
تعالى وكمال عظمته وسعة قدرته متساوية للجمادات في عدم الصلاحية للالوهية واستحقاق العبادة
المقتضي ذلك اتخاذهم ولدا قوله وقال قانتون حال بتقدير قد او بدونه مؤيدة للاشكال يعني كيف
عبر عن العقلاء وغيرهم بالذي لغير العاقل مع ان المتداول بين البلغاء والفصحاء لا سيما في كلام الله تعالى
تغليب العقلاء وهذا مراعى في قانتون على الاصل فلم اختير عكسه في اول الكلام وذكر قانتون لما ذكرنا لا لاجل

ط
كقوله عليه السلام لما سئل اي الصلوة افضل قال طول القيام

ع
كقوله زيد بن ارقم كنا نتكلم في الصلوة حتى نزل وقوموا لله قانتين فامسكنا عن الكلام

ص
قال المص في تفسير قوله تعالى ويقول الانسان المراد به الجنس باسره ان المقول مقول بينهم وان لم يقل كلهم كقولك بنو فلان قتلوا فلانا قال كذلك في قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا وغاية الامر ما نحن عكس كذلك

طلب

510

طلب نكتة في تغليبه فانه لا يحتاج الى النكتة ولذا تركه المص راسا وحاصل النكتة في الاول كما
عرفت لبيان الحقارة قال المص في سورة النحل في قوله ولله يسجد ما في السموات وما في الارض الآية
وما لما استعمل للعقلاء كما استعمل لغيرهم كان استعماله حيث اجتمع القبيلان اولى من اطلاق من تغليبا
فبين كلاميه تدافع ظاهر وبهذا ضعف ما قيل وهذا اي كون ما مختصا بغير اولي العلم مذهب بعض ائمة
اللغة وهو مختار المص كما صرح به في المنهاج وغاية ما يمكن ان يقال انه مشى في موضع على مذهب وفي
موضع اخر على قول اخر وفي الرضي ان ما في الغالب لما لا يعلم وفي التلويح ان الاكثرين على عمومه وهو الظاهر
لكونه مستغنيا عن التغليب وعن نكتة التحقير فانه كما قيل يابى عن قصد التحقير بايراد ما التغليب في قانتون
فانهم اعتبروا عقلاء نافا والتعظيم فالكلام الواحد كونه مسوقا لتحقير الشيء اولا ولتعظيمه ثانيا مما
لا نظير له والاعتذار عنه بان قانتون بيان انقيادهم وشرف مطاوعتهم فالمقام فيه مقام تعظيم كما ان
مقام الاول مقام التحقير لاثباتهم اتخاذ الولد المشعر بتعظيمهم بالعبادة ضعيف لان الكلام مسوق
لفساد مقالتهم والبرهان على شناعة اعتقادهم قوله وتنوين كل قد مر تفصيله مشروحا قوله
فيكون الزاما اي فيكون قوله كل له قانتون على هذا اي كون المراد بالقنوت الامر التكليفي بدون تغليب
الزاما للقائلين بعد اقامة الحجة اي بالوجهين الاولين على التحقيق الاول مستفاد من قوله سبحانه
والثاني بل له ما في السموات والارض فجيء بالفصل في كل له للتنبيه على استقلاله في الدلالة على الفساد وانه
دليل الزامي وان الاولين حجة واما على الوجه الاول فقوله كل له قانتون جملة تذييلية مقررة لما قبله
فلا دلالة في الآية على فساده من ثلثة اوجه بل الدلالة من وجهين على ما فهم هنا او من وجه واحد كما
يستفاد من تقريره سابقا قوله واحتج بها الفقهاء على ان ملك ولده باي سبب كان عتق عليه
اي عتق بلا اعتاق صريح ونفس المالكية اعتاق له لانه نفي الولد باثبات الملك له وهذا يقتضي عدم
ملك الولد لتنافيهما فكيف يقال ان من ملك ولده عتق عليه بلا اختيار فتامل في جوابه قيل مبنى تضمن
الاحتجاج بالوجه الاول يعني قوله بل له ما في السموات على ثبوت التنافي بين ولدية احد الاخر ومملوكيته
له اذ لا تصريح بهذا فيما ذكر فالاحتجاج على ان ملك ولده عتق عليه بناء على ذلك المبني لا يخلو عن نوع مصادرة
انتهى واجيب بان القياس في اصطلاح الجمهور مساواة محل من محال الحكم لمحل اخر في علة حكم له كما
صرح به في التحرير فالحكم ههنا هو ثبوت التنافي بين الولدية والمملوكية وهذا الحكم استنبطه المجتهد فلا
يقدح فيه عدم انفهامه من صريح الاية وعلة الحكم ان الولد لا بد ان يجانس الوالد والمملوك لا يجانس
المالك قادر والمملوك عاجز ولما دلت الاية على ثبوت الحكم في محل من محاله وهو تنزيه الله عن الولد بناء
على علة تنافي الولدية والمملوكية صح ان يقاس عليه محل الاخر وهو ما ذكر في مسألة العتق فهل يكون في
هذا الكلام نوع مصادرة كلا قوله مبدعهما ولما كان كون فعيلا بمعنى مفعل من المزيد نادرا بل انكره بعض
اصحاب اللغة استشهد على وقوعه بهذا البيت فقال ونظيره السميع اي في كونه فعيلا بمعنى مفعل في
قوله اي في قول عمرو بن معدي كرب امن ريحانة الداعي السميع تمامه يؤرقني واصحابي هجوع يتشوق

اخت اله اسمها ريحانة اشرها بنو دريد بن الصمة ومنها اذا لم تستطع شيئا فدعه وجاوزه الى ما تستطيع
وكون ريحانة اسم امرأة قول البعض واختاره الفاضل الطيبي وقيل اسم موضع ونقل عن صاحب الكشف
ان ريحانة علم الحبيبة وهي دريد بن الصمة تعلق بها عمرو ثم اغار عليها وتزوجها بالتماس اخيها دريد
وذكر النحرير ان ريحانة اخت عمرو بن معدي كرب اسلم في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وهو على
جلادته والمراد بالداعي التشوق فانه داع عظيم السميع صفة الداعي وهو بمعنى المسمع لا بمعنى السامع
وهذا محل الاستشهاد ويورقني بمعنى يوقظني والايقاظ كالنداء لا يتصور الا من المسمع دون السامع
وهذا يؤيد كون السميع بمعنى المسمع وبهذا ظهر ضعف ما في الكشاف من قوله وفيه نظر ثم قال في الحاشية على ما نقل
عنه ان السميع على معناه الظاهري والاسناد مجازي لان داعي التشوق لما دعاه صار عمرو سميعا لدعوته فقد
تسبب لكونه سميعا فاسند اليه السماع كما اسند الرد الى العافي في قوله اذا ردّ عافي القدر من يستعيرها
على ان الشاذ لا يصح القياس عليه ان ثبت اشار بقوله ان ثبت الى انه ليس بثابت ولئن سلم ثبوته
فهو شاذ مخالف للقاعدة لا يقاس عليه فاختار كون المعنى بديع سمواته وارضه ويؤيد ان كونه تعالى خالق
السموات والارض قد علم من قوله بل له ما في السموات والارض على ما قررناه من ان ما في السموات والارض
شامل لنفس السموات والارض على ما اعترف به المص في آية الكرسي ولعل الشيخ الزمخشري اختار ذلك لئلا
يلزم التكرار والقول بان الابداع اختراع الشيء لا عن شيء دفعة لا يفيد لكون الخلق اعم وذكر الاخص بعد
الاعم وان كان مفيدا في بعض المقام لكنه لا يفيد كثير فائدة في هذا المرام والمص لا يسلم كونه شاذا بان دريد قال
في الجمهرة باب ما جاء من فعيل على مفعل وعد تسعة امثلة ونقل عن ابن بري قد جاء كثير الحو مسخن وسخين
ومقعد وقعيد ومنقع ونقيع ومحب وحبيب ومطرد وطريد ومقضي وقضي ومهدي وهدي وموصي ووصي
ومبرم وبريم ومحكم وحكيم ومبدع وبديع ومفرد وفريد ومسمع وسميع وموثق ووثيق ومؤلم واليم
انتهى ولعل صاحب الكشاف لا يسلم كون المذكور واقعا في كلام من يوثق به اذ الحبيب والقعيد بمعنى المحبوب
والقاعد كما هو الشايع في الاستعمال وكذا الحكيم بمعنى العالم اشهر وعليه فقس سائره والعجب ان المص لم يلتفت
في قوله تعالى عذاب اليم الى كون اليم بمعنى مؤلم بكسر اللام بل قال بمعنى مؤلم بفتح اللام ولما كان هذا صفة المعذب
قال وصف به العذاب ولا يمكن حمل كلامه هنا على ذلك لان المبدع هنا بكسر الدال اسم فاعل من افعل ولا يصح
ان يراد بفتح الدال هنا كما يصح مؤلم بفتح اللام هناك فما قاله مولانا خسرو ان من يقول انه بمعنى المبدع والسميع
بمعنى المسمع لا يدعي انه كذلك بحسب اصل اللغة بل انه من قبيل المبالغة من باب جد جده وقد اعترف صاحب
الكشاف في تفسير قوله تعالى ولهم عذاب اليم حيث قال الم فهو اليم كوجع فهو وجيع لا يعرف له وجه اذ الكلام
في كون الفعيل بمعنى اسم الفاعل من المزيد كما يكون فعيل بمعنى اسم الفاعل من الثلاثي ولا كلام في كونه بمعنى اسم
المفعول مجازا للمبالغة كالمثال المذكور **قوله** او بديع سمواته وارضه يعني انه من قبيل الصفة الى الفاعل لا الى
المفعول كما في الوجه الاول وح لا بد من اعتبار في الصفة الى الموصوف ويكون صفة جرت على غير من هي له
كحسن الوجه والتفصيل الجاري فيه جار هنا من ان السموات في الاصل فاعل البديع وان صار بعد الاضافة مشبها

بالمفعول

بالمفعول منصوب المحل به لما قاله النحويون من انه يعتبر في الصفة ضمير بعد الاضافة لئلا يخلو عن الفاعل لفظا
لكن ذلك انما يحسن فيما يصح ان يوصف الموصوف به مثل حسن الوجه حيث يصح اتصاف الرجل بالحسن لحسن
وجهه بخلاف حسن الجارية وانما يصح كثير الاخوان لاتصافه بانه متقو بهم فعلى هذا لا يصح بديع السموات
لامتناع اتصافه بذلك الا اذا اريد مبدع لها وذلك صحيح الا من قال انه بمعنى المبدع لم يرد هذا المعنى
بل انه فعيل بمعنى المفعل كذا نقل عن النحرير التفتازاني يريد انه اذا كان الصفة المذكورة بحيث يقتضي اعتبار
صفة اخرى تصلح للموصوف كما في زيد كثير الاخوان يحسن ذلك والا فلا كما في زيد اسود البقرة فانها لا تستلزم
ثبوت الملك للموصوف وما نحن فيه يستلزم كون السموات والارض على شكل رشيق وحسن انيق كون
الموصوف مبدعا اذ لا بد للمفعول من فاعل له والبرهان الساطع قد دل على انه ليس له فاعل سوى الله تعالى
ولذلك اكتفى في تقرير الحجة بذكر قوله والله سبحانه مبدع الاشياء كلها اشارة الى كلا الوجهين كونه بمعنى المبدع
او كونه بمعنى يستلزم كونه مبدعا ثم انه يمكن حمل كلام خسرو على ما نقلناه سابقا على هذا المجاز لكن لا يلايم
هذا قوله وقد اعترف صاحب الكشاف في تقريرها لا حاصل ان كون فعيلا بمعنى مفعلا اسم الفاعل مما اختلف فيه
ائمة اللغة والمص اختار هنا كونه بمعنى مفعلا وما سبق لم يذهب اليه بل حمله على المجاز وصاحب الكشاف
لم يرض به في الموضعين والظاهر ان ما اختار صاحب الكشاف اشد قولا واقوى بيانا **قوله** من بدع
اي حسن وفاق فهو بديع اي حسن كقولهم ظرف فهو ظريف **قوله** وهو حجة رابعة لابطال مقالتهم
الباطلة وتقريرها ان الوالد عنصر الولد اي اصله والعنصر بمعنى الاصل والمادة اي اصل اما مستقلا
او مع اشتراك الوالدة المنفعل اي المتأثر بسبب انفصال مادته اي مادة الولد عنه اي عن الوالد
وتلك المادة هي النطفة فكون الوالد عنصرا بسبب كون المادة التي هي عنصر الولد في الحقيقة لها للانفصال
عنه **قوله** والله سبحانه وتعالى مبدع الاشياء كلها اي الاشياء الممكنة كلها هذا بناء على ان المراد بالسموات
والارض الاشياء كلها انسها وجنها وجمادها وحيوانها وكذا الملائكة والشمس والقمر والنجوم ووجه صحة
ارادتها من ان السموات ظرف لما فيها والارض ظرف لما عليها وابداع الظروف يستلزم ابداع
المظروفات فاعل على الاطلاق بحيث لا يشوبه انفعال وعن هذا قال منزه عن الانفعال والتأثر
لانه علامة الحدوث والعجز والامكان والكل ينافي لوجوب الوجود فلا يكون والدا حاصل الدليل من
الشكل الثاني تقريره انه تعالى لا يكون منفعلا وكل والد منفعل فهو تعالى لا يكون والدا وكلتا المقدمتين
بديهيتان فهو حجة الزامية **قوله** والابداع اختراع الشيء لا عن شيء دفعة اي ايجاده من غير مادة
ولا زمان وهو اليق بهذا الموضع لدلالته على كمال القدرة والتنزه عن اتخاذ الولد لاقتضاء الاتخاذ
المذكور الاحتياج من الصنع الذي هو تركيب الصورة بالعنصر فيكون ايجادا بمادة والتكوين عطف
على الصنع اي الابداع اليق بهذا الموضع من التكوين لانه يقتضي المادة والزمان في الغالب فيكون
اعم من الابداع والصنع بملاحظة قيد غالبا ومن الصنع ايضا واما الصنع فهو للابداع مباين على ما
فسرهما وهذا مشكل اذ يستعمل الصنع في موضع الابداع فانه كما يقال بديع السموات يقال صانع

السموات الان يقال ان اصلها ماذكر لكنه قد يستعمل كل منها في موضع الاخر اما مجازا او اصطلاحا
فالاولى قيد الاكثرية ملحوظة في تفسير الصنع مثل التكوين قال المص في تفسير قوله تعالى ثم استوى الى السماء
وهى دخان جوهر ظلماني ولعله اراد به مادتها والاجزاء المتصغرة التى ركبت منها فكيف يقال ان ايجاد الله
السموات بلا مادة ودفعة مع انه خلقت هى والارض في ستة ايام والخلاص في مثل ما ذكرناه من اصل
هذه الالفاظ ما قرره المص لكن في الاستعمال ستة يستعمل كل منها في موضع الاخر واختير الابداع هنا للدلالة
باصل معناه على ايجاد الشئ لا عن دفعة **قوله** اى اراد شيئا في ذكر في شرح العمدة ان القضاء يذكر ويراد به الامر
قال الله تعالى وقضى ربك وهو الذى اراده المص بقوله والقضاء اتمام الشئ قولا وحاصله الامر وهو اتمام
الشئ قولا والامر لا يكون الا كذلك لاقتضائه الامتثال وهذا معنى اتمام الشئ قولا ويذكر ويراد به
الحكم قال تعالى فاقض ما انت قاض ويذكر ويراد به الفعل مع الاحكام كقوله تعالى فقضيهن سبع سموات
اى خلقهن مع الاحكام وهذا مراد المص بقوله او فعلا عطف على قوله قولا اى اتمام الشئ فعلا وهو احكامه
وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه
فيما لا يزال فهو من الصفات الذاتية انتهى فاذا اريد به الفعل مع الاحكام فهو من الصفات الفعلية
واذا اريد به اتمام الشئ قولا فهو من الصفات الذاتية لكونه من صفات الكلام وقال الاصفهانى القضاء
عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة ويجئ ايضا بمعنى الاعلام
كقوله تعالى واوحينا الى بنى اسرائيل الاية فمجموع معانيه على ما نقل ههنا ستة فهو اما مشترك بين هذه
المعانى او حقيقة في واحد منها ومجاز في الباقى وكلام المص يومى الى الثانى حيث قال واصل القضاء اتمام
الشئ ثم قال واطلق على تعلق الارادة الالهية الخ وما ذكر في شرح المواقف صريح في انه نفس الارادة
وكلام المص صريح في انه تعلقها فاما ان يقال هذا معنى اخر غير ما ذكر في شرح المواقف فيكون مجموع معانى
القضاء سبعة او يقال المراد بهما واحد بتغيير يسير لكنه خلاف الظاهر والمراد بالتعلق التعلق الحادث كما
يشعر به قوله بل تمثيل ما تعلقت به الخ وانما لم يتعرض باقى المعانى للقضاء لان المعنى المراد ههنا هو تعلق الارادة
العلية يناسبه ما ذكر من معنى اتمام الشئ لا الباقى مع انه اشار الى الباقى في موضعه حيث قال في قوله تعالى
واوحينا الى بنى اسرائيل الاية واوحينا اليهم وحيا مقضيا مبتونا فلا يريد الحصر بل قيل ان المص جعل
المعانى للقضاء وهى اربعة عشر وجها سوى الارادة راجعة الى معنى واحد وهو اتمام الشئ قولا او فعلا
والارادة معنى مجازى باستعمال لفظ المسبب في السبب والظاهر ان الارادة وسائر المعانى مجازى
بل الاظهر ان تعلق الارادة مجازى **قوله** لوجود الشئ من حيث انه يوجبه اى تعلق الارادة يوجبه
اى القضاء بمعنى اتمام الشئ قولا او فعلا فالسبب التعلق لا الارادة نفسها وكذا سائر المعانى كالاعلام
والامانة والاداء والانزال والوجوب والاتمام والفعل والقتل مع ما اشرنا اليه سابقا معنى مجازى له
نقل عن ابن السيد انه قال قدره الله تعالى وقدره قضاؤه ومنهم من يفرق بين قدره وقضائه فيجعل
قدره تقديره الامور قبل ان تقع والقضاء نفاذ ذلك القدر وخروجه من العدم الى حد الفعل وهذا

ع والقدر تعلق الارادة بالاشياء في اوقاتها وهو تفصيل قضائه السابق في ايجادها في المواد الخارجية المسماة بلوح المحو والاثبات كذا في شرح المشكوة لعلى القارى وكذا قال في بعض العارفين ان القدر كتقدير النقاش الصورة في ذهنه والقضاء كرسمه تلك الصورة للتلميذ بالاسرب

هو الصحيح

هو الصحيح لانه قد جاء في الحديث ان النبى عليه السلام مر بكهف مائل للسقوط فاسرع المشى حتى جاوزه فقيل له
اتفر من قضاء الله فقال افر من قضائه الى قدره ففرق عليه السلام بين القضاء والقدر وبين ان الانسان
يجب ان يتوقى انتهى وفيه تامل فلا تغفل **قوله** من كان التامة اى بمعنى وجد وحدث فلذا قال
احدث بمعنى كن فيحدث بمعنى فيكون والوجود منقسم الى قسمين الوجود في نفسه جوهرا كان او عرضا
والثانى الوجود الرابطى وهو وجود شئ لشئ كوجود الاعراض والمراد هنا الوجود في نفسه لانه المجعول
واما الوجود لغيره وهو وجود العرض للقائم هو به فلا يتعلق به الجعل ولو حمل كان على الناقصة لم يتناول
الوجود في نفسه مع انه الاصل ولو سلم تناوله للوجود الرابطى وليس المراد به حقيقة امر الخ وذكر في تفسير
التيسير انه تعالى لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل خطابا بالبنى حقيقة فاما
ان يكون خطابا بالمعدوم وبه لم يوجد او خطابا للموجود بعد ما وجد لا جائز ان يكون خطابا بالمعدوم
لانه لا شئ فكيف يخاطب ولا جائز ان يكون خطابا بالموجود لانه قد كان فكيف يقال له كن وهو كائن وانما
هو بيان انه اذا شاء كونه فكان كذا في كشف البزدوى في الاصول اذا تقرر هذا ظهر وجه ما قاله البيضاوى
وليس المراد به حقيقة امر الخ يعنى اذا تعذر الحقيقة يصار الى المجاز لكن المجاز ليس في المفرد بل في الهيئة فتامل
وكن على البصيرة لكن هذا مذهب بعض ائمة الاصول ومذهب البعض الاخر انه على حقيقته واختار كونه خطابا
للمعدوم ودفع المحذور بان الخطاب خطاب التكوين لا خطاب التكليف فلا يقتضى الامتثال فلا يضره كونه
معدوما وتمام التفصيل في فن الاصول قيل يعنى انه استعارة تمثيلية شبهت الحالة المركبة من الاجزاء المتعددة
وهى مشيئته تعالى لوجود شئ من الممكنات وسرعة حصول عقيب المشية وترتبه عليها من غير توقف بحال
آمر مطاع نافذ الحكم يخاطب مأمورا مطيعا يأخذ في الامتثال عقيب الامر بلا امهال فاطلقت العبارة الموضوعة
للحالة الثانية على الحالة الاولى كما هو طريق الاستعارة التحقيقية هذا ما عليه الزجاج والامام الرازى والمص
وذكر فخر الاسلام ان الامر على حقيقته ولا مجاز في الكلام فانه جرت السنة الالهية في ايجاد المكونات ان يوجد
بلفظ كن واليه ذهب كثير من اهل العلم انتهى ووجه ما ذكرناه آنفا ثم قوله بلا مهلة وجهه ان الكل موجود
يحصل حين تعلقت الارادة بلا مهلة واما خلق السموات والارض في ستة ايام فلا يضره لانه كلما تعلق
ارادته بوجود جزء من اجزائهما يوجد عقيبه وهكذا الى ان يتم اجزائه فاذا تعلق ارادته بوجودهما بعد
تكميل الاجزاء وجدا عقيب التعلق بلا مهلة والا لزم تخلف المراد عن الارادة وهذا مخالف للقاعدة لاهل السنة
فمن وهم ان فعله تعالى قد يقارن المهلة لحكمة وان كان مستغنيا عنه كيف وقد كان خلق السموات في ستة
ايام ومن ههنا ظهر ان من اعتبر في التمثيل الحصول بلا مهلة لم يصب فقد وهم وهما فاحشا ومنشأ الغلط
عدم التفرقة بين خلق المواد والاجزاء وبين خلق الكل فكيف يتجاسر احد من علماء اهل السنة المهملة
بعد تعلق الارادة وان اراد ان فعله تعالى قد يقارن المهلة الحكمة ولم يتعلق الارادة بحصوله حتى يجئ
وقته فلا كلام فيه ومراد المص بعد التعلق وان خلق الانسان وسائر الحيوان كذلك قال تعالى وقد خلقكم
اطوارا وكل طور يوجد حين تعلق الارادة بلا مهلة **قوله** وفيه تقرير معنى الابداع لانه تعالى لما بين ان

ص وبعد تحقق الاستعارة التمثيلية يوجد فيه ... استعارة تبعية في كن فيكون امر لا فائدة في النزاع فيه بين التحرير التفتازانى والشريف فمن قال ... مشهور ... التحرير حوزه والشريف لم يرضيه وقد مر التفصيل في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم الآية

تعلق الارادة الازلية متى تحقق وجد المراد بلا مهلة علم ان ايجاده تعالى دفعي لا مهلة فيه هذا بالنسبة
الى ذلك ظاهر واما بالنسبة الى انه اوجد لا عن شيء كما هو المعتبر في مفهوم الابداع فلا تقرير فيه لكنه يكفي في
التقرير تحقق الاول فيكون قوله واذا قضى امرا مسوقا لبيان كيفية الابداع معطوفة على قوله بديع
السموات **قوله** وايماء الى حجة خامسة وهو ان ايجاد الولد حاصل من الشكل الثاني ايضا تقريره ان
اتخاذ الولد يكون باطوار ومهلة وفعله تعالى لا يكون باطوار ومهلة فاتخاذ الولد لا يكون فعله تعالى اما الصغرى
فظ واما الكبرى فلما بيناه من ان تعلق الارادة لا تتخلف عنه المراد وخلق السموات والارض في ستة ايام
باعتبار اجزائه كما عرفت تفصيله وفي لفظ الايماء الى ان ذلك ليس بصريح كما كان كذلك ما سلف ولذلك
قال وهو حجة رابعة واقحام لفظ المعنى للتنبيه على انه مقرر لبعض معنى الابداع وهو كونه دفعة لكن قد
عرفت ان البديع هنا لكونه مضافا الى صاحب المواد يراد به الايجاد دفعة ولا يعتبر فيه كونه لا عن شيء فيكون
تقرير التمام معنى البديع المراد هنا ولعل زيادة لفظ المعنى للاشارة الى ذلك **قوله** وقرا ابن عامر فيكون
بالفتح الاولى بالنصب بدل بالفتح على انه جواب الامر كذا قاله في سورة الرعد وفي الحاشية السعدية فيه بحث
فان النصب على جواب الامر مشروط بسببية مصدر الاول للثاني وهنا لا يمكن اعتبارها للاتحاد فلا يستقيم
النصب على الجواب ولذلك اقتصر في الكشاف على النصب اي عطف فيكون على ان تقول هناك وهنا لا يمكن
ذلك ثم قال ويمكن ان يقال مراده النصب تشبيها لجواب الامر قال الرضي اما النصب في قراة ابي عمرو واذا قضى
امرا فانما يقول له كن فيكون تشبيها بجواب الامر من حيث مجيئه بعد الامر وليس بجواب له من حيث المعنى
اذ لا معنى لقولك قلت لزيد اضرب تضرب انتهى لكن قوله في قراة ابي عمرو لعله سهو فانه قراة ابن عامر
انتهى قوله لا يمكن اعتبارها للاتحاد اي اتحاد المصدرين فيكون في التقدير ليكن منك كون فكون اي حدوث
فحدوث ولا معنى له والقول بانه لا خفاء فيه لان السبب ليس الكون الذي في ضمن الامر فقط بل هو القول
بذلك الامر الذي هو في ضمن يقول فيرجع الى معنى التكوين ضعيف لان كن قول من صفة الكلام اذ المراد
الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج
الى خطاب آخر فيتسلسل كذا في التلويح فلا معنى لرجوع صفة الكلام الذي من صفات الذات الى التكوين
الذي هو صفة الفعل وكذا اذا اريد به الكلام اللفظي لا معنى للرجوع واما قراة الرفع فعلى الاستيناف اي
فهو يكون وهو مذهب سيبويه واختار الزجاج عطفه على يقول واعلم ان السببية فصله بقوله اعلم لكونه
مقاما آخر غير متعلق بتفسير نظم القران والسبب القوي ما بينه المص في سورة التوبة في قوله تعالى وقالت
اليهود عزير بن الله الآية وفي قوله تعالى او كالذي مر على قرية الاية غاية الامر ان السبب المذكور هنا عام
لليهود والنصارى لكن لا يتناول سبب قول المشركين **قوله** ثم ظنت الجهلة ان المراد معنى الولادة
فالمراد باتخاذ الولد بمعنى الولادة وعن هذا بولغ في الرد بحجج كثيرة وقد اشار المص في بعض المواضع الى ان
المراد باتخاذ الولد التبني لا الولادة قال في قوله تعالى قالوا اتخذ الله ولدا في سورة يونس اي تبناه ثم قال
في تفسير سبحانه تنزيه له عن التبني فانه لا يصح الا ممن يتصور له الولد وتعجب من كلمتهم الحمقاء فبين كلامه

والسبب المذكور في آية سورة البقرة مخصوص بعزير عليه السلام وفي سورة التوبة وان كان عاما صح

نوع تنافر الا ان يقال ان الرواية عنهم مضطربة فاشار الى القولين في الموضعين **قوله** ولذلك كفر قائله
اي وان قصد به ما اراد به ارباب الشرايع المتقدمة كذا قيل اي ان هذا القول جعل في شرعنا علامة
التكذيب كما في سائر الفاظ الكفر وكذا يخشى الكفر على من قال اتخذ الله ولدا بمعنى التبني لا بمعنى الولادة **قوله**
ومنع منه اي من اطلاق الاب مطلقا سواء قصد منه معنى مجازيا او معنى حقيقيا قوله حسما علة للمنع
وقيل هو تعليل للمعلل وهذا بناء على ان منع عطف على كفر والظاهر انه استيناف وانما جاز اتخاذه تعالى ابراهيم
خليلا ونبينا عليه السلام حبيبا بطريق الكرامة اذ المحبة والخلة ونحوهما لا يقتضي المجانسة بخلاف اتخاذ الولد
فانه لا يكون الا بالمجانسة ولهذا السر لم يرد في الشرع اتخاذ الولد كرامة فلا يقال لم لا يجوز ان يتخذ عيسى
ولدا كرامة **قوله** جهلة المشركين فنفي العلم عنهم على الحقيقة ان اريد العلم بالنبوة او العلم بما يحكى عنهم قال تعالى
ما لهم به من علم اي بالولد او باتخاذه او بالقول والمعنى انهم يقولونه عن جهل مفرط وتوهم كاذب او تقليد
لما سمعوه من اوائلهم من غير علم بالمعنى الذي ارادوا به فانهم كانوا يطلقون الاب والابن بمعنى المؤثر
والاثر كذا قال المص في تفسير تلك الاية وهذا المعنى الاخير هو المناسب لارتباطه بما قبله **قوله** او المتجاهلون
من اهل الكتاب فنفي العلم عنهم مجاز تنزيلا لوجود علمهم بالتوحيد والنبوة منزلة العدم لعدم علمهم
بمقتضاه وان اريد العلم بما يحكى عنهم من اتخاذ الولد فهم جاهلون به ايضا كالمشركين لا متجاهلون
لكنه اختار الاول وهو كون العلم بالتوحيد والنبوة فالمشركون به واهل الكتاب متجاهلون به وقد عرفت
ان المختار الاحتمال الثاني لكن قوله تعالى كذلك قال الذين من قبلهم الاية يقتضي ان يكون المراد بالموصول
المشركين واليه ذهب اكثر المفسرين وما يفهم من تفسيرهم قوله تعالى كذلك قال الذين الاية حيث قالوا
فقالوا ارنا الله جهرة هل يستطيع ربك ان ينزل الاية ان المراد من الموصول هنا كونه اهل الكتاب لا مجال له
لاستلزامه ظاهر تشبيه الشيء بنفسه قيل والتفسير الاول منقول عن قتادة والسدي والثاني منقول
عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما **قوله** هلا يكلمنا الله فيه تنبيه على ان لولا للتحضيص لا الامتناعية
والمعنى هلا يكلمنا الله بلا واسطة امرا او نهيا او غير ذلك قوله كما يكلم الملائكة اشارة اليه وهذا القيد منفهم
من السوق فان قوله كذلك قال الذين من قبلهم يدل على هذا المعنى ونحوه او يوحي الينا بانك رسوله
قوله حجة على صدقك والاول استكبار والتنوين للتفخيم اي بلغوا من الاستكبار الى حيث راموا نيل مرتبة
الخطابات العلية بلا توسط الرسول والملك واستنكفوا عن اتباع الرسول عليه السلام قائلين أألقي
الذكر عليه من بيننا ابشرا منا واحدا نتبعه كما هو دهدن قدماؤهم الارذلين واصروا على العتو والعناد
وتشبثوا بذيل اشنع الفساد بحيث لم يلتفتوا الى ما جاءهم من المعجزات الباهرات بحيث سيرت بها
الجبال المنشآت وطلبوا الاية الدالة على صدق الرسول عليه افضل التسليمات قوله والثاني اي قولهم
او تأتينا آية اي هلا تأتينا آية جحود اجمال ما ذكرناه استهانة اي تحقيرا لها وعنادا عطف علة بيان
منشأ استهانتهم فانهم علموا ان ما اتاهم ايات الله تدل على صدق نبوة رسوله لكن لشدة شكيمتهم
جحدوها وطلبوا غيرها ولو جاءهم ما اقترحوه لما امنوا وانكروه ايضا قوله كذلك مفعول به لقال ومثل

قولهم مفعول مطلق اى مثل ذلك القول قال الذين من قبلهم قولا متشابها بقولهم في العمى والعناد فلا تكرار وقد تقدم الكلام في توجيه الجمع بين كلمتي التشبيه في قوله تعالى كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم والحاصل ان فيه تشبيه القول نفسه بنفس القول الآخر وتشبيه المقول بالمقول وشتان ما بين التشبيهين وان تلازما لكن يلزم من مجموعهما جعل الشيء مشبها مرة ومشبها به اخرى لكن باعتبارين **قوله** فقالوا ارنا الله جهرة نظير لولا يكلمنا الله والقائلون هم اليهود هل يستطيع ربك الآية والجه والقائلون هم الحواريون من النصارى وجعل هذه الآية من هذا القبيل لان ظاهره من الشك في قدرة الله تعالى كما صرح به في الكشاف وظاهر كلام المص هناك ناظر اليه ولما قالوا اولا ذلك جحودا و قال لهم عيسى عليه السلام قائلا اتقوا الله ان كنتم مؤمنين صرفوا الكلام عن ظاهره الذي هو الجحود الى طلب الاكل والاطمينان حتى ظن انهم مؤمنون ومخلصون في ايمانهم واعترض انه ليس من هذا القبيل اياك والظن فان بعض الظن اثم غاية الامر ان ذلك من محتملاته واما كونه نصا فلا الا يرى انهم بعد نزول المائدة اظهر واكثرهم فمسخوا قردة وخنازير فعلم انهم سألوا ذلك جحودا فاتضح كونه من هذا القبيل تشابهت قلوبهم بدلالة متشابها اقاويلهم لان الكلام لنفي الفؤاد وجه الشبه العمى والغي **قوله** وقرئ بتشديد الشين قراءة شاذة وهي قراءة ابي حيوة وابن ابي اسحق وهذه القراءة مشكلة وقد مر الكلام في آية البقرة **قوله** اى يطلبون اليقين وانما اوله لان تبيين الآيات للموقنين بالفعل تحصيل الحاصل فحمله على المجاز الاولى اى يشارفون اليقين بسبب طلبهم اياه او من ذكر المسبب وارادة السبب او مفعول يوقنون ليس التوحيد والنبوة بل الحقايق بل هو الحقايق اى قد بينا الآيات لقوم يوقنون الحقايق يعني يعرفون حقايق الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر ولا يعتريهم شبهة في الباطن ولا عناد في الظاهر فلا يلزم تحصيل الحاصل اذ المراد من شأنهم ان يوقنوا بها على الاطلاق فيكون مجازا عن التهيؤ التام وحاصله انهم يشارفون اليقين لكن لا بسبب طلبهم حتى يكون مآله الوجه الاول بل التوفيق الله تعالى بوجوه الصلاح فضلا منه لبعض عباده واهتدائهم بها ونظيره ما قاله في قوله تعالى هدى للمتقين ومن هنا ينكشف ان تخصيص التبيين للموقنين لانهم المنتفعون به وتسمية المشارف لليقين موقنا ايجازا وتفخيما لشأنه وانما لم يكتف بقوله للموقنين كما قال للمتقين لكمال التقرير بذكر قوم اولا ويوقنون ثانيا واختيار الجملة يقوى ذلك التقرير واختيار الفعل المستقبل لافادة الاستمرار التجددي **قوله** ملتبسا اى ان الباء للملابسة والظرف مستقر حال من المفعول والعامل المحذوف ليس ملتبسا بل نحو كائنا وقوله ملتبسا لمجرد التنبيه على كون الباء للملابسة ولو قيل ان العامل المحذوف هو ملتبس لا يكون الباء المتعلق به للملابسة لاستلزامه التسلسل قيل ويجوز تعلقه بارسلنا **قوله** مؤيدا به اشارة الى وجه الملابسة وان المراد بالحق على عمومه فاللام للجنس ولكونه معلوما جعل معرفة ولو خص بالاسلام لكان اللام للعهد لكونه معهودا مشتهرا بينهم ولم يجوز كون الباء متعلقا ببشيرا للتكلف **قوله** فلا عليك ان اصروا الخ يريد به الاشارة الى ارتباط هذا الكلام بما قبله فيكون انا ارسلناك جملة معترضة ووجه

الاعتراض تسلية عليه السلام لانه في ضيق صدر قال تعالى فلا يكن في صدرك حرج منه الآية ووجه التاكيد بان لمزيد العناية بمضمون الكلام او للمبالغة في تحقق مضمونه او لان المقام مقام مظنة الانكار والتردد **قوله** فلا عليك اى فلا بأس عليك لان اسم لا يحذف حذفا كثيرا ان اصروا على هذا القول الشنيع او كابروا وعاندوا بقولهم او تأتينا آية فالاصرار ناظر الى لولا يكلمنا الله والمكابرة ناظر الى او تأتينا آية كلمة او الترديدية لموافقة النظم الكريم بشيرا ونذيرا حالان من الكاف حال مقدرة كما هو الظاهر قيل ونذير بمعنى منذر بلا كلام وهذا ما يؤيد كون بديع بمعنى مبدع لكنه هنا قد يقال سوغه المشاكلة فتأمل وقد سبق ما يتعلق بهذا المرام في تفسير بديع السموات الآية **قوله** ما لهم لم يؤمنوا اشارة الى ان مفعول لا تسأل محذوف والمعنى لا تسأل عن اصحاب الجحيم لم لم يؤمنوا ولاى شيء لم يصدقوا مع تعاضد الآيات العقلية والنقلية المؤدية الى الايمان سؤال عتاب يؤدي الى المؤاخذة وانما هم يسئلون عن ذلك سؤال توبيخ ثم يلقون الى الشقاء المؤبد والاوضح ان ما لهم لم يؤمنوا بدل من اصحاب الجحيم بدل اشتمال وعن محذوف هنا اى عن ما لهم لم يؤمنوا **قوله** بعد ان بلغت جميع ما انزل اليك واديت ما وجب عليك وقد بلغت على وفق ما امرت واجتهدت في ارشادهم فلا يكن في صدرك حرج منهم وفيه ان من بلغ الدعوة حكمه كذا واما من لم يبلغه الدعوة لكونه نشأ في شاهق الجبل او في مكان عميق فهو معذور في الجملة ولا يكون من اصحاب الجحيم اذا اعتقد بالوحدانية ووجود الخالق فلا يسئل الرسول عليه السلام عنهم ايضا **قوله** على انه نهي للرسول عليه السلام فيكون نهيا مبنيا للفاعل عن حال ابويه كما روى انه عليه السلام قال ليت شعري ما فعل ابواي فنهي عن السؤال عن احوال الكفرة والاهتمام باعداء الله تعالى فان سبب النزول وان كان في حق ابويه لكن الحكم عام اذ قد مر ان خصوصية السبب لا يقتضي اختصاص الحكم فالحكم عام لجميع الكفرة كما اشير اليه في الكشاف قيل قال ولي الدين العراقي لم اقف على هذه الرواية في حديث وقال السيوطي ونحا قبله فانه لم يرد في ذلك الا اثر معضل ضعيف الاسناد فلا يعول عليه والذي يقطع به ان الآية في كفار اهل الكتاب كالآيات السابقة والتالية وانما جمع الآيات لان آية قوله تعالى وقال الذين لا يعلمون الآية في المشركين عند اكثر اهل التفسير لكن الآيات السابقة من قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الى هنا في كفار اهل الكتاب وان كان بعضها محتملا كونه في المشركين فلا معنى للاشكال بانه كيف يصح دعوى القطع بذلك مع ان السياق في المشركين فان هذا ذهول عن ايراد الآيات جمعا مع انه لا كلام في الآيات التالية والكلام في مجموعها والاشكال بانه عليه السلام كان عالما بكفرهما وكان عالما بان الكافر يعذب فمع هذا العلم كيف يمكن ان يقول ليت شعري ما فعل ابواي كما نقل عن الامام مدفوع بان السؤال يجوز عن كيفية عذابهما من الخفة والشدة قيل وقد ورد في الاثر وان كان ضعيفا ان الله تعالى احياهما حتى امنا به عليه السلام وللتعارض الاحاديث في ذلك وضعفها قال السخاوي الذي ندين الله به الكف عنهما وعن الخوض في احوالهما وللسيوطي فيه تأليف مستقل فمن اراده فليراجعه والكف عن الخوض فيهما اسلم الطرق واحكمها فان ذلك ليس من ضروريات

الدين ومما يجب علينا الاعتقاد باحوالهما باليقين والامام السيوطي الف رسالة بين فيها ايمانهما
ونجاتهما على ما نقل عنه وعلى القاري الف رسالة في رد السيوطي واختار انهما ماتا على الخذلان
وبعض الفضلاء رد رده وشنع عليه على ما حكي عنه وهذا مما يقضي منه العجب فان هذا انما يحسن
او يجب اذا كان معرفة ايمانهما او كفرهما مما يجب علينا ومن الامور المعتقدات فنعم ما قاله السخاوي
اسكنه الله تعالى في المقام العالي على ان من مات في زمن الفترة اختلف فيه وذهب الشيخ الفاسي
في شرح دلائل الخيرات الى ايمانهم والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب **قوله** او تعظيم العقوبة الكفار
عطف على نهي اي المقصود بيان عظم عقوبة الكفار لا النهي حقيقة وهذا المعنى مجازي له
قوله كانها لفظاعتها اشارة الى وجه المجاز لا يقدر ان يخبر كلاهما مجهول لان عنها اي عن العقوبة
اي تلك العقوبة ليست مقدور الاخبار ولقد راعى الادب حسنه فوق الذهب حيث لم يقل لا يقدر
المتكلم ان يخبر عنها او السامع لا يصبر على استماع خبرها خبر تلك العقوبة كلمة او لمنع الجمع كما هو الظاهر
لكن لو اكتفى به لكان في ذروة العليا في رعاية الادب الاعلى فنهاه عن السؤال لعدم فائدة السؤال
اذ فائدة السؤال وصحته قدرة المسؤول عنه الاخبار وهي منتفية ولو ادعاء ولو كان له قدرة
على الاخبار لا قدرة للسامع ان يصبر على استماع الخبر المذكور فالنهي عن السؤال ههنا لتهويل الامر
المسؤول عنه والجحيم المتأجج بجيمين اسم فاعل من تأجج اي تلهب اي المتلهب من النار شديد
الالتهاب على ما دل عليه صيغة التفعل والجاحم المكان الشديد الحر ثم عطف ولا تسأل على قراءة النفي
على انا ارسلناك وعلى قراءة النهي عطف على مقدر اي فبلغ او فبشر وانذر او عطف على انا ارسلناك
ايضا لانه خبر معنى اذ المراد ليست مكلفا بجبرهم الآن اذ هو قبل الامر بالقتال وهذا تكلف والاولى انه
جملة معترضة على القراءتين وجه الاعتراض تسلية لرسول الله عليه السلام **قوله** مبالغة في اقناط
الرسول عن اسلامهم اي عن اسلام مجموعهم من حيث المجموع فلا ينافي اسلام بعض منهم او المراد بهم
قوم باعيانهم علم الله تعالى انهم لا يؤمنون وجه المبالغة في اقناطه عليه السلام ايراد لن المفيدة
لتاكيد النفي والتعليق بالمحال وهو اتباعه عليه السلام بملتهم الباطلة وزيادة لا النافية بين
المتعاطفين لتاكيد النفي وتقديم اليهود لتقدمهم زمانا او هم اشد عداوة للذين آمنوا **قوله**
فانهم اذا لم يرضوا منه ولو ترك على دينهم وخلاهم وشئونهم حتى تتبع ملتهم فكيف يتبعون ملته
عليه السلام انكار لكيفية اتباعهم والمراد انكار اتباعهم انكار الوقوع كناية قيل كان عليه السلام يلاطف
كل فريق رجاء ان يسلموا فنزلت ومن هذا التقرير اتضح ارتباطه بما قبله حيث كان فيه بيان لكمال شكيمتهم
شكيمتهم اثر بيان بعض معايبهم ومثالبهم مع اشتراك المشركين فيها والمعنى ولن ترضى عنك اليهود
حتى تتبع ملتهم ولن ترضى عنك النصارى حتى تتبع ملتهم فاوجز النظم ثقة على فهم السامع وانما قدم
عنك على الفاعل لان المهم عدم رضاهم عنه عليه السلام **قوله** ولعلهم قالوا له يعني ليس قوله تعالى ولن
ترضى عنك اليهود الاية ابتداء اخبار من الله تعالى بعدم رضائهم قطعا بل يحتمل ان يكون حكاية عنهم انهم

عـ
بان يقول اثر البردة في رأس
على القاري واختار عقله
واختار مسلك السيوطي

صـ
وفيه تعليق بالمحال الآخر وهو اتباعه
عليه السلام بملة الطائفتين في وقت
واحد وهو محال

قالوا ذلك

قالوا ذلك لرسول الله عليه السلام لا انهم قالوا فيما بينهم ذلك لانه لا يكون قوله قل ان هدى الله هو
الهدى جوابا الا اذا قالوا ذلك له عليه السلام فقوله قل ان هدى الله الاية يدل على امرين الاول انه
انه حكاية عنهم انهم قالوا ذلك والثاني انهم قالوا ذلك له عليه السلام ليطابقه قوله قل ان هدى الله الاية
وفي الكشاف انما حمله على الحكاية ليطابقه قوله قل ان هدى الله فانه يقتضي سابقة قول ممن يذب
عليه السلام الى حجاجهم مبني على تمادي لجاجهم ووجه كونه جوابا مع ان ظاهره ليس جوابا عنه انهم
كانوا ادعوا ان ملتهم هو الهدى لا هدى سواها وعن هذا قالوا ذلك فاجيب بان الهدى هدى الله
الذي هو الاسلام فقلبت عليهم القضية وللذهول عن هذه الدقيقة الانيقة قال مولانا ابو السعود
ما تحير منه اولوا الالباب فانه جعل قوله تعالى قل ان هدى الله جوابا عن ما يستلزم مضمون هذه العبارة
لا جوابا عن عين تلك العبارة وذهل عما ذكرنا من ان قولهم ولن ترضى عنك حتى تتبع ملتنا مبناه
ادعاء ان الاهتداء فيها لا في غير اليهودية والنصرانية فالجواب عن عين تلك العبارة بهدم مبناها اه
اوقع في النفوس وابلغ في ردهم كايراد الشيء ببرهانه ولا يظن ان احدا ينكر حسنه مع ان فيه
ايجاز نظمه وجزالة معناه وصيغة الترجي لانه من عادة العظماء الترجي والتوقع في مقام الجزم
وعليه يحمل قول الكشاف كانهم قالوا لن ترضى عنك وان ابلغت في طلب رضانا حتى تتبع ملتنا او يحتمل
ان يكون ابتداء اخبار من الله تعالى بعدم رضائهم فحينئذ يكون قوله تعالى قل ان هدى الله الاية جوابا
عن ادعائهم ان الدين اليهودية والنصرانية لا جوابا عن تلك العبارة بابطال مبناها وعن هذا شايع
في كلام البلغاء لا سيما في كلام الله الملك الاعلى وعدم تصريح الحكاية مثل قوله وقالوا لن يدخل الجنة
الآية يؤيد هذا بنوع تأييد **قوله** اي هدى الله الذي هو الاسلام فالهدى بمعنى المهدي هو الهدى الى
الحق الى الامور الواقعة في نفس الامر وبعد تسمية الاسلام هدى مبالغة كرجل عدل جعله هدى
اي هداية او هاديا الى الحق لكن الاسلام هو الحق نفسه وما الحق الذي يهدي الاسلام اليه وهو مثل
الانظار الصحيحة الموصلة الى المطالب اليقينية ومثل اداء العبادات البدنية والمالية فان اداءها
غير العبادات فالحق عام والاسلام خاص وقدم في سورة الفاتحة في تفسير اهدنا الصراط المستقيم
ما ينفعك في هذا المقام **قوله** لا ما تدعون اليه من اليهودية والنصرانية قوله لا ما تدعون بناء على ان
قوله ولن ترضى عنك اليهود الآية حكاية عنهم كما مر توضيحه وان القصر المستفاد من تعريف الخبر باللام
وضمير الفصل المؤيد لذلك القصر قصر القلب فانهم لما قالوا الهداية والحقية مقصورة على ملتنا لا تتعدى
الى ما سواها فرد عليهم بطريق قصر القلب بقوله قل ان هدى الله هو الهدى فالخبر مقصور على المبتدا
واما في قوله تعالى في سورة آل عمران قل ان الهدى هدى الله فالمسند اليه مقصور على المسند فالمآل متحد
ولما بين سبحانه وتعالى ان الهدى مقصور على هدى الله تعالى وان ما يدعون اليهم ليس بهدى بل هو
متبع كما قال تعالى ولئن اتبعت اهواءهم **قوله** ارائهم الزائغة اي الباطلة والزيغ الميل عن الحق
وحاصله البطلان **قوله** والملة ما شرعه الله اي ما بينه الله تعالى لعباده لمصلحة عباده على لسان انبيائه عليهم السلام

هذا فالحاصل المعنى لان هدى الله هو الهدى
مآله ان الهدى هدى الله كما جاء كذلك
في سورة ال عمران

صـ
قال المصنف في سورة الانبياء في قوله تعالى قالوا وجدنا
اباءنا لها عابدين فقلدناهم وهو جواب عما يلزم من
الاستفهام من السؤال عما اقتضى عبادتها وقد اعترف به
مولانا ابو السعود هناك حيث قال اجابوا بذلك لما ان
مآل سؤاله عليه السلام الاستفسار عن سبب
عبادتهم لها فكيف ينكر هنا كون قوله قل ان هدى الله
هو الهدى جوابا لقولهم ولن ترضى عنك حتى تتبع
ملتنا باعتبار استلزامه ان الهدى ملتنا

والشرع عبارة عن البيان والاظهار قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به اى بين واظهر وكذا
الدين والشريعة عبارة عما شرعه الله لعباده على لسانه وما وقع في التعريف الشرع اللغوى فلا دور
فالدين والشرع والملة متحدات بالذات ومختلفات بالاعتبار فان ما جاء به الانبياء عليهم السلام من
حيث انها تطاع دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة وقيل من حيث انها تجمع عليها ملة ومن حيث
انها طريقة الى سعادة الدارين شريعة وهى في الاصل هى الطريقة الى الماء شبه بها الدين لانه طريق
الى ما هو سبب الحيوة الابدية والمراد بما شرعه الله عام للاصول والفروع وقد يطلق الشريعة على
الفروع فقط وهى المراد في قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وكذا الدين عام لهما والملة ايضا
وقد يطلق الملة على العقايد فقط وهو المراد في قوله اتبع ملة ابراهيم وقد يطلق الدين على الفروع
خاصة قوله من امللت الكتاب اذا امليته يعنى ان الملة من الاملال مضاعفا بمعنى الاملاء ناقصا فمعنى
فمعنى امليته كتبته قيل ولا يخفى الانبياء عليهم السلام وقد يطلق على الباطل كالكفر ملة واحدة ولا تضاف
الى الله تعالى فلا يقال ملة الله ولا الى احاد الامة انتهى والنص الكريم اضيف الملة الى اليهود والنصارى
شاهد عليه ورد له الا ان يقال ان مراده انها لا يضاف الى احاد الامة كان يقال ملة زيد وعمرو واما
الاضافة الى جميع الامة كان يقال ملة اليهود وملة النصارى فلا مساغ لانكارها قوله ولا تضاف الى
احاد الامة اشارة اليه حيث لم يقل ولا تضاف الى الامة بل الى احاد الامة واما الدين فهو يضاف
الى الله تعالى لصدوره عنه تعالى والى النبى عليه السلام لظهوره فيه والى الامة لتدينهم وانقيادهم
ولم يتعرضوا الاضافة الشريعة والظاهر من كلامهم انها تضاف الى الله تعالى يقال شرع الله وشريعته تعالى
والى النبى عليه السلام والى الامة والتردد في اضافتها الى الاحاد كان شريعة زيد وعمرو كما يقال شريعة
امة محمد عليه السلام والظاهر المنع كالملة واما الدين فلا مساغ لانكار اضافته اليه كان يقال دين
زيد وعمرو ولا يخفى عليك ان امثال هذا بناء على العرف ولا فساد في الاضافة الى الجميع في الكل قوله
والهوى راى يتبع للشهوة اى للشهوة الغير المستقيمة واما الاتباع للشهوة المستقيمة كاتباع
المرأة بالنكاح او ملك اليمين وكتناول الاطعمة النفيسة الطيبة فهو غير مذموم بل ممدوح فلا يقال
في مثل هذا الاتباع هوى وانما اطلق الشهوة لان المتبادر منها الشهوة المخالفة للشرع والراى الفكر
والنظر وقد يطلق على ما يحصل بالنظر ثم اتسع فاطلق على خواطر النفوس مطلقا وهى المراد هنا ولما
كان الهوى بهذا المعنى مقابلا للملة اخر تفسير الملة الى هنا القصد ذكرها في جنب مقابلها لينكشف
الكشافا تاما وانما جمع الهوى لان طريق الضلالة متعددة وطريق الهداية واحدة كما صرح به في تفسير
قوله تعالى الله ولى الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور الاية على ان المراد هنا اهواء الطائفتين
واذا اعتبر افرادهما كان ايراد الجمع احسن المسلكين قوله اى الوحى او الدين هذا ترديد في العبارة
اذ المراد بالوحى الموحى به اما مجازا او حقيقة عرفية وانما فسر به اذ مجئ العلم بلا ملاحظة المعلوم وتعلقه
غير متصور لكون العلم عند المتكلمين اما صفة حقيقية ذات اضافة او نفس الاضافة وعلى التقديرين

قيل ان المتفق عليه كون الشريعة بمعنى الطريقة العاضحة في الاصل وكونها بمعنى شريعة الماء قول البعض ثم جعل اسما للطريقة الالهية من الدين واختار المص القول الثانى وان سلم انه قول البعض لان مناسبة المعنى الشرعى له اتم واقوى من المعنى الاول ولذا اختاره البعض ايضا

قال المص في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا يستطيب الشرع او الشهوة المستقيمة فعلم ان الشهوة قد يكون مستقيمة وقد يكون غير مستقيمة

يحتاج

يحتاج الى التعلق فيراد بمجئ المعلوم مجازا مرسلا لكون المعلوم شرطا للعلم لما عرفت من انه يحتاج الى المعلوم فذكر
المشروط واريد الشرط وكون ذلك المعلوم وحيا او دينا معلوم بمعونة المقام قوله المعلوم صحة صفة لهما على
سبيل التنازع قوله صحة نائب الفاعل له فيكون صفة جرت على غير ما هى له وفيه تنبيه على ان المراد بالمعلوم
ليس نفسه بل صحته وافراد الضمير في صحته لكون العطف بلفظة او على ان المراد بهما واحد وما قيل ان قوله اى
من الوحى او الدين رد على العلامة حيث حمل اللفظ على المعنى الحقيقى اولا ثم ذكر المجازى بطريق الاحتمال ولم
يقطع بالمجازى كالزمخشرى فان قلت الوحى ليس بعلم بل اعلام قلت العلم والاعلام متحدان بالذات وان
تغايرا باعتبار كما ذكروا في التعليم والتعلم والتحريك والتحرك دغدغة عظيمة ودسيسة جسيمة وبعد تسليم
جميع ما ذكره لا معنى لمجئ العلم بلا تعلق المعلوم والوحى بمعنى اعلام الله تعالى نبيه حكما من الاحكام الشرعية
مثلا فالاعلام ايضا لا يتصور مجيئه الا بالموحى به ففى الحقيقة المراد بمجئ الموحى به ما لك من الله من جهته
العزيزة فمن ابتدائية من ولى يلى امرك عموما ولا يضر يدفع عنك عقابه وحاصله ان الله تعالى ليس ينصب
من عنده ولى لك ولا يضر ومعلوم ايضا ان الله تعالى ولى المؤمنين فقط وقد عرفت ان بينهما عموم من
وجه فلا يلزم من نفى الولى نفى النصير وبالعكس ومن هنا وسط بينهما حرف النفى لتاكيد مع التعرض لنفيه
وقدم الولى لانه اقرب من النصير وانما قال يدفع عنك عقابه لان النصرة لدفع المضرة ولم يتعرض لتفسير
الولى اكتفاء بما سبق حيث قال وانما هو الذى يملك اموركم ويجريها على ما يصلحكم ففهم منه ان الولى من
يملك امور من يتولاه وجعل قوله يدفع في تفسيرهما بعيد وان كان له وجه شديد قوله وهو جواب
لئن اى جواب القسم الدال عليه اللام فان هذه اللام موطئة القسم سيصرح به في تفسير قوله تعالى
ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك الآية او جواب الشرط الدال عليه ان فح
يؤول مالك بجملة فعلية ماضوية اى ما كان لك او ما استقر لك فلا يضره عدم اتيان الفاء ويأول بجملة فعلية
استقبالية وتقديره حيث اشار بلفظ وحينئذ الى احتمالين كما عرفت وليس تصافى احدهما والقول بان
كونه جوابا للشرط راجح لقربه واستوضح ببحث التنازع ورجح كل من البصريين والكوفيين بكونه طالبا
اولا وبقربه فلا حاجة الى ان يقال ان القسم يقدر مؤخرا لانه مع انه لا حاجة اليه قول لم يقل به احد
من الثقات من النحاة ولذلك ترى الشيخين يقولان في مثل هذا انه جواب القسم مرة وجواب القسم
والشرط اخرى اعلم ان الظاهر ان الخطاب له عليه السلام فح من قبيل لئن اشركت ليحبطن عملك اى من
قبيل التعريض او المراد امته او من باب التهييج كما قيل وهذا شايع في النهى مثل قوله فلا تكونن من الممترين
وسيجئ بيانه على وجه اليقين والا فانى يتوهم امكان اتباعه عليه السلام لملتهم كما هو مقتضى كلمة الشك
فالحمل على التعريض وجه عريض قوله يريد به مؤمنى اهل الكتاب كعبد الله بن سلام واضرابه فتعريف الموصول
للعهد بقرينة يتلونه حق تلاوته قوله بمراعاة اللفظ عن التحريف وفيه اشارة الى ان المراد بالكتاب المتلو
اى المقرو كتابهم التورية والانجيل والتدبر في معناه فح يكون المراد علماؤهم المتقادون لا مؤمنى اهل
الكتاب مطلقا كما هو الظاهر من كلامه اولا الا ان يقال ان المراد التدبر في الجملة والعمل بمقتضاه الى قبل

النسخ وعد العمل بمقتضاه من حق التلاوة بناء على ان المراد من حق التلاوة قراءة يتأثر بها القلوب وذلك لا يكون الا اذا كانت مؤدية الى العمل بمقتضاه والعمل وان كان مقابلا لمطلق القراءة عليه السلام من قرأ القران وعمل الحديث لكنه مندرج في تحت حق القراءة لما ذكرناه من العناية واما ما قال صاحب الكشاف يتلونه حق تلاوته لا يحرفونه ولا يغيرون ما فيه من نعت رسول الله عليه السلام فبناء على ظاهر منطوقه اذ الكلام في ان العمل بمقتضاه خارج عن مفهومه والكلام هو موليها والاكتفاء بتحريف نعت الرسول عليه السلام لكونه ابشع التحريف والمص لم يقيده به للتعميم وهو احسن البيان مع التعميم **قوله** وهو حال مقدرة لانهم لم يكونوا وقت الايتاء كذلك بل بعده ولو جعل مستأنفا لاستغنى عن هذا التمحل وكذا اذا جعل خبرا قيل وهذه الحال مخصصة لانه ليس كل من اوتي يتلونه ولو قيل ان المراد باهل الكتاب علماؤهم كما قال في تفسير قوله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه الاية يكون الحال للمدح وكونه خبرا اولى والخبر ما بعده وهو قوله اولئك يؤمنون به **قوله** او خبر اي يتلونه خبر فاختياره جملة لتقوية الحكم وصيغة المضارع لان التلاوة بالنسبة الى الايتاء انما تكون في المستقبل وان كانت ماضية بالنسبة الى وقت النزول او لافادة الاستمرار او لحكاية الحال الماضية **قوله** على ان المراد بالموصول مؤمنوا اهل الكتاب اي مؤمنوا نبينا عليه السلام وما سبق من قوله ان المراد مؤمني اهل الكتاب الذين امنوا بكتابهم وهما التورية والانجيل فلا تكرار في قوله بكتابهم في تفسير اولئك يؤمنون به لاستلزام الايمان بكتابهم الايمان به عليه السلام فلا اشكال بانه حينئذ يناسب ان يقول اي به عليه السلام بدل بكتابهم وهذا ضعيف لان المراد بقوله مؤمني اهل الكتاب من آمن بكتابهم وبنبينا عليه السلام ولهذا قال بعضهم في توضيحه كعبد الله بن سلام واضرابه وقد اشرنا اليه فالتكرار لازم نعم لو اريد مؤمنوا اهل الكتاب ممن مضى قبل ظهور نبوة نبينا عليه السلام لتم الكلام وحصل المرام لكن قوله عن التحريف اولا ودون المحرفين ثانيا يأبى عنه وتصدى البعض لدفع التكرار فقال فالمراد بالذين المقيد بالحال مؤمنوا اهل الكتاب بحسب المنطوق واولئك يؤمنون خبر بلا تكلف واما اذا جعل يتلونه خبرا واولئك يؤمنون جملة مستأنفة فلا بد من تخصيص الموصول بالمؤمنين [illegible] استعمال العام في الخاص وهذا معنى قوله على ان المراد على انه مراد منه بقرينة عقلية ليصح الاخبار عن العام بما هو لبعض افراده واما قوله يريد اولا فمعناه يريد من هذا اللفظ بحسب الدلالة وقيل معناه اعم من الارادة بالتقييد اللفظي ومن الارادة بالاستعمال انتهى كان هذا القائل ذهل عن كون الموصول للعهد فاين استعمال العام في الخاص ولو وجب حمله على الجنس لكان الام كذلك وكثيرا ما يحمل المص الموصول على العهد تارة وعلى الجنس اخرى في موضع واحد ولو قيل حمل الموصول اولا على الجنس وخصص الحال الجنس بالمؤمنين ولذا قال يريد مؤمني اهل الكتاب بقرينة الحال المخصصة وحمل ثانيا على العهد الخارجي على تقدير كون يتلونه خبرا وهذا هو المراد بقوله على ان المراد بالموصول [illegible] لم يبعد **قوله** دون المحرفين من الاخبار الاشرار المتمردين يشير الى ان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي يفيد القصر هنا وان لم يكن نصا فيه قصر الصفة على الموصوف وفي قوله دون المحرفين نوع رمز الى ان المراد باهل الكتاب علماؤهم

فاذا افاد هذا القصر فيكون مناط الفائدة الحصر فلا اشكال بانه اذا كان المراد بالموصول مؤمني اهل الكتاب فاي فائدة في قوله اولئك يؤمنون به على ان الايمان صفة مدح فالتكرار الذي اعتذر

المتمسكون بالكتاب لان التحريف انما صدر من علمائهم الاشرار فمقابلوهم علماؤهم الاخيار وقد اشرنا اليه مؤيدا بقوله الاتي **قوله** بالتحريف الباء فيه للسببية وكذا في قوله وبما يصدق وهو القران فادعاء هؤلاء المحرفين الايمان بكتابهم مع التحريف والانكار بما يصدقه دعوى فارغة باطلة وقدم وجه انكار كتابهم بانكار ما يصدقه في اولئك هم الخاسرون والخسران مقصور عليهم لا يتخطاهم **قوله** حيث اشتروا الكفر بالايمان اي تركوا الايمان الذي في ايديهم محصا محصلين به كفرهم فالباء داخل على المتروك والمأخوذ هو الكفر وقد اضاعوا رأس المال واختل العقل والمال فبقوا خاسرين آيسين عن الربح فاقدين للاصل وهذا خسران لا فوقه نخذلان اشار الى ان الخاسرين استعارة تبعية توضيحه قدم في تفسير قوله تعالى فما ربحت تجارتهم الاية وفي قوله اشتروا الكفر بالايمان ايضا استعارة مصرحة تبعية وتحقيقه في تفسير قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى **قوله** لما صدر قصصهم بيان لفائدة ذكر ما فيها مع انه تقدم ومن فوائد هذه الاية ان يجعل الخاتمة مناسبا للفاتحة ففيه رد العجز على الصدر **قوله** بذكر النعم اي النعم التي انعم الله على بني اسرائيل لا النعم مطلقا فاللام للعهد الخارجي والامر بحقوقها اشارة الى ان الحكمة في الامر بذكر النعم الامر بالقيام بحقوقها والحذر عن اي الامر بالحذر عن اضاعتها مستفاد من قوله واتقوا يوما الاية وهذا هو المفهوم من قول المص هناك وقيل مستفاد من قوله واياي فارهبون **قوله** واهوالها فيه تنبيه على ان الامر بالخوف عن الساعة التي عبر عنها في قوله فاتقوا يوما باليوم المقصود منه الامر بالخوف عما فيه من انواع العقاب وطول الحساب **قوله** كرر ذلك لكنه مع تغيير ما حيث ذكر الشفاعة فيما سبق بلفظ القبول متقدمة على العدل وهنا بلفظ النفع متأخرة عنه اشارة الى ان انتفاء اصل الشيء وانتفاء ما يترتب عليه اعطي المتقدم وجودا تقدمه ذكرا واعطي المتأخر وجودا تأخره ذكرا كذا قيل نقلا عن النهر وفيه نوع تعقيد فالاولى انه تفنن في البيان وهو من شعب البلاغة لدى اهل البيان والنفع والقبول متلازمان والشفاعة دفع العذاب مجانا فجمع مع الجزاء مرة والنصرة اخرى للتنبيه على ان اجتماعه مع احد الامرين غير لازم لمخالفته لكل منهما في كون الشفاعة مجانا دونهما **قوله** وايذانا بانه فذلكة القصة قال الطيبي في شرح المشكوة الفذلكة هي التي يأتي بها المحاسب بعد التفصيل ويقول كذا وكذا وهو مصدر مصنوع كالبسملة والحوقلة مأخوذ من قولك فذلك كذا وكذا قوله والمقصود منها بيان فائدة فذلكة القصة واشارة الى مناسبة لفذلكة الحساب فكما ان اجمال الحساب مقصود منه كذلك ما عبر بفذلكة القصة المقصود منها ففيه استعارة بديعة تظهر لمن له سليقة **قوله** كلفه باوامر ونواه كلف معنى ابتلاه لانه ذهب الى ان الابتلاء في اللغة التكليف كما صرح به في قوله والابتلاء في الاصل وهذا ينافي قوله في تفسير قوله تعالى وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم حيث قال واصله الاختبار ومقتضاه كون الاختبار حقيقة له وهنا يدل كلامه على انه مجاز في الاختيار حيث قال لكنه لما استلزم الى قوله ظن ترادفهما فاشار الى ان عدم الترادف حق وان اصل معناه التكليف واستعماله في الاختبار والامتحان مجاز لكونه لازما له بالنسبة الى من يجهل العواقب وهذا مع مخالفته لقوله فيما سلف مخالف لما في كتب

وقيل مستفاد من قوله تعالى واوفوا بعهدي الاية

اللغة قال في القاموس ابتليه اختبرته وقال الجوهري بلاه الله بلاء وابلاه ابلاء حسنا وابتلاه اي
اختبره ونقل عن الراغب ايضا انه قال بلي الثوب بلاء خلق وبلوته اختبرته كاني اخلقته من كثرة
اختباري له وسمي التكليف بلاء لانه شاق ولانه اختبار من الله تعالى وابتلي يتضمن امرين احدهما
تعرف حاله والوقوف على ما يجهل من امره والثاني ظهور جودته ورداءته وربما قصد به الامران
وربما يقصد به احدهما فاذا قيل ابتلاه الله والمراد اظهر جودته ورداءته لا التعرف لانه لا يخفى عليه
خافية انتهى وكلام مجموع هؤلاء الثقات يدل على انه حقيقة في الاختبار مجاز في التكليف عكس
ما جنح اليه المص هنا وموافق لما اختاره في قوله تعالى وفي ذلكم بلاء الآية وبالجملة لا كلام في استعمال
الابتلاء في الاختبار والتكليف والاشتراك خلاف الاصل فالاحسن ان يكون حقيقة في احدهما
مجازا في الاخر والمص اختار كونه حقيقة في التكليف مجازا في الاختبار وصاحب الكشاف اختار عكسه
حيث قال اختبر باوامره ونواه واختبار الله تعالى مجاز عن تمكينه من اختيار احد الامرين ما يريد الله
وما يشتهيه العبد كانه يمتحنه ما يكون منه حتى يجازيه على حسب ذلك وهذا موافق لكلام الجمهور والمص
اعترف في مواضع عديدة بان الابتلاء يراد به معنى الاختبار واختبار الله مجاز على طريق التمثيل في قوله تعالى
ولنبلونكم بشيء من الخوف الآية وفي سورة الملك والقول بان الابتلاء يمكن حمله على التكليف هنا ولا داعي
الى ارتكاب المجاز بخلاف المواضع الاخر فانه لا يمكن حمله على معنى التكليف الذي هو حقيقة فيه فيحتاج الى
ارتكاب المجاز ضعيف فانه يمكن حمله على التكليف في سورة الملك وفي سورة هود مع انه حمل على الاختبار
على طريق الاستعارة التمثيلية قوله ظن ترادفهما اي ترادف التكليف والاختبار والابتلاء والاختبار
حيث فسر الشيخ الزمخشري الابتلاء بالاختبار كتفسير الليث بالاسد وهذا ظن فاسد وقد عرفت ما فيه
وما عليه **قوله** والضمير اي ضمير ربه لابراهيم عليه السلام مع انه مؤخر عنه رتبة فيلزم الاضمار قبل الذكر
ودفعه بانه انما يلزم الاضمار قبل الذكر اذا لم يذكر صاحب الضمير لفظا وذلك جائز لتقدم مرجع الضمير وهو
ابراهيم عليه السلام لفظا وتاخره رتبة والاعتبار بالتاخر رتبة انما يكون اذا لم يذكر مرجع الضمير ذكرا ظاهرا
حتى ان تاخره مرجع الضمير لفظا ورتبة كضرب غلامه زيدا يكون ممتنعا **قوله** لان الشرط اي شرط صحة كونه
الشيء مرجعا احد التقدمين تقدمه لفظا دون رتبة كما [illegible] فيه وتقدمه رتبة دون لفظ كضرب
غلامه زيد واما تقدمه لفظا ورتبة كضرب زيد غلامه فليس بشرط لكنه جار على اصل الكامل وان تقدم
الضمير لفظا ورتبة فلا يجوز كما مر وفي قراءة ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ابراهيم ربه برفع ابراهيم ونصب
ربه فالتقدم لفظا ورتبة **قوله** والكلمات قد يطلق على المعاني مجازا بعلاقة الدالية والمدلولية **قوله**
فلذلك فسر بالخصال الثلثين في قوله التائبون العابدون الاية في سورة براءة وقوله تعالى ان المسلمين
والمسلمات الاية في سورة الاحزاب وقوله قد افلح الى اولئك هم الوارثون ولما كان الايات متعددة هنا
احتاج الى بيان غايتها بخلاف الاولين والمذكور في السورة المذكورة ست وثلاثون خصلة وهي
التوبة والعبادة والحمد والسياحة والركوع والسجود والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وحفظ حدود الله

والصلوة

والصلوة والخشوع وترك اللغو والزكوة وحفظ الفروج وحفظ الامانة وحفظ العهد والمحافظة
على الصلوة والايمان والقنوت والصدقة والصوم وحفظ الفرج وكثرة ذكر الله ومداومة
الصلوة واعطاء السائل والمحروم والتصديق بيوم الدين والاشفاق من العذاب وحفظ الفرج
وحفظ العهد وحفظ الامانة والقيام بالشهادة والمحافظة على الصلوات وانت اذا اسقطت المكرر
حصل منه ثلاثون بين كلام المص وبين بيان الزمخشري نوع مخالفة حيث قال الزمخشري وقيل
ابتلاه من شرائع الاسلام بثلثين سهما عشر في براءة التائبون العابدون وعشر في الاحزاب
ان المسلمين والمسلمات وعشر في المؤمنين وسأل سائل الى قوله والذين هم على صلوتهم يحافظون
والمص لما نظر ان المذكور في السورتين الاخيرتين اربعة عشر ست في المؤمنين وثمان في سأل سائل
واذا اسقطت المكرر وجعل الدائمون على الصلوة هم الحافظين عليها والذين في اموالهم حق معلوم للسائل
والمحروم غير الفاعلين للزكوة لشموله ما يوصل به الاقارب والابعاض ليرجع ما في السورتين الى عشر
لم يتحقق في كل من البراءة والاحزاب عشر لتكرر المؤمنين وان جعل الدائمون ايضا غير الحافظين
او جعل الراعون للامانات اثنين لتحقق في السورتين احد عشر وفي براءة والاحزاب تسعة عشر
فيصير المجموع ثلثين لم يحتج في كل من براءة والاحزاب عشر كما هو مدعاه لم يتعرض لسأل سائل بل
اخذ الثلثين من الثلث لكنه لم يسقط المكرر بل اخذ العشرين من الايتين والعشر من قوله قد افلح
المؤمنون الى اخر ما ذكر حيث اعتبر كلا من الايمان والخشوع في الصلوة والاعراض عن اللغو وفعل
الزكوة وحفظ الفرج عن الحرام وقربان الازواج وقربان المملوكات ورعاية الامانة ورعاية العهد
ومحافظة الصلوة خصلة مستقلة فخصلة الايمان قد تكررت وفي اللباب وقال عكرمة عن ابن عباس
رضي الله تعالى عنهما لم يبتل احد بهذا الدين فاقامه كله الا ابراهيم عليه السلام ابتلاه بثلاثين خصلة
من خصال الاسلام عشر منها في سورة براءة التائبون الى اخرها وعشر في سورة الاحزاب ان المسلمين
والمسلمات الى اخرها وعشر في المؤمنين قد افلح المؤمنون الى قوله عز وجل الوارثون وكذا في التفسير
الكبير لكن لم يذكر عكرمة حيث قال اخرجه الحاكم في مستدركه عن ابن عباس رضي الله عنهما والمص اختار
ذلك بناء على هذه الرواية واما اختاره الزمخشري من ضم سأل سائل فمقتضاه كون الخصال اربعين
وفي اللباب وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اربعون فزادها وعشر في سأل سائل الى قوله تعالى
يحافظون لا كلام في ان الخصال المذكورة في سورة الاحزاب عشرة واما في سورة التوبة فكونها عشرة
بناء على ان الايمان المذكور في قوله وبشر المؤمنين معتبر فيها لكونه اخر الآية والقول الايمان الماخوذ من
قوله ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم الاية ضعيف لانه ليس من آية التائبون وكذا القول
بان الجهاد معدود منها لان التائبون مرفوع على المدح اي هم التائبون والمراد بهم المؤمنون المذكورون
لانه خارج عن اية التائبون ولو كان التائبون خبرا للمبتدأ اذ مقدرات القران كونها من القران
مقالات بين الثقات على انه يحتمل ان يكون مبتدأ خبره محذوف تقديره التائبون من اهل الجنة

وان لم يجاهدوا او خبره ما بعده اى التائبون عن الكفر على الحقيقة هم الجامعون لهذه الخصال كذا
قاله المص هناك واما فى سورة قد افلح فبناء على انه لم يسقط المكرر واعتبر كل واحد من الايمان والخشوع
فى الصلوة والاعراض عن اللغو وفعل الزكوة وحفظ الفرج عن الحرام وقربان الازواج وقربان المملوكات
ورعاية الامانة ورعاية العهد ومحافظة الصلوة خصلة مستقلة وتكرر خصلة الايمان لكونه موقوفا
عليه على انه فى الحقيقة ليس بمكرر لان المذكور الامر بتبشير المؤمنين فى البراءة واخبار الفلاح فى
المؤمنون وفى الاحزاب باعداد الله لهم مغفرة واجرا عظيما وبهذا الاعتبار لم يتمحض فى التكرار ثم
المراد بالتوبة المعدودة من الخصال التوبة عن الذلات وما ذكره المص فى تفسير الاية المذكورة من قوله
اى التائبون عن الكفر فهو بالنسبة الى حال المؤمنين وكذا المراد بالصلوة والصوم والزكوة ما شرع له
فى شرعه لا ما شرع فى هذه الامة والقول بانه يجوز توافق الشرعين فى تلك الفروع غير ظاهر اذ الظاهر
ان صوم رمضان مختص بهذه الامة وان قيل بعدم اختصاصه والصلوة العشاء الاخيرة مختصة
بهذه الامة على ما ورد فى الحديث والاسلم ان يقال ان الخصال التى كلف بها ابراهيم عليه السلام نوع
ما ذكرت فى هذه الايات الثلثة لا خصوصها فى الجميع وان صح الخصوص فى بعضها **قوله** فكما فسرت اى الكلمات
بها اى بالمعانى فى قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات وان لم يتعرض لهذا التفسير هناك **قوله** وبالعشر
التى هى خمس فى الرأس شعر الرأس فى الجانبين وقص الشارب والسواك والمضمضة والاستنشاق
وخمس فى غيرها الختان وحلق العانة وتعليم الاظفار ونتف الابط والاستنجاء وفى التيسير انها كانت
فرضا عليه كذا قيل وبهذا يظهر وجه كونه مكلفا بها لكن كون جميع الامور المكلف بها فرضا محل تأمل كيف لا
والمندوب من الاحكام الشرعية وكذا المباح ويؤيد ذلك ان الخصال المذكورة فى الايات الثلث ليس
جميعها فرضا مثل كثرة ذكر الله تعالى واعطاء السائل والمحروم وتفسير الكلمات بالعشر لا يلائم قول المص
كلفه باوامره ونواه اذ ليس فى العشر منهيات الا ان يقال ان هذا القول بناء على ان المراد بالكلمات الخصال
الثلثون فان قيل وفى الارشاد وقال طاوس عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما اى عشر خصال كانت
فرضا فى شرعه ومن سنة فى شرعنا خمس فى الرأس الخ فما وجه الاشكال قلنا هذه الرواية خبر آحاد
فلا يفيد اليقين فالاولى الاطلاق وعدم التقييد بالفرضية ولعل لهذا قال المص وبالعشر التى هى
من سنته اى من طريقته التى سنها واحدثها وفى الخبر ان ابراهيم عليه السلام اول من قص الشارب
واول من اختتن واول من قلم الاظفار نقل بعض المحشيين عن المغنى حيث قال روى عن رسول الله
عليه السلام انه قال عشر ما عليهن ابوكم ابراهيم عليه السلام خمس فى الرأس وخمس فى الجسد اما التى
فى الرأس فالسواك والمضمضة والاستنشاق وفرق الرأس وقص الشارب واما التى فى الجسد
فحلق العانة والاستنجاء ونتف الابط وقص الاظفار والختان وذكر مكان فرق الراس عفاء اللحى وذكر
مكان حلق العانة الاستحداد وهو حلق العانة وهى كانت له فرضا ولنا سنة **قوله** وبمناسك الحج عطف
على قوله وبالعشر اى فسرت الكلمات بمناسك الحج كالطواف والسعى والرمى والاحرام والتعريف اى الوقوف

فى عرفات وغيرها روى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وانت خبير بانه لا نهى فيه على هذه الرواية
الا ان يعم قوله وغيرها الى المنهيات وكون المناسك كلها فرضا عليه لم يتبين والظاهر التعميم كما فى شرعنا
قوله وبالكوكب الخ اى فسرت الكلمات بالكوكب المشار اليه فى قوله تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا
اخرجه ابن جرير وابن ابى حاتم عن البصرى قيل هذا الكوكب زهرة او المشترى وعدم التعيين هو
المختار لعدم القاطع كما لم يعين فى الاية الكريمة لعدم توقف ما هو المقصود عليه والقمرين الشمس
والقمر تغليبا المنصوص عليه فى قوله تعالى فلما رأى القمر بازغا الاية وفى قوله تعالى فلما رأى الشمس بازغة
الاية فعلى هذا يكون المراد بالابتلاء الاختبار مجازا عنده كما سيجئ والظاهر انه على هذا الوجه يكون الابتلاء
قبل النبوة وهو الانسب لظاهر الاية فانه تعالى جعل القيام بتلك الكلمات سببا لجعله اماما واما ذبح
الولد والهجرة والنار فكل ذلك كان بعد النبوة كما قيل قال المص فى سورة الانبياء كان اى ابراهيم عليه السلام
اذ ذاك اذ خلوصه عن نار نمرود ابن ستة عشر سنة وكذا فى الكشاف والهجرة كان بعد نجاته من النار والقول
المذكور انما يتم اذا قيل انه كان نبيا قبل اربعين فعلى هذا يجوز ان يكون الابتلاء بالكوكب والقمرين بعد
النبوة فالاسلم الاحسن عدم التعرض لكون هذا الابتلاء قبل النبوة او بعدها لما مر من عدم القاطع
مع عدم تعلق الغرض بتعيينه قبل النبوة او بعدها واما الختان فاكثر الرواية انه ختن نفسه بالقدوم
وكان عمره مائة وعشرين فلا جزم انه بعد النبوة والمراد بالنار نار نمرود بيانه فى سورة الانبياء
وبتحير منه الاصدق **قوله** والهجرة روى انه هاجر من كونى بفتح الكاف وسكون الواو سواد الكوفة
اى من قرى الكوفة مع لوط ابن اخته او ابن اخيه او عمه على اختلاف فيه وامرأته سارة ابنة عمه
الى حران ثم منها الى الشام فنزل فلسطين ولوطا نزل سدوم كذا قاله فى سورة العنكبوت وفى سورة
الانبياء قال ولوطا نزل بالمؤتفكة وبينهما مسيرة يوم وليلة **قوله** على انه عامله معاملة المختبر متعلق
بقوله وبالكوكب يريد ان الابتلاء لا يكون بمعنى التكليف بل بمعنى الاختبار ولا ريب فى ان اختبار الله تعالى
عبده لا يكون بطريق الحقيقة لان الاختبار والامتحان حقيقة انما يصح فيمن خفى عليه العواقب بل هو
استعارة على طريق التمثيل شبه الهيئة المنتزعة من العبد والمصيبة النازلة به وايقاع الله تعالى تلك
المصيبة به بالهيئة المأخوذة من الشخص وما فعله بالشخص الاخر من المحنة فاستعمل اللفظ المركب الموضوع
للهيئة المشبه بها فى الهيئة المشبهة ووجه الشبه معرفة صبر من ابتلى به معرفة المختبر فى المشبه به ومعرفة
الغير فى المشبه هذا على ما اختاره المص واما على ما اختاره الشيخ الزمخشرى فتقريرها هكذا شبه الهيئة المنتزعة
من الامور العديدة من العبد وتمكين الله تعالى اياه من الامرين الطاعة والمعصية اى تمكينه من اختيار
احد الامرين بخلق قدرة صالحة لهما غير مختصة باحد طرفين حين اراد العبد فعلا قبل ان يرتب عليه شيئا
هو من مباديه العادية بهيئة اخرى مأخوذة من امور شتى وهى المولى وعبده وامره بشئ او نهيه عنه
ليعرف حاله من الاطاعة او المخالفة فيتمكنه بما يليق حاله فذكر اللفظ المركب الدال على الهيئة المشبه بها
واريد الهيئة المشبهة ووجه الشبه ايضا هيئة وهى تعرف حال المختبر بين معرفة المختبر بالنسبة الى العبد

فما وقع فى بعض نسخ هذا الكتاب والكشاف بصيغة جمع الكواكب فبناء على ان اللام للجنس فيبطل معنى الجمعية وحملها على التعظيم بعيد وان كان له وجه فى الجملة او للاشارة الى تعدد الكوكب منه

القدوم اسم موضع وقيل المراد آلة معرفة منه

و معرفة المخلوق بالنظر الى الخالق و قد يكون الاختبار بالمنحة و المحنة و غير ذلك من التكليف مثلا فبين الاستعارة في كل موضع بما يليق به و ما ذكرنا في صورة التكليف و المحنة مختص به **قوله** و بما تضمنته الايات اى و فسرت الكلمات بما نطق به الايات التى بعدها من الامامة و تطهير البيت و رفع قواعده و الاسلام و الابتلاء ح بمعنى التكليف ايضا و لهذا قدم قوله على انه عامله على هذا الوجه لان الابتلاء ح حقيقة على ما اختاره المص لان قوله ان طهرا بيتى الاية امر و قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما بمعنى استقم في الامامة و اعدل في الحكومة و قوله اذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت الا بمعنى اذكر الحادث وقت امرنا ابراهيم برفع القواعد **قوله** و قرئ ابراهيم برفع ابراهيم ربه بالنصب قراءة ابو حنيفة و هى قراءة ابن عباس رضى الله تعالى عنهما على معنى انه اى ابراهيم دعا ربه و الاختبار و ان صح من العبد لكن لا يصح تعليقه بالرب العزة تعالى و لذا حمل على المجاز المرسل و الاختبار لا يخلو عن الطلب غالبا و الدعاء هو طلب الادنى من الاعلى و هذا القدر كاف في المصير الى المجاز و الكلمات يراد بها الالفاظ و الى هذا اشار بقوله مثل ارنى كيف تحيى الموتى و مثل اجعل هذا البلد آمنا قوله ليرى اى ليعرف ابراهيم عليه السلام هل يجيبه ام لا قيل متعلق بدعا و اشارة الى ان الاختبار حينئذ على الحقيقة لصحته من العبد و لا حاجة الى حمله على المجاز كما يشعر به عبارة الكشاف و هنا عجب لان الدعاء لا يطلق عليه الاختبار و الامتحان اذ التضرع و التذلل الذى هو معتبر في الدعاء ينافى الابتلاء فان الغرض منه اللوم و المؤاخذة حين ظهور خلاف ما يتوقع منه او المدح و الثناء و الاجر و الاعطاء اذا ظهر ما هو المرجو و المطلوب و لا شك استحالة هنا و ايضا الغرض من الدعاء حصول المدعو له و اجابة المطلوب و قوله ليرى هل يجيبه لمجرد التنبيه على سر تعبير الدعاء بالابتلاء و مع ذلك تركه اولى من ذكره الا يرى ان قوله تعالى قال او لم تؤمن قال بلى و لكن ليطمئن قلبى يدل على ان غرض الدعاء ذلك لا ما ذكره المص و ابراهيم اسم اعجمى قال السهيلى كثيرا ما يقع الاتفاق او التقارب بين السريانى و العربى الا يرى ان ابراهيم تفسيره اب راحم لرحمته بالاطفال و لذلك جعل هو و زوجته كافلين لاطفال المؤمنين الذين يموتون صغارا الى يوم القيمة على ما روى البخارى في حديث الرؤيا الطويل ان النبى عليه السلام رأى ابراهيم في الروضة و حوله اولاد الناس و وقع في بعض النسخ و قرأ ابن عامر ابراهام بالالف جميع ما في هذه السورة و في النساء ثلثة احرف اى ثلثة مواضع و هى الاخيرة اى ثلثة مواضع من اخر النساء و في الانعام الحرف الاخير اى في موضع واحد من اخر الانعام و في التوبة الحرفان الاخيران في موضعين في اخر براءة و في ابراهيم اى في سورة ابراهيم حرف اى في موضع من الاول و في النحل حرفان اى في موضعين من اول النحل و في مريم ثلثة احرف اى ثلثة مواضع من اول سورة مريم و في العنكبوت ثلثة الحرف الاخير من اخر العنكبوت و في حم عسق حرف و في الذاريات حرف و في النجم حرف الظاهر اى موضع واحد من اخر السور الثلثة مثل اخر العنكبوت و في الحديد الحرف الواحد و في الممتحنة الحرف اى الموضع الاول من سورة الممتحنة فذلك ثلثة و ثلثون حرفا اى موضعا خمسة عشر

وفى اكثر النسخ لم يوجد بيان هذه القراءة و لم يتعرض لبيانها احد من ارباب الحواشى و لكونها موجودة فى النسخة التى عوضنا لحلها على ما ثبت فى كتب القراءة المكملة

وهى قوله ملة ابراهيم الاية و اوحينا الى ابراهيم الاية و اتخذ الله ابراهيم حنيفا الاية

وهى قوله تعالى ملة ابراهيم حنيفا و ما كان استغفار ابراهيم لابيه الاية و ان ابراهيم لاواه حليم

و اذ قال ابراهيم رب اجعل الاية

ان ابراهيم كان امة الاية

في سورة البقرة

فى سورة البقرة و ثمانية عشر فى السور المذكورات كذا فى اللباب و مقتضى كلام المص **قوله** فاتمهن كما فسر الاتمام بتكميل الحقوق اذ اتمام الكلمات لا يكون الا به و استشهد له بقوله تعالى و ابراهيم الذى وفى اى اتم ما التزمه او امر به او بالغ فى الوفاء بما عاهد الله كذا قاله هناك **قوله** و فى القراءة الاخيرة و هى قراءة ابراهيم ربه برفع ابراهيم و نصب الرب الضمير اى الضمير المستكن فى اتمهن لربه و المعنى ح اعطاه ربه جميع ما دعاه فالاتمام معنى عام يتنوع بالاضافات ففى كل احتمال ردعى ما يناسب له قوله فاتمهن كما ظاهره لا يلايم كون المراد بالكلمات الكوكب و القمرين الا ان يقال و قام بهن اشارة الى ذلك و الفاء سببية و هى واضحة ح تفسير الكلمات بالتكاليف و اما على تفسيرها بالكواكب و القمرين و تفسيرها بذبح الولد فواضح ايضا لكن سببية اتمام الكلمات للامامة باعتبار عموم الامامة للناس جميعا كما اشار اليه المص بقوله و امامة عامة مؤيدة ثم قيل انما وقع هذا الابتلاء قبل النبوة و هو الظاهر و قيل بعدها لانه يقتضى سابقة الوحى و اجيب بان مطلق الوحى لا يستلزم البعثة الى الخلق لاحتمال انه تعالى اوحى اليه على لسان جبريل عليه السلام بهذه التكاليف فلما تم ذلك جعله نبيا مبعوثا الى الخلق و انت خبير بان معنى الابتلاء على ما مر من الوجوه الكثيرة قبل النبوة فى بعض الوجوه و بعدها فى بعضها فالقول بانه قبل النبوة او بعدها على اطلاقه لا يساعده النقل بل العقل ايضا و قد اشرنا اليه سابقا كيف لا و قد وقع امر الكوكب فى حال صغره فالقول بانه وقع بعد النبوة بعيد جدا الا ان يقال انه كان نبيا ح و لا يخفى ضعفه و قصة النار وقعت و كان عليه السلام ابن ستة عشر سنة كما صرح به الشيخان و غيرهما فى سورة الانبياء فعده بعد النبوة كما فى اللباب و من تبعه حيث قال و اما ذبح الولد و المعجزة و النار و كذا الختان فكل ذلك بعد النبوة ضعيف او بناء على النبوة ح و بالجملة السكوت عنه حسن و كون قوله فاتمهن سبب عن الابتلاء و الامامة ايضا كذلك قدم وجهه على الوجهين الاخيرين **قوله** استيناف اى جملة مستانفة بيانية ان اضمرت ناصب اذ فى قوله و اذ ابتلى اى و اذكر الحادث وقت ابتلاء ابراهيم بكلمات فاتمهن بعد فينوجه استفسار بان يقال فماذا قال له ربه حين اتمهن باى معنى اريد من الكلمات فاجيب بذلك و لكون المقام مقام الجواب اكد بمؤكدات جعل الجملة اسمية و ايراد كلمة ان و تقديم المسند اليه على الخبر المشتق المفيد للتقوية دائما و للتخصيص غالبا كما هو المناسب لهذا المقام فح يكون الجملة معطوفة على قوله يا بنى اسرائيل عطف القصة على القصة و الجامع الاتحاد فى المقصد فانه شرط فى عطف القصة لا الاتحاد فى المسند اليه و المسند فان الغرض من كل منهما تحريضهم على قبول دين الاسلام اما فى الاول فبتذكير النعمة و الحث على اداء شكرها باتباع الحق و تخويفهم الساعة المؤدى الى قبول الحق و تركيب التعصب مع المحق و اما فى الثانى فلانه اذا علم من حاله عليه السلام انه نال الامامة العامة بانقياد حكمه تعالى و انه لم يستجب دعائه فى حق الظالمين كان ذلك داعيا الى اتباع من كان مبعوثا من ذريته و اتبع ملته فان قوله تعالى و اذ ابتلى ابراهيم مسوق لبيان ان هدى الله هو الهدى بيان

ذكر الحادث بعد ذكر التنبيه على ... و لا حاجة الى تقدير

ان ما عليه النبي عليه السلام من التوحيد والاسلام الذي هو ملة ابراهيم عليه السلام وان ما عليه
اهل الكتاب من اهواء فاسدة ودعاوى زايغة وان دعواهم بانهم على ملة ابراهيم افك جسيم
وافتراء عظيم بتوضيح ما اسسه عليه السلام من بنيان براهين التوحيد وابطال الشرك والالحاد
بقول سديد وفعل رشيد واما عطفه على اذكروا وخوطب به بنو اسرائيل ليتاملوا فيما يحكى من
المفاخر والمآثر فيقتدوا بهم فخلاف الظاهر اذ المعنى ح يا بني اسرائيل اذكروا الحادث وقت ابتلاء
ابراهيم عليه السلام ولا يخفى سخافته فان تخصيص الخطاب باهل الكتاب لم يعهد في مثله قوله او بيان
لقوله واذ ابتلى لازالة ما فيه من الخفاء اذ لم يعلم بعد ما هو المراد من الكلمات على هذا التقدير فيكون الكلمات
ما ذكره وهذا هو الاحتمال الاخير من الاحتمالات المذكورة في تفسير الكلمات فعلم منه ان كون هذا القول
استينافا على احتمالات سوى الاحتمال الاخير والاعتناء بهذا البيان لم يذكر هذا القيد ولكونه كمال
الاتصال بينهما اختير الفصل قوله من الامامة قد عرفت انه في معنى الامر فالابتلاء ح بمعنى التكليف
وقد اوضحناه آنفا قوله وان نصبه اي لفظ اذ بقال نصبا على الظرفية اذ المختار عنده ان اذ واذا لا
يخرجان عن الظرفية فالمجموع اي مجموع واذ ابتلى ابراهيم مع عامل اذ وهو قال جملة اي جملة قال اذ الواو
داخلة على قال ظرفية لا شرطية اذ لا يصح معطوفة على ما قبلها عطف القصة على القصة المفهومة
من قوله يا بني اسرائيل وقد سلف تحقيقه قوله وجاعل من جعل الذي له مفعولان والمفعول الاول
كاف الخطاب والثاني اماما فيكون بمعنى التصيير وللناس متعلق بجاعلك اي لاجل الناس ومنفعته
او بمحذوف وقع حالا من اماما اذ لو تاخر لكان صفة واللام فيه للاستغراق الحقيقي التحقيقي وهو الملايم
لقوله وامامته عامة مؤبدة او العرفي ولا يبعد ان يكون جاعل من جعل الذي بمعنى خلق وعلى كلا
التقديرين عمل لانه بمعنى الاستقبال او الاستمرار ومعتمد على مسند اليه كذا قال في تفسير قوله تعالى
اني جاعل في الارض خليفة الاية ويكون اماما على الوجه الاخير حالا مقدرة وجاعلا اما مجاز باعتبار ما كان
او ما يكون قوله والامام اسم لمن اي هو اسم من الاسماء المشبهة بالصفات وليس بصفة قوله لمن
يؤتم به اشارة الى ذلك وتحقيق الفرق بين الاسم المشبه بالصفات والصفة قد مر في اوائل سورة
الفاتحة في حل لفظ الفاتحة قوله وامامته عامة اي لمن بعده مؤبدة غير زائلة ببقاء امامة اولاده
الذين هم ابعاضه على التناوب واليه اشار بقوله اذ لم يبعث بعده قوله مامورا باتباعه اي
مامورون باتباعه في العقائد وفي الفروع التي لا تحتمل النسخ وهذا عام لكل نبي بعده حتى لنبينا عليه السلام
فان شريعته عليه السلام وان نسخت شريعة من قبله لكنها توافق شريعته في اصول الدين وبعض
الفروع وكذا الكلام في شريعة موسى عليه السلام واكثر الانبياء عليهم السلام بعده مامورون باتباعه
وعاملون بالصحف التي نزلت على ابراهيم عليه السلام قال المص في سورة مريم في تفسير قوله تعالى واذكر
في الكتاب اسمعيل الاية يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم
كانوا على شريعته عليه السلام بقي الكلام ان بقاء امامته ببقاء امامة اولاده بل هو حقيقة ام مجاز

والظاهر

521

والظاهر هو الثاني قال استيناف كانه قيل فماذا قال ابراهيم عليه السلام عنده فقيل قال ولذا ترك
العطف قوله عطف على الكاف ومن تبعيضية متعلقة بجاعل اي وجاعل بعض ذريتي اشارة
اليه كما تقول وزيدا في جواب ساكرمك وفي هذا التمثيل اشارة الى ان هذا مثل العطف التلقين في
الرجاء من الله تعالى ان يلحقه بما يعطفه على كلامه اذ قيل في تحقيق عطف التلقين ان من يأتي
بهذا العطف يرجو من المخاطب ان يتكلم بما يعطف على كلامه كانه تتمة لذلك الكلام فاذا وقع من
المخاطب موقع قبول كان المخاطب كانه القائل بذلك وما وقع في القران من مثل هذا لا يقال انه عطف
التلقين لانه نوع اساءة الادب بل يقال انه كعطف التلقين ولا محذور في التشبيه تفهيما للسامعين
بما يكون معروفا عند المحققين ولما كان فيه مبالغة اذ قد عرفت انه جعل من تتمة كلام المتكلم رجاء
كانه متحقق قبل المعطوف عليه جعل نفسه كالنائب من المتكلم لم يذهب الى انه متعلق بمحذوف اي
واجعل فريقا من ذريتي اماما لكونه احترازا عن صورة الامر فان اكثر الدعاء بصيغة الامر فكيف
يحترز عنه بل لانتفاء المبالغة المعتبرة في البلاغة ولو ذهب اليه وقال انه متعلق بمحذوف اي واجعل
فريقا تضرعا وسؤالا كسائر الادعية لكان حسنا لكن ما اختاره احسن ونقل عن المص في الحواشي
انه كعطف التلقين وعنه في قوله ومن كفر فامتعه انه عطف تلقين وقال راعيت الادب في الاول
تفاديا عن جعله تعالى ملقنا انتهى واما القول بانه كيف يكون المعطوف مقول قائل آخر فجوابه ما م
من انه جعل المعطوف من تتمة كلام المتكلم رجاء بالحاقه بكلامه وجعل نفسه نائبا عنه ثم ذكروا ان
التلقين ورد بالواو وغيرها من الحروف وانه وقع في الاستثناء كما في الحديث ان الله حرم شجرة الحرم قالوا الا
الاذخر يا رسول الله ذكره الكرماني في شرح البخاري كما قيل وقال انه استثناء تلقين ولما ثبت وروده في الشرع
واستحسنه الدراية لتحصيل البلاغة لا وجه لمنع بعضهم بانه لزم منه ان من قال امراتي فقال آخر طالق يقع
الطلاق ولا قائل به فان مثل هذا لا يجري فيه النيابة وقد عرفت ان هذا تكلم نيابة من قبل المتكلم الاول
وهذا صريح في ان جواز هذا فيما يصح به النيابة على انه في العطف والاستثناء لا مطلقا واما الاشكال بانه
فيه نظر لان الجار والمجرور لا يصلح مضافا اليه فكيف يعطف عليه وان العطف على الضمير كيف يصح بدون
اعادة الجار فجوابه ان الاضافة اللفظية في تقدير الانفصال ومن ذريتي في معنى وبعض ذريتي
فكانه قال وجاعل بعض ذريتي وهو صحيح قوله ومن ذريتي في معنى وبعض ذريتي فيه احتمالان الاول
تسليم كون من حرف جر وتاويله بالاسم ميلا الى المعنى والثاني منع ذلك بجعل من اسما كما حقق ذلك
في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول الاية وكون من بمعنى البعض اسما ما صرح به النحرير التفتازاني
وهو صاحب الاشكال مع دفعه حتى قال بعض المحشين على شرح العقايد ان كون من بمعنى البعض
اسما اخرجه المحقق التفتازاني من القوة الى الفعل قوله والذرية نسل الرجل هذا تعريف لفظي يجوز
فيه التعاكس وعن هذا قال في سورة السجدة في قوله تعالى ثم جعل نسله ذرية عرف النسل هناك بالذرية
وهنا عرفها بالنسل فلا دور ومحال وسميت الذرية نسلا لانها تنسل به اي تنفصل وتخصيص

قال المص في تفسير قوله تعالى وما انا عليكم بحفيظ وهذا الكلام ورد على لسان الرسول عليه السلام فكيف يكون المعطوف مقول قائل آخر بعد ورود هذا البيان من الله الملك المنان

الرجل بالذكر لان النسب للاباء كما اشير اليه فی قوله تعالی وعلی المولود له رزقهن الاية لكن قوله فی سورة
الانعام فی تفسير قوله تعالی وذكريا ويحيی وعيسی هو عيسی بن مريم وفی ذكره دليل علی ان الذرية
يتناول اولاد البنت فالذرية للرجل والنساء فاكتفی بالرجل لاصالته فی النسب **قوله** فعلية من
الذر اصلها ذريرة او فعولة فاصلها ذرورة قلبت الراء الثانية ای فی الصورتين ياء كما فی تقضت
اصله تقضضت فقلبت الضاد الثانية ياء وكذا تقطی البازی اصله تقضض فاستثقلوا ثلث ضادات
فابدلوا من احديهن ياء وخصت الاخيرة بالابدال لان الثقل انما نشأ منها وانما خصت الياء لان الاصل
فی الابدال حروف العلة لكثرة دورها والواو ثقيل بالنسبة الی الالف والياء وكذا الكلام فی ذرية اذ ثلث
رأت ثقيلة فابدل الراء الثالثة ياء ولم يبدل الفالان ماقبل المبدل منه قد يكون مكسورا وقد يكون
مضموما كما فی مانحن فيه فلا يصلح الالف للابدال **قوله** من الذر بمعنی التفريق وجه المناسبة انها حين
اخراجها من صلب ادم كان مثل الذر **قوله** او فعولة فاصلها ذروؤة او فعيلة فاصلها ذريئة قلبت
همزتها ای فی الصورتين ياء من الذرء بمعنی الخلق وجه المناسبة ظاهر قيل اصلها الاولاد الصغار
ثم عمت الكبار والصغار الواحد وغيره قال المص فی سورة آل عمران الذرية الولد يقع علی الواحد
والجمع وقيل انها تشتمل الاباء لقوله تعالی انا حملنا ذريتهم فی الفلك يعنی نوحا وابناءه ولا يخفی
بعده لان المراد بالفلك ليس فلك نوح بل الفلك مطلقا ولو سلم ان المراد فلك نوح وحمل الله تعالی
ذرياتهم فيها انه حمل فيها اباءهم الاقدمين وفی اصلابهم ذرياتهم وتخصيص الذرية لانه ابلغ فی
الامتنان وادخل فی التعجب مع الايجاز كذا قاله المص هناك ولك ان تقول الكلام محمول علی التغليب
لكثرة الذرية **قوله** اجابة الی ملتمسه الاولی اجابة الی مسؤله لان العطف كعطف التلقين يقتضی
السؤال والطلب بالحاق المعطوف الی جنس المعطوف عليه فلا يقتضی هذا كون تقديره ومن ذريتی
اجعل بعض ذريتی اماما **قوله** وتنبيه علی انه قد يكون من ذريته ظلمة وقد اشعر كلامه عليه السلام
ايضا بذلك حيث قال وبعض ذريتی ولم يقل وذريتی كما يشير اليه المص فی قوله ومن ذريتنا امة
مسلمة لك الاية وجه التنبيه انه لما قال تعالی لاينال عهدی الظالمين فی مقام الاجابة علم ان المراد
بالظالمين الظالمون من ذريته بقرينة كون هذا اجابة او العام لهم ولغيرهم والا فيختل الارتباط وانهم
ای الذرية الظلمة لاينالون الامامة بل الذرية الصالحون منهم ينالون علی سبيل التناوب اذ نفی الامامة
عن الظالمين يفيد نيال المطيعين من ذريته الامامة اذ الكلام مسوق له ومثل هذا لا يكون من مفهوم
المخالفة حتی يقال انه مذهب المص ولا يتم علی مذهب المنكرين للمفهوم **قوله** لانها ای الامامة امانة
من الله تعالی اشار بذلك الی ان العهد بمعنی الامانة وسمی الامانة عهدا لانها ما يتعهد ويحفظ ولا
والظالم لايصلح لها لان المراد بالامامة النبوة لا الخلافة فقط قوله وفيه دليل علی عصمة الانبياء اشارة
اليه وقال الفاضل الخيالی فی بحث الخلافة وقد يقال المراد بالامام ههنا ای فی قوله عليه السلام من مات
ولم يعرف زمان امامه مات ميتة جاهلية هو النبی عليه السلام قال الله تعالی لابراهيم انی جاعلك للناس

ای الالتماس الطلب من المساوی وفی
المطول والالتماس كقولك لمن يساويك
رتبة افعل بدون الاستعلاء وبدون
التضرع ايضا ولكن الالتماس فی العرف
انما يقال للطلب علی سبيل نوع من
التضرع لا الی حد الدعاء انتهی
ومعنی العرف لالتماس ايضا
لايناسب هنا
منه

اماما الآية فاحتجاج البعض بقوله تعالی لاينال عهدی الظالمين علی اشتراط ان يكون الامام ای
الخليفة معصوما ضعيف جدا الا ان يقال ان الاحتجاج المذكور علی رأی بعض المفسرين ثم تكلموا
فی اشتراط عصمة الامام غير النبی عليه السلام فقال النحرير التفتازانی العصمة ليست بشرط ابتداء
فبقاء اولی وعلی هذا لاينعزل الامام بالفسق والجور وقال مولانا الخيالی يرد عليه انه ان اريد
بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب انه لايشترط عدم الفسق وان اريد عدم
الفسق فعدم اشتراط ابتداء ممنوع قالوا يشترط العدالة فی الامامة لان الفاسق لايصلح
لامر الدنيا فيضيع الحقوق ولا يوثق لنواهيه ايضا وهذا التفصيل هو احسن الاقاويل قيل ولا
فرق عند ابی حنيفة بين والخليفة فی ان شرط كل واحد منهما العدالة وان الفاسق لايكون خليفة
ولا حاكما ومذهبه فيه معروف وما نقل عنه من خلافه كذب عليه وادخل فيها الافتاء والشهادة و
ورواية الحديث والتدريس لانهم غير مؤتمنين علی الاحكام قال ومن نصب نفسه فی هذا المنصب
وهو فاسق لم يلزم الناس اتباعه ولا طاعته وهو يدل علی ان الفاسق لايكون حاكما واحكامه
لاتنفذ اذا ولی وانه لايقدم للصلوة لكن لو قدم واقتدی صح وتمام التفصيل فی المواقف وشرحه
قوله وفيه دليل علی عصمة الانبياء عليهم السلام عن الكبائر فی العصمة عندنا ان لايخلق الله تعالی
فی العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره والمحققون من اهل الكلام قالوا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام
مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول علی ترك
الاولی او كونه قبل البعثة ففهم منه انه لا دليل علی امتناع صدور الكبيرة عنهم قبل البعثة وقد صرح به
النحرير فی شرح العقائد حيث قال واما قبله ای قبل الوحی فلا دليل علی امتناع صدور الكبيرة ثم قال
والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة علی الخسة واما مدلول الآية
ان الظالم ما دام ظالما لاينال الامامة والظالم ما ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة
والاصلاح فغير المعصوم لايلزم ان يكون ظالما اذ يجوز ان يتوب فلا يكون ظالما مع كونه غير معصوم
فعلم منه جواب قوله ان الفاسق لايصلح للامامة فما ذكره المص فلعله رواية عن الشافعی او مراده
من الكبائر ما يوجب النفرة او الكذب وبالجملة ظاهر ما ذكره المص مخالف لما ذكر فی كتب الكلام كالمواقف
وشرحه والعجب من صاحب الارشاد انه قال وفيه دليل علی عصمة الانبياء عليهم السلام من الكبائر
علی الاطلاق ثم قيل وجه الدلالة ان مرتكب الكبيرة ظالم والظالم لايصلح للامامة فان اريد بها النبوة
دلت علی المطلوب بالعبارة وان اريد بها ما دونها دلت عليه بالدلالة انتهی قوله والظالم لايصلح
ان اراد به ان الظالم لايصلح للامامة ما دام ظالما فلا تقريب وان اريد ان الظالم لايصلح لها ولو
بعد التوبة فهو وهم والمستند ما ذكرناه آنفا والحق ان معنی الاية ان الظالم لايصلح للامامة لكونه
ظالما وهذا لا يكون الا بترك التوبة واما بعد التوبة فلا يبقی ظالما واما التعميم الی ما دون النبوة فلا
يكون شرحا لكلام المص فانه خص الامام بالنبی كما هو رأی اكثر المفسرين واما عند بعضهم فهو عام

الامامة هی خلافة الرسول عليه السلام
فی اقامة الدين وحفظ حوزة الملة
بحيث يجب اتباعه علی كافة الانام
كذا فی المواقف
منه

اشار الی ان القضية عرفية
وعامة او مشروطة عامة
منه

للنبي وغيره قوله اذ كلما نالك اذ النيل هو اللحوق وانما اوثر النيل على الجعل ونحوه للايماء الى ان امامة
الانبياء من ذريته عليه السلام كاسمعيل واسحق ويعقوب ويوسف وغيرهم ليست بجعل مستقل
بل هي حاصلة في ضمن امامة ابراهيم عليه السلام ينال كل منهم اياها في وقت قدرة الله تعالى كذا قيل
وفيه ما فيه لانه امامة نبينا عليه السلام وكذا امامة موسى عليه السلام بجعل مستقل وما ذكره ليس
بمعتبر في النيل قال تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون الاية بل التعبير به للاشارة الى انه منصب
عظيم واستعمال النيل في الامور الشريفة اكثر قوله اى الكعبة غلب عليها اى ان البيت من
الاعلام الغالبة للكعبة كما نقل عن الرضي وهو كل اسم جنس عرف بلام العهد او الاضافة واستعمل
الواحد منهم بحيث اختص به وفهم منه بلا تقدم ذكر حقيقي او حكمي وقد يكون تغليبا حقيقيا وقد يكون
تقديريا ففهم غير الكعبة منه يتوقف على ذكر حقيقي او حكمي ولكونه علما مع اللام لا يفارقه اللام وكذا
الاضافة ولو جعل التعريف للعهد لصح ففي اختيار اعتبار العلمية دون كون اللام للعهد مع انه يحتمله
اشعار بان اللفظ المستعمل في شيء اذا دار بين الاستعمال للغلبة او التعريف العهدي فالسابق
العلمية لان الاحضار بالعلم ابلغ من الاحضار بالتعريف قوله كالنجم على الثريا اشار به الى ما مر من ان
البيت مع اللام علم قوله مرجعا اشار الى ان مثابة كالمثاب اسم مكان من ثاب يثوب اى رجع
يرجع والتاء فيه للمبالغة لا للتانيث كعلامة ونسابة واصله مثوبة فاعل فصار مثابة وانما قيل
مثابة لكونه مرجعا يرجع اليه اعيان الزوار اى يرجع اليه الزوار بعد ما خرجوا عنه بانفسهم فالرجوع
حينئذ على الحقيقة فالاعيان جمع عين بمعنى النفس والذات او امثالهم اى وان لم يتحقق
الرجوع من الزوار بانفسهم فلا جرم ان يوجد الرجوع من امثال الزوار فالرجوع متحقق
قطعا لكن الرجوع في الاول حقيقي كما عرفت وفي الثاني مجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
في يثوب اليه وهو جائز عند الشافعي وهو مذهب المص وفي كلام الائمة الحنفية يجتنب عموم المجاز
وتعريف الناس للاستغراق العرفي والمراد الزوار ويجوز حمله على العهد مع تكلف وحمله على الجنس مرادا به
الفرد الكامل كما حقق ذلك في قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا كما امن الناس الآية ثم قيل ان في نسبة
الثوب الى الامثال لا بد فيها من اعتبار قيد الحيثية اى من حيث انهم امثالهم وعلى صفتهم وهو
انهم وفد الله وزوار بيته ولا ريب في ان الامثال يشعر بذلك فلا تكلف فيه وانما جعل زيارة غير
الحاج رجوعا مجازا لاتصاله به دينا وقد يتصل به نسبا ايضا فيكون المجاز لادنى ملابسة نظير قوله تعالى
واذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم الاية قال المص هناك وانما جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه لا
لاتصاله به نسبا او دينا فجعل زيارة غير الحاج زيادة الحاج للاتصال المذكور واطلق عليه الرجوع
والعود كانه عاد اليه بعد ما تفرق عنه قوله او موضع ثواب يثابون اى الناس ويعطون اجرهم
بغير حساب بحج فرض او نفل واعتمار اى عمرة لا تكلف لعدم اعتبار الرجوع فيه اخره مع سلامته
عن التكلف لان الاهم بيان ان البيت العتيق يأتوا اليه الناس من كل فج عميق واما كونه موضع
ثواب

ثواب فهو معلوم لكونه من مهابط الرحمة ومنازل البركة واحسن القربة قوله لانه مثابة كل واحد
اى ان البيت وان كان واحدا بالذات متعدد باعتبار الاضافات واما عدم صحة جمع غلام جماعة
بالمملوكين فلان اضافة المملوكية التامة الى كلهم لا الى كل واحد منهم ويحتمل ان يكون الجمع للتعظيم
او لان كل بقعة من البيت المعظم مثابة كما قيل في نظائره فالتنكير للتكثير والتعظيم وفي مثابة للتعظيم
فقط قوله وموضع امن اى هو مصدر كالمثابة على احتمال وصف به للمبالغة وقول المص وموضع
امن بيان حاصل المعنى لا تقدير المبنى ليفوت المبالغة لا يتعرض لاهلها اى لسكانها فيكون الامن
بالنسبة الى السكان قدمه لانه مؤيد بقوله تعالى حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم اى يختلسون
قتلا وسبيا اذ كانت العرب حوله في تغاور وتناهب واما سكان مكة فهم في امن عظيم من القتل
والسبي لما عرف العرب ان من قصد السوء باهله فقد هلك بحرمته فاذا كان البلد باسره حرما آمنا
فالبيت العتيق كان عين امن لكسب البلد الامنية منه او يأمن حاجه من عذاب الاخرة ان لم يحبط
الحاج حجه بعمل سوء بعده او ينقض ثوابه باقتراح الخطيئة اثره واليه اشار بقوله من حيث
ان الحج فانه اذا اجيب ما قبله انما يأمن من عذاب الاخرة بحيث لا يتعلق به المؤاخذة ان لم يكسب
معصية بعده والمراد بقوله يجب ما قبله اى يزيله ويمحوه غير الحقوق المالية كالكفارة وحقوق العباد
فانه لا يجبها كذا قالوا او لا يلايم قوله يأمن حاجه من عذاب الاخرة فان حقوق العباد والحقوق المالية
من حقوق الله تعالى اذا لم تسقط بالحج فلا يأمن حاجه من عذاب الاخرة ولعل قوله بناء على ما روى
ان من وقف عرفة يسقط عنه جميع الحقوق حتى حقوق العباد روى انه عليه السلام دعا عشية
عرفة لامته بالمغفرة فاستجيب له الا في الدماء والمظالم ثم اعاد الدعاء بالمزدلفة فاجيب حتى الدماء
والمظالم خرجه ابن ماجه كذا في الزيلعي في بحث الوقفات وابن ملك صرح به في شرح المشارق فلا يرد
اشكال بعض المتأخرين او لا يؤاخذ الجاني ما دام مقيما فيه وهذا كاف في كونه موضع امن واما الالجاء
الى الخروج لاخذ حقوق العباد فيؤكد الامن حيث استفيد منه ان الجاني ما دام فيه لا يمكن اجراء
الحدود او القصاص وان اجرائه لازم فيلجأ الى الخروج عنه بالمنع عن الاكل والشرب مثلا ولا ينافي
ولا ينافي الامن كما توهم قوله وهو مذهب ابي حنيفة وعند الشافعي ان من دخل البيت ممن وجب
عليه الحد يؤمر بالتضييق حتى يخرج فان لم يخرج حتى قتل فيه جاز كذا في التفسير الكبير وكذا في اللباب قال
ابن ملك في شرح المشارق في قوله عليه السلام من حج لله فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته امه قال
شارح حقوق العباد لا يغفر عنهم فيكون التشبيه في الخلو عما سواها لكن ما روي عن النبي عليه السلام
دعا عشية عرفة ان يغفر مظالم الحاج وجد فيه حتى استجيب دعوته فضحك مستبشرا يدل على ان التشبيه
في الخلو عن كل الذنوب ولك ان تقول ان قوله عليه السلام صلوات الخمس مكفرات لما بينهن وهنا قوله
رجع كيوم ولدته امه يؤيد كون التشبيه في الخلو عن كل الذنوب والا فكل من الطاعات يذهبن السيئات
قوله على ارادة القول اى وقلنا اتخذوا وهو معطوف على جعلنا والجامع ظاهر قوله او عطف على المقدر

عاملا لا اذ فلا يحتاج الى تقدير القول اخر مع خلوه عن التقدير لان الظاهر ان الامر بالذكر لرسول الله
عليه السلام والامر بالاتخاذ عام للامة الى قيام الساعة وجه الصحة هو ان الامر له عليه السلام امر لامته
فيما لم يكن خاصا له عليه السلام او الامر بالذكر ايضا عام **قوله** او اعتراض اى جملة معترضة ومع ذلك
معطوف على مقدر تقديره ثوبوا اليه واتخذوا وفي الحقيقة ذلك الاعتراض صفة لذلك المحذوف
فلما حذف المعطوف عليه واقيم المعطوف مقامه نسب الاعتراض الى المعطوف والا فالاعتراض
والعطف لا يجتمعان في جملة واحدة معا والجملة الاعتراضية قد تقع بالواو مثل قول ان الثمانين
وقد بلغت قد احوجت سمعي الى الترجمان وبالفاء ايضا كقوله واعلم فعلم المرء ينفعه ان سوف يأتي
وتقع كثيرا بدونهما ونكتة الاعتراض هي ان ملاحظة ثوبوا وهو في الحقيقة معترضة لان الارتباط
مع الجملة السابقة اظهر مع التشويق الى ذلك الثوب **قوله** على ان الخطاب لامة محمد عليه السلام متعلق
بالوجهين الاخيرين اى خطاب واتخذوا على الوجهين الاخيرين له عليه السلام ولامته خاصة دون
جميع الناس ولم يذكر النبي عليه السلام لظهور انه اصل في الخطاب ولم يرض بيان اندراجه مع بيان
الخطاب لامته واما على الاول فالخطاب للناس جميعا لان المعنى كما عرفت وقلنا لهم اى للناس واما
على الاخيرين فالكلام منقطع عن الناس فلا جرم انه خطاب لامة محمد عليه السلام ويحتمل ان يكون
المعنى على ان الخطاب ح يجوز لامة محمد عليه السلام خاصة كما يجوز ان يكون لجميع الناس واما في الاحتمال
الاول فلا مساغ لتخصيص الخطاب لامة نبينا عليه السلام وهو امر استحباب دون وجوب بدليل
الاية الدالة على جواز الصلوة والتولية شطر المسجد الحرام في اى مكان اتفق بلا تفرقة بين الصلوة
المفروضة وغيرها وهذا على تقدير حمل مصلى على معناه الظاهري وهو موضع الصلوة ومن في من
مقام تبعيضية **قوله** ومقام ابراهيم الحجر الذي فيه المقام بالفتح موضع القيام وهو الحجر الذي فيه
اثر قدميه عليه السلام وهو الحجر الذي وضعته زوجة اسمعيل عليه السلام تحت قدم ابراهيم عليه السلام
حين غسلت رأسه فوضع ابراهيم عليه السلام رجله عليه وهو راكب فغسلت احدى شقي رأسه
ثم رفعته من تحته وقد غاصت رجله في الحجر فوضعته تحت الرجل الاخرى فغاصت رجله الاخرى فجعله
الله تعالى من معجزاته يروى انه كان اثر اصابع رجليه بينا فاندرس من كثرة المسح وهذا قول
الحسن والربيع بن انس وقتاده او الحجر الذي كان يبني البيت واسمعيل يناوله الحجارة ويقولون
ربنا تقبل منا انك السميع العليم فلما ارتفع البنيان وضعف ابراهيم عليه السلام عن رفع الحجارة
قام على حجر فهو مقام ابراهيم عليه الصلوة والسلام كما روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رض
كذا في اللباب وهذا الاخير هو المنفهم من كلام المص والملايم للسوق حيث ان الكلام في شرح احوال
البيت حتى نقل عن روضة الاحباب هذا قول جميع المفسرين **قوله** والموضع الذي اشار الى ان مقام
ابراهيم يطلق على امرين احدهما الحجر المذكور وثانيهما الموضع الذي كان فيه الحجر قوله حين قام عليه
يحتمل امرين احدهما قيامه عليه حين دعى الناس الى الحج وثانيهما قيامه عليه حين رفع بناء البيت

ونزول الاية بعد سؤال عمر رضي الله تعالى عنه
يشعر بوجوب ان يختار مقام ابراهيم
بالصلوة فيه لكن الاجماع يدفعه
منه

وقيل بمعنى في وقيل زائدة في الاثبات
كما هو مذهب الاخفش وكلاهما
ضعيفان منه

كمام تفصيله والاول رواية اخرى غير ما ذكر وروى ان ابراهيم عليه السلام صعد ابا قبيس فقال
يا ايها الناس حجوا بيت ربكم فاسمعه الله من في اصلاب الرجال وارحام النساء فيما بين المشرق والمغرب
ممن سبق في علمه ان يحج كذا ذكره المص في سورة الحج في تفسير قوله تعالى واذن في الناس بالحج الاية فح
ذلك الحجر في جبل ابا قبيس حين الدعوة ثم نقل الى الموضع الذي هو موضعه اليوم والقول الثاني لا تكلف
فيه فعلم منه ان مقام ابراهيم في الحقيقة الحجر المذكور وكان اذا وطئه يلين ويصير كالطين معجزة له
واطلاقه على المحل توسعا ومجازا شايع بعلاقة الحلول وحصول الحجر فيه ولهذا قال وهو موضعه
اليوم **قوله** روى بيان لشان النزول اخرجه ابو نعيم في الدلائل من حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما
وفي هذه الرواية تصريح الى ان المراد بمقام ابراهيم الموضع الذي فيه الحجر لا الحجر نفسه والمذكور في السنة
الفقهاء هو الموضع فهو مجاز متعارف ملحق بالحقيقة والحجر اطلاق المقام عليه حقيقة مهجورة ملحق
بالمجاز والدليل عليه انه لو سئل مكي عن مقام ابراهيم لا يجيب الا بذلك الموضع والمراد بالموضع الموضع
الذي استقر فيه الان وهو معلوم فلا يضره كون موضعه متعددا حين قام ابراهيم لبناء البيت
فانه مواضع متعددة في حوالي البيت وكذا الكلام اذا كان المراد به الحجر الذي قام عليه ودعى الناس
او الحجر الذي اعتمد عليه برجله حين اغتسلت زوجة اسمعيل عليه السلام فاينما وقع استقراره
من المواضع سرى اليه البركة منه سواء كان موضع الغسل او موضعا آخر في حوالي البيت وسواء
كان موضعه حال قيامه عليه اولا فالاعتبار الموضع الذي استقر فيه الآن كما عرفت وايضا اندفع الاشكال
بانه كيف يمكن رفع البناء حين القيام عليه حال كونه في موضعه اليوم فانه بعيد عن الحجر الاسود سبعة
وعشرين ذراعا والمص روح الله روحه اشار الى مجموع ذلك بقوله وهو موضعه اليوم ولله دره حيث
اوجز واجاد واتحل ايضا ما قيل ان هذا مخالف لما في فتح الباري من انه كان المقام اى الحجر من عهد ابراهيم
عليه السلام لزيق الى ان اخره عمر رضي الله تعالى عنه الى المكان هو فيه الآن اخرجه عبد الرزاق في مصنفه
بسند قوي ولفظه ان المقام كان في زمن النبي عليه السلام وفي زمن ابي بكر رضي الله تعالى عنه ملتصقا
بالبيت ثم اخره عمر رضي الله تعالى عنه وفي رواية حوله رسول الله عليه السلام فانه يدل على تغاير الموضعين
سواء كان المحول رسول الله عليه السلام او عمر رضي الله تعالى عنه لكن اذا كان المحول عمر رضي الله تعالى عنه
يلزم ان يكون مقام ابراهيم عليه السلام غير مقامه وقت النزول ولا يخفى فساده فالصواب كون
المحول الرسول عليه السلام وان ضعف بعض المحشين بان سنده ضعيف وسند عمر قوي فليتأمل
قوله افلا نتخذه مصلى اى الا نعطى فنتخذه مصلى وفي الكشاف يريد افلا نؤثره لفضله بالصلوة
فيه تبركا به وتيمنا بموطئ قدم ابراهيم وفيه دليل على ان التبرك بآثار الانبياء والاولياء والصلحاء
يتوقف على السمع فالتقبيل بالحجر الذي يظن ان فيه اثر قدم رسول الله مطلوب روايته من الثقات
على ان ثبوته في نفسه ليس بمتيقن فالاحتراز عنه حسن وما روى هنا مؤيد لما قلنا **قوله** وقيل
المراد به الامر بركعتي الطواف لما روى جابر اخرجه مسلم عنه وللشافعي في وجوبهما اى ركعتي الطواف

والحاصل ان الحجر الذي فيه اثر قدمه عليه السلام
اما الحجر الذي وضعته زوجة اسمعيل عليه السلام
تحت قدمه او الحجر الذي قام عليه ابراهيم عليه السلام
في وقت رفع بناء البيت وقدم تفصيلها
في اصل الحاشية والمص زاد فقال الحجر الذي
قام عليه حين دعى الناس الى الحج
منه

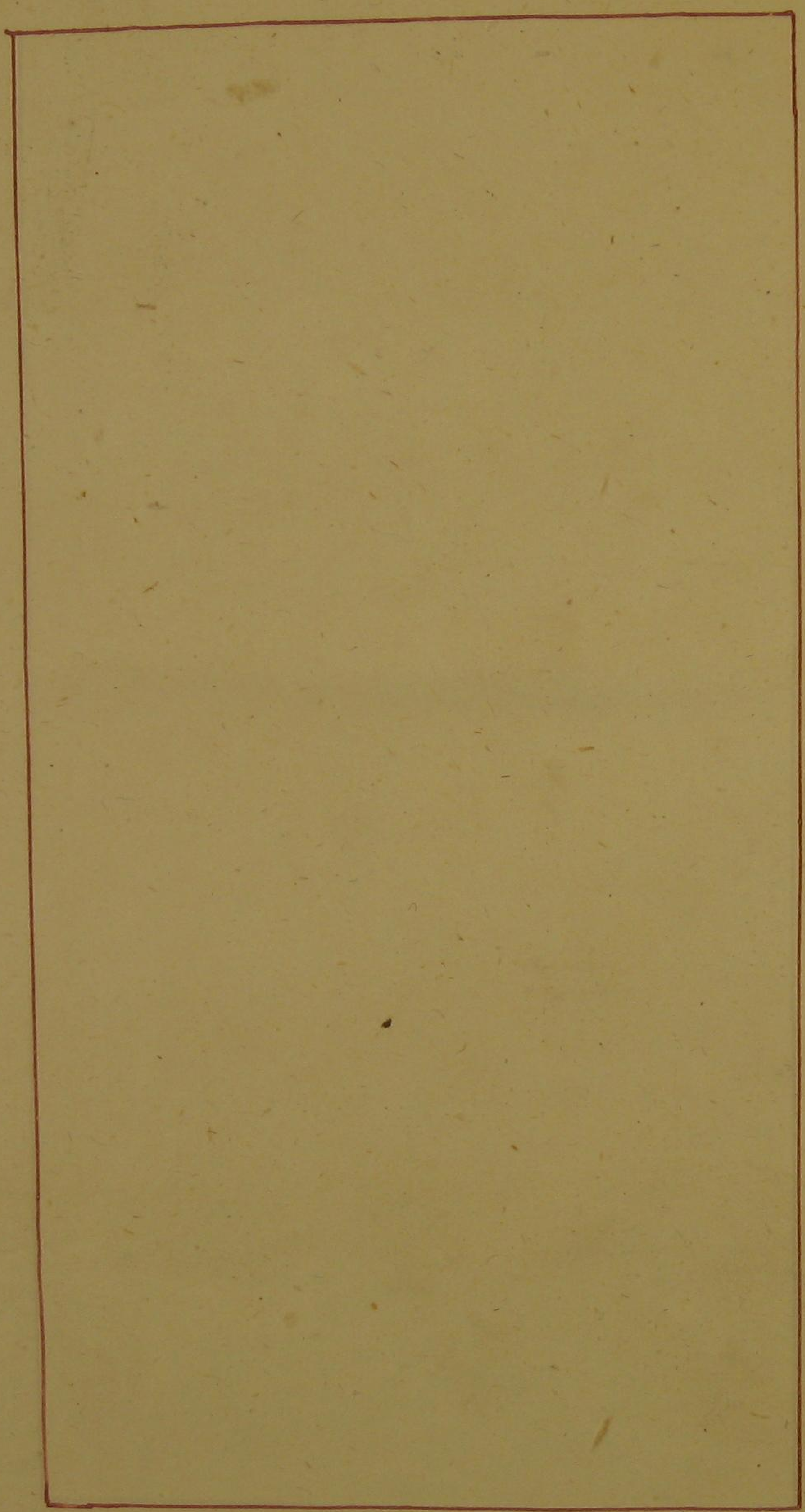
قال شهاب رواه ابن مردويه
عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما
منه

لعل وجهه ان كلام الشيخين ظاهر في عدم التحويل
والقول بان ما في فتح الباري ليس باولى من
عكسه بان يقال بان ما في فتح الباري مخالف
لما في الكشاف والقاضي وما رواه خبر واحد
منه

قولان اصحهما انه ليس بواجب بل مندوب وعند ابى حنيفة بهما واجبتان بعد كل اسبوع عند المقام
او حيث تيسر من المسجد مرضه لانه تقييد لمصلى بصلاة مخصوصة بلا دليل وابقاء العام على عمومه واجب
ما لم يصرف عنه صارف وقرأته عليه السلام هذه الاية حين اداء ركعتى الطواف لا يقتضى تخصيصه بهما
ومع ذلك كون الوجوب مصروفا الى ركعتى الطواف متعين قوله وقيل مقام ابراهيم الحرم كله فمعنى مقامه
غير ما مر من ان المراد منه انه اسكن ذريته فيه نقل عن النخعى والامر ايضا للاستحباب فان اداء العبادات
فى الحرم مندوب لمن تيسر ولو اريد التوجه اليه فالامر للوجوب كما للافاقى مرضه لكونه مخالفا لما اشتهر اذ
المقام كان حقيقة عرفية فى موضع الحجر اليوم وقيل المراد به مواقف الحج عرفة ومزدلفة والجمار وضعفه
ظاهر مما مر قوله وقرأ نافع وابن عامر واتخذوا بلفظ الماضى عطفا على جعلنا هذا العطف غير حسن عند
من اشترط اتحاد المسند والمسند اليه بين المتعاطفين ووجه حسنه ان الغرض بيان احوال
البيت والجعل المذكور والاتخاذ المزبور من الاحوال المختصة به وانما قال جعلنا احترازا عما قيل انه
عطف على اذ جعلنا فانه يحتاج الى تقدير اذ اى واذ اتخذوا فيكون الكلام جملتين واما على ما اختاره
فيكون الكلام جملة واحدة فانه معطوف على جعلنا المجرور باذ تقديرا فما اختاره لسلامته عن الحذف
اولى ولم يلتفت الى ما قاله ابو البقاء من انه معطوف على محذوف تقديره فثابوا واتخذوا لان التقدير
خلاف الظاهر لكن اتحاد المسندين متحقق واختياره مستحسن مقامه اى مقام ابراهيم الموسوم به اى المعروف به
فالمقام مجاز عن المحل المنسوب اليه قبلة معنى مصلى لكن لا لكونه محلا للصلوة بل لكونه متوجها اليه فى الصلوة
فيكون مصلا مجازا فيه بعلاقة القرب والمجاورة بالنسبة الى بعض المصلين واما تسمية مقام ابراهيم
فلاشتماله ذلك المقام فيكون تسمية الكل باسم الجزء ففى هذه القرأة حمل المقام والمصلى على معنى غير
معناهما فى القرأة الاولى اعنى قرأة واتخذوا بصيغة الامر ومعناهما فيها خال عن التكلف ولهذا
قدمها وجعلها اصلا قوله امرنا بهما العهد اصل وضعه لما من شانه ان يتعهد ويراعى كالوصية واليمين
مثلا فالظاهر ان العهد هنا مجاز عن معنى الوصية وهذا معنى ما قيل العهد الموثق واذا عدى بالى كان
معناه الوصية كذا فى التاج ولما كان هذا التوجيه بطريق الامر فسره بالامر ولما كان متعديا بنفسه
قال امرنا بهما بدون لفظة الى وقيل بالتضمين او جعل العهد بمعنى الوحى وهذا الاخير لا يبعد ان يكون
مراد المص اذ الامر لا يكون الا بالوحى وكون ابراهيم عليه السلام هو النبى فى ذلك الوقت دون اسمعيل
عليه السلام لا يضر لان الامر لابراهيم ع بالذات ولاسمعيل بالواسطة والامر كذلك فى صورة حمل العهد
على الوصية قوله بان طهرا بيتى اشارة الى ان الجار محذوف بناء على حذفه فى مثله قياس وانما احتيج
لانه مامور به وهذا على تقدير كون ان مصدرية فح لا يبقى معنى الامر فيكون المراد مصدره مثل دخوله
على الخبر والمعنى وامرنا بهما بتطهير بيتى وله توجيه اخر وما ذكرناه مختار المص كما اوضحه فى سورة يونس
فى تفسير قوله تعالى وان اقم وجهك للدين الاية قوله ويجوز ان يكون كلمة ان مفسرة لتحقق شرطه وهو
وقوعه بعد معنى القول لتضمن العهد الذى بمعنى الامر معنى القول دون حروفه فح الامر باق على معناه فانه تفسير

امرنا

امرنا وكلمة ان بمنزلة لفظ اى والمعنى وامرناهما بقولنا طهرا بيتى وفى مثله جوز كون ان مخففة فى بعض
المواضع قوله يريد طهراه من الاوثان والانجاس ٤ فيكون الطهارة حسية لكنه من قبيل ضيق فم البئر
اى طهراه فى اول الامر وابنياه طاهرا منها قوله او اخلصاه فيكون الطهارة معنوية والمعنى اى اخلصناه
للطائفين وخصصاه بهم بحيث لا يأتيه غيرهم من اهل الشرك والريب ولا يزاحمهم فيه فاللام فى للطائفين
ح للاختصاص وعلى الاول للغاية دون الصلة كما فى الثانى ولا ينافيه وجود المشركين فيه بعدهما لان
الامر قد تم فى وقتهما وقد اتم الله تعالى مقتضى هذا الامر بالرسول المحترم صلى الله عليه وسلم حيث طهر
الحرمين الشريفين عن الاوثان والانجاس الى يوم المبعاد والله رؤف بالعباد قوله المقيمين عنده اى
بالتوحيد والطاعات والتفريد يقال عكف على الشئ عكوفا اى اقام مواظبا وكل من المجاور عنده والمعتكف
مقيم مواظب وانما قال المقيمين عنده لان المقيم مقيم فى حوله واطرافه لا فيه واما المعتكف فهو مقيم فيه
نفسه فلذا قال فيه قوله اى المصلين اشار به الى انه من قبيل حلو حامض والحاصل ان التعدد فى اللفظ
فقط فلذا ترك العطف لان المصلين جامعون للركوع والسجود وايضا هما مجاز بذكر الجزء الاعظم الذى ينتفى
الكل بانتفائه واريد الكل وفيه دليل على ان صلوتهما مشتملة على الركوع والسجود وان الركوع مقدم كما فى
شرعنا بخلاف صلوة اليهود واذ قال ابراهيم عطف على واذ جعلنا اما بالذات او بعامله المضمر شروع فى بيان
مناجاته عليه السلام اثر بيان امرهما بتطهير البيت قوله يريد البلد اى الاشارة بهذا الى البلد فالمفعول
الثانى بلد باعتبار وصفه فمحط الفائدة الوصف فلا اشكال باتحاد المفعولين هذا ان دعائه عليه السلام
بعد كون الوادى بلدا كما يدل عليه جعل البلد معرفا فى سورة ابراهيم وهو قوله تعالى رب اجعل هذا البلد
آمنا فيكون الدعوتان بعد ما صار الوادى بلدا ووجه التنكير حينئذ المبالغة فى الامن كقولك كان اليوم
حارا اى كاملا فى الحرارة على ان التنكير للتفخيم وفى سورة ابراهيم لم يرد المبالغة فجعل البلد معرفا باللام
والنكتة مبنية على الارادة قوله او المكان اى الاشارة الى المكان الذى لم يكن بلدا بعد فيكون المسؤال
ح كون المكان بلدا امنا وعلى الاول كون البلد آمنا لحصول البلدية فيكون دعائه عليه السلام مرتين طلب
فى المرة الاولى كون الوادى بلدا امنا فاستجيب له فى شان البلدية وتأخر الاستجابة فى حق الامنية لحكمة
دعت ومصلحة اقتضت ثم كرر السؤال حيث استجيب له الدعوة الاولى وطمع الاجابة من الكريم المولى
ومن حق الكريم ان لا يخيب من اطمعه فسأل بالتضرع والابتهال وقال رب اجعل هذا البلد بالتعريف كانه
قيل رب اجعل هذا البلد الذى جعلته بلدا بدعائى وسؤالى آمنا بلطفك واحسانك كما احسنت اولا
ففيه تنبيه على انه ينبغى للداعى ان لا يفتر عن السؤال بعدم اجابة مسؤوله فى الحال لان فى تأخيره خيرا
واستأثر فى علم الملك المتعال قوله ذا امن اى آمنا من صيغ النسب ثم اوضحه بقوله كقوله تعالى عيشة راضية
لما لم يكن الامن قائما بالبيت كما ان الرضا لم يكن قائما بالعيشة حمل آمنا على النسبة للابسة الامن به لحصوله
فيه واما اذا جعل الامن صفة لاهله اى سكانه على ان نسبته الى البلد مجاز عقلى فهو اسم فاعل لا اسم منسوب
واليه اشار بقوله او آمنا اهله وتنوينه للتكثير فيفيد المبالغة فى الامن بسبب التنوين وان لم يكن مفيدا لها



بالصيغة وفي الجار بردي وقسم لمن يلابس الشيء لا على صيغة التكثير

تمام الكلمات التي تشابه المنسوب
قسمان قسم لمن يكثر ملابسة
الشيء او كان شيء من هذه الاسماء
صنعته او معاشا ابدا او مدة وهو
على فعال بالتضعيف للتكثير
نحو بتات لعامل البتوت وبايعها
والبت الطيلسان وقسم ما ذكر
في اصل الحاشية منه



